

学斋系列

俄罗斯思想的宗教阐释

尼·亚·别尔嘉耶夫著

邱运华 吴学金译



东方出版社

0100353



200033409

学斋系列

俄罗斯思想的宗教阐释

尼·亚·别尔嘉耶夫 著

邱运华 吴学金 译



策 划：严 平

主 持：吴学金

责任编辑：薛 京

装帧设计：刘林林

版式设计：朱 强

图书在版编目（CIP）数据

俄罗斯思想的宗教阐释 / （俄）别尔嘉耶夫著；邱运华、吴学金译.

—北京：东方出版社，1998.9

（学斋系列丛书）

ISBN 7-5060-1088-7

I. 俄…

Ⅰ. ①别…②邱…③吴…

Ⅱ. 宗教-思想-研究-俄罗斯

Ⅳ. B929.511.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字（98）第 11222 号

俄罗斯思想的宗教阐释

ELUOSI SIXIANG DE ZONGJIAO CHANSHI

尼·亚·别尔嘉耶夫 著

邱运华 吴学金 译

东方出版社 出版发行

（100706 北京朝阳门内大街 166 号）

北京通县电子外文印刷厂印刷 新华书店经销

1998 年 9 月第 1 版 1998 年 9 月北京第 1 次印刷

开本：850×1168 毫米 1/32 印张 7.5

字数：150 千字 印数：1—4000 册

ISBN 7—5060—1088—7/B·180 定价 14.00 元

译 序

思想之累：体验别尔嘉耶夫

(一)

因思想而致受难，这是知识者的宿命，也是使命。思想永远超越对时髦的注释，它的批判锋芒，连同思想家的受累，理应成为他坟墓上最眩目的花冠。而事实上，赞誉的花冠也多半只能出现在思想者的坟头。但，既为知识者，便理应接受这一命运。头，应该是高傲的。

尼古拉·亚历山大罗维奇·别尔嘉耶夫（Николай Александр Бердяев，1874—1948）的命运，无论在19世纪末、还是20世纪上半期的俄罗斯知识者当中，都是十分典型的。在贵族阶级的优渥特权已经逝去的时间降生在贵族家庭里，自然带有悲剧意味；而天生思想家的派头却适逢需要思想家的时代，这不能不令人羡慕其

· 俄罗斯思想的宗教阐释 · 1

◎ 学斋系列 ◎
俄罗斯思想
的宗教阐释

机遇。尼·亚·别尔嘉耶夫1874年3月6日生于基辅一个上流贵族之家，父母双亲都有过极为“文明”的教育。在家里主要用法语交谈，尽管他们的俄文并不差。父系一直是皇室的重臣，曾祖父И·М·别尔嘉耶夫上将是诺沃西亚的总督，祖父М·Н·别尔嘉耶夫是顿河军的长官，父亲也是近卫重骑兵团的军官，但很早就退役了，否则，也可能是军界重臣。母亲早年生活在巴黎，受过地道的法式教育，但又是东正教出身的天主教徒。家庭原籍莫斯科，但属于南—西地区的贵族阶层，受西方影响较大。这是基辅地方文化的特点。从童年时代起，Н·А·别尔嘉耶夫就经常出国，曾到过维也纳、卡尔斯巴德。

1884年，别尔嘉耶夫被送入基辅武备学校学习，但是，他并不喜欢军事和军人，尽管他出身于军人家庭。他在武备学校呆了6年，其间，也学了三年绘画。然后，在六年级时退学，参加大学入学考试，并如愿以偿考入基辅圣弗拉基米尔大学自然科学系。以后的生活便主要集中于精神探索之中。俄罗斯的大学是多种思想交锋的场所，在这里，别尔嘉耶夫的思想经受了时代和社会的洗礼，“俄罗斯向何处去”和“怎么办”的问题，同样困扰着他。1894年别尔嘉耶夫参加了基辅的一个社会民主主义小组，开始研究科学社会主义理论。这个时期，他是马克思主义的狂热宣传者。

在基辅，学生运动丝毫不逊于莫斯科、彼得堡以及其它俄国城市。正是在这里，别尔嘉耶夫第一次被逮捕，受到监禁，被罚做苦工。1898年，他由于参加俄国第一次大规模的社会民主运动而再次被捕，并被大学开除。当时，所有社会民主党委员会成员都被捕了，其中包括列宁。但是，别尔嘉耶夫与列宁并无任何联系。别尔嘉耶夫被判流放洛沃格达省三年。

在沃洛格达,别尔嘉耶夫开始写作,并完成自己第一篇文章《朗格及其对社会主义的批判哲学》、第一本书《社会哲学中的主观主义和个人主义。关于尼·康·米哈依洛夫斯基的评论》。前者,由考茨基发表在德国社会民主党的机关刊物《新时代》上,后者也在1901年问世。在流放地,他与波格丹诺夫、卢那察尔斯基、萨文科夫以及基斯佳科夫斯基等人相识并定交,走向思想上的友谊。这一时期,别尔嘉耶夫开始意识到唯物主义历史观和唯心主义哲学的矛盾。1903年,对于别尔嘉耶夫思想发展极为重要,他最终选定“合法马克思主义者”司徒卢威、布尔加科夫、弗兰克等人所走的道路,并且在1904年参加《新路》杂志的编辑工作。这个杂志是梅列日科夫斯基组织的“宗教哲学研究会”的喉舌,但别尔嘉耶夫自始至终都与梅列日科夫斯基有区别。他追求的是某种能够完全表现人的经验的哲学。

1905—1906年,别尔嘉耶夫和布尔加科夫共同编《生活问题》杂志,希望以它为中心,融汇当时社会、政治、宗教、哲学和艺术中的新潮流。1907年,他游历巴黎,最终转向东正教。回国后,迁居莫斯科,参与“路”的活动,并积极筹备纪念弗·索洛维约夫活动和组织宗教哲学协会。1911年,出版《自由哲学》。在这本书里,他提出哲学立足于宗教神秘主义的经验、根据普泛主义和神人说追求全世界的聚合性等观点。

1912年冬,别尔嘉耶夫携妻子前往直利,次年,带回来一本新著的构思和开头部分。1914年2月,完成了这部于1916年出版、被题为《创造的意义》的专著。这是别尔嘉耶夫宗教哲学的初次体现,揭示了他全部哲学的奥秘。他融汇了中世纪雅各布·别麦^①的神秘主义、卡巴拉哲学的玄秘、基督教人学、尼采的虚无主义、现代神秘主义和俄国哲学的传统精神,以“人正论”对抗



以往哲学家所鼓吹的“神正论”，试图通过深层次的个人经验来构建哲学，这一原则是达到全宇宙的普遍主义的终南捷径。创造是人的领悟、是与神一道领悟的思想，是《创造的意义》的核心。

第一次世界大战期间，别尔嘉耶夫的哲学还有明显的“宇宙世界观”的痕迹，他把历史变成个人的命运。他欢迎二月革命，认为这是伪神权国家和“农民王国”的“神圣俄罗斯帝国”的倾覆，这是时代的创造的任务。

1918年他完成了《不平等的哲学·给社会哲学方面的论敌的信》一书，该书1923年在柏林出版。这是一部从宗教哲学上对十月革命的深刻反思的著作。

1918年，他还创建了“自由精神文化学院”，举办各种研讨班，自己亲自主讲陀思妥耶夫斯基的思想；1920年，莫斯科大学历史和哲学系选举他为教授；1921年，因涉嫌“策略中心”一案被捕，受到捷尔任斯基、加米涅夫和契卡主席的代表明仁斯基主持的审讯。在审讯中，别尔嘉耶夫花了45分钟阐述自己的学术观点，后被释放，并且捷尔任斯基派摩托车送他回家。1922年夏，他再次被捕，同年秋，被驱逐出俄罗斯。

1922年至1924年，他侨居在柏林。他的生活为两件事所占据：写作、开展宗教哲学学院的活动。这期间，他创作了《历史的意义。试论人的命运的哲学》（1923年）、《陀思妥耶夫斯基的世界观》（1923年）、《新的中世纪，关于俄国革命和欧洲命运的沉思》（1924年）。

1924年，他迁居巴黎，再次创办《路》杂志，广泛介入国际性的哲学、美学活动，他在巴黎郊区的寓所成为法国的思想中心之一。从1924—1948年，别尔嘉耶夫著述繁多，主要著作分为两类，一类以《论人的使命》、《人的奴役与自由——人格主义哲学

的体认》为主,包括《自由精神哲学》、《自我与客观化的世界——孤独与交往的哲学体验》、《精神与现实——神人的精神基础》、《末世论形而上学的尝试——创造与客体化》以及《神的东西与人的东西的生存辩证法》。另一类则以《人在当代世界中的命运》、《俄罗斯共产主义的根源和意义》、《俄罗斯思想》为代表。前一类是纯粹哲学(人格主义哲学和存在哲学)思辨,后一类被人称为政治哲学、历史哲学。

1948年3月23日,别尔嘉耶夫在写字台前去世。次年,剑桥大学追认他为名誉博士(授予名誉博士的动议在他生前已经确认),同年,被提名为诺贝尔文学奖金候选人。

尼·亚·别尔嘉耶夫在俄国哲学史上的地位很高,被称为“20世纪俄国的黑格尔”、“当代最伟大的哲学家和预言家之一”^②。他的思想涉猎非常广,著作带有百科全书性质。在他的思想里,许多因素至今仍然具有中心意义。

(二)

别尔嘉耶夫在对自己全部思想学说予以分类时,曾无奈地说:我的思想是多维的,大概由于这种多维性,屡屡有人指责我的矛盾性。甚至,我自己不完全了解自己^③。对于一个思想涉猎哲学、宗教、政治学、历史、美学等几乎全部人类精神研究领域的学者来说,这种现象是不足为怪的;更何况,别尔嘉耶夫的思考和表达方式是直觉式、格言式的,这就难免造成更大的歧义和误会。因此,在回顾自己的哲学思考世界时,别尔嘉耶夫将其分为几类:宗教哲学、历史哲学、文化哲学、社会哲

学、伦理学。而以上的一切都可以称为“人学”，以创造行为贯穿其始终。实际上，别尔嘉耶夫的学说是由对人的存在的思考而外化到纯粹精神、文化、实践、政治和审美等几乎全部精神领域。对于他来说，任何一种人类精神活动，都渗透着创造性，因而，人的任何一种精神活动都必然是符合道德律的，是一种道德行为。所以，总括别尔嘉耶夫的学说，可以树立三个支柱：人学（人的存在和人的使命的学说）、政治学（被奴役的世界的学说）和伦理学（关于创造的道德律学说）。人学应该包括他的精神哲学、宗教学说，政治学包括他对俄罗斯历史和现实的回顾与批判，有人称之为政治哲学，因为它是别氏纯粹精神哲学外化的逻辑产物；伦理学立足于别氏的“创造性行为具有道德意义，而道德行为总是创造性行为。真正的道德行为总是独创的，……任何道德行为都具有独创意义。”^④但是，在被奴役的世界里，创造的行为实际上是一个人格主义问题。

古往今来的哲学家往往过于自负，他们这样说：窥破人的奥秘，也就窥破了宇宙的奥秘；相应，窥破了宇宙的奥秘，也就窥破了人的奥秘。这种说法里面潜藏着一个固执的想法，就是人与宇宙同构，它们处于同一水平层次上。它远远比不上苏格拉底“认识你自己”那样古朴、明晰。因为在真正的哲学家看来，自然宇宙远不如人那样引人入胜，正如在自然科学家来看宇宙更饶有趣味一样。

在人与自然之间的关系上，存在着一个顽固的看法：人是主体，自然是客体。人与自然是对立而存在着的。因此，传统哲学看待世界总是二元论的，总游移于人与作为客体的自然之间。但，用二元论的观点猜破二者的哲学意蕴只能是徒劳的。精神与物质、意识与存在的现存关系暗含着存在一个造物主的命

题。唯有造物主的存在，二元才是可能的。但是，临近 19 世纪末，尼采提出一个假设“上帝死了，人怎么办？”这个假设对于西方思想界的打击是致命的。上帝作为精神与物质的缔造者、作为宇宙的立法者，一旦死去，就意味着普遍法则失去了，人如何思想？这令人想到远古的一个神话：巴比伦塔的建设者突然失掉了共同语言，他们怎么也到不了天界。人必须面对失去上帝的自由。当尼采所提出这一问题的社会历史意义逐渐为人认识之余，它的哲学价值也随即剥落出来：普遍法则的立法者死掉之后，思维的规则将何以为据？人们立足于何处进行思维？陀思妥耶夫斯基的伊凡·卡拉马佐夫表现出失去上帝之余人的选择。疯狂的伊凡是令人同情的。所以，别尔嘉耶夫忍不住数度称许：我是赞同伊凡·卡拉马佐夫的。可以说，尼采终止的地方正是别尔嘉耶夫的起点。

必须给予纷繁的世界一个支撑点，不是撑起宇宙，而是支撑起人自己，使人得以自由地创造。这个阿基米德之点，别尔嘉耶夫认为就是人的自我意识。只有以人的自我意识为起点，继而扩张、把握千变万化的僵死的自然，赋予它们以哲学意识，才能意识到哲学的意义，也才能理解人在现实世界中的使命。所以，别氏说：“人的问题是我哲学创作的核心。因此，在很大程度上，我们全部哲学就是人学。”^⑤“一种哲学，如果它竭力否定人在世界上的特殊意义，否定人是对世界的奥秘和意义的认识的特殊来源，就会陷入内在矛盾，身染致命顽症。”^⑥人，给了别氏一个出海的港口，给他打开神秘世界一个窗口，使之得以步入未知的世界翱翔。

人以什么方式存在？或者说，他的存在对于世间万物有何意义？这是别氏必须面对的问题。对于他来说，人首先不是作

为客观世界之一元而存在，这种存在无法窥破宇宙和人自身的奥秘。人首先是作为独特的自我意识、非创造的自由而先在(a priori)，是一种绝对。之所以称其为先在、为绝对，是因为人的自我意识不仅先在于自然，而且先在于认识行为本身。也就是说，人的自我意识不是在认识行为、认识过程中确认自己的。它是自在的。“人的这种特殊的自我意识，不可能是对世界的哲学认识的真理之一。它作为先天的绝对的东西，先于对世界的任何哲学认识，因为后者只有通过这种自我意识才有可能进行。”既然自我意识是一切认识的出发点，是绝对，那么，全部哲学思考以此为出发点便属自然而然了。因此，“人学，或者确切说人学意识不仅先于本体论和宇宙论，而且先于认识论，先于哲学认识本身，先于任何哲学、任何认识。”^⑦在这里，很容易产生一种印象，即别氏的“人学意识”等同于基督教中的上帝观念、等同于客观和主观唯心主义者的普遍精神。但是，别氏的人的自我意识较这二者要更有生命力；它是一个复合的存在。对于二元对立论者来说，精神与物质是对立而存在的；没有精神，便没有物质，相反亦然。但是，对于别氏来说，在人的存在中蕴含着现实的意义。现实通过主体被揭示，而不是通过客体；自然是通过人的自我精神的展开而获取生命力、获得意义的。从这一意义上说，现实包含在人的自我意识之中，而不是相反。

人有两重性，这两重性包孕统一在人的复合性存在之中。人是一个小宇宙和微观的世界，同时，它又是有限的自然的个体。这种存在方式决定了人的超验性和入世性的矛盾。作为小宇宙和一个微观世界，人是按照上帝的形象制造出来的，它有凭借自然力不可测度的奥秘，因而，不能为自然界来说明。作为自

然界的有限的存在，它是时间内的、是自然中的一个环节。所以，在人的自我意识内存在着：第一，人认定自己和体验自己为自然界之外和有限世界之外的事实；其次，认定自己是自然界的一部分。这二者决定人既超越此世，又存在于此世。它是此世与彼世之间的结合部，在自己身上同时反映着超越的和入世的性质。在别氏看来，人的超越此世的因素远比昏迷于此世、为此世的必然性宿命所束缚来得更为有力。这一点更为明显地存在于别氏对个性与个体的区别方面：“个性应该与个体区别开来。个性是精神，是宗教的范畴；个体是自然主义的、生物学上的范畴。个体是自然和社会的一部分。个性则不可能成为某个事物的一部分：它是完整统一的，它与自然、社会以及上帝相互关联。”^⑧个体是有限的、束缚于自然的；个性则是超越的、自由无拘的精神。正因为个性是自由无拘的，因此，任何强加于个性的行为，都是奴役的行为。但是，因个性而得到生命的自我意识则承担着赋予自然以生命的使命。在这里，涉及到人与自然、与现实的关系的问题。一般认为，认识是现实在认识主体身上的反映。但别氏认为：“认识内在于现实，而不是现实内在于认识。……认识带有独创性，是获取意义的活动。”^⑨人通过自己创造性的认识活动，给僵死的、无意义的自然物带来生命和意义。自然物获得意义、获得精神的过程，就是人的自我意识向外界的创造性扩散的过程。但是，在现实生活中，人又被奴役着，受缚于偏见、宗教、自然、法律和政治权力，受制于僵死的、无精神和意义的自然物。这是人的堕落，同时，也是整个自然界的堕落，因为缺少了人的精神的外化，它们将万劫不回。但这种堕落的最大责任者，是人，而不是石头。人应该摆脱自然界所加之于它的种种桎梏，应该为自己附首于那些

低于自己的自然物而羞愧。人的使命乃是使广泛的自然物获取灵魂，揭示它的生命本质，以便使自然物获得人化、自由化、活化和精神化。人通过自然的精神化而使对方获得意义，获得自由和解放，从而，也使自己得以完成天赋使命。这种人，就是全人（Все человек）。人是与宇宙的命运息息相关的；它的解放就是全宇宙的解放。这个终点，也就是宇宙与微观宇宙世界、与小宇宙的共同归宿。人的命运就是宇宙的命运。正是在这最高的境界里，人与自然、与宇宙合而为一。这一境界，只有通过人才能达到。

但是，在达到这一境界的过程中，人往往历史地处于奴役的地位。在被奴役的状态中，人失去了尊严。人要恢复尊严，唯有通过绝对的人——圣子的出世，通过神的化身才能实现。但是，世人往往将天使误为天神。别氏在这里区别了神和天使对于人的意义。“人不仅高于自然等级体系中所有各等级，也高于天使。因为天使只是上帝的荣誉的外围。天使的本性是静态的，人却是动态的。圣子成为人，而不是成为天使。……人是按照上帝的形象和样子创造出来的，兽类却是按照天使的形象和样子创造出来的。”^⑩这种区分的历史意义在于：现实世界是按照天使的方式控制的，天使——兽类的等级体系压倒了神——人的体系。在现实的天平上，摆着供奉的是教皇、主教、神甫，以及统治者的形象，而不是神、上帝和基督的形象，因此，这个世界便是堕落的。恶奴役着人。但，人即使处于被奴役的悲惨境地，也仍旧没有丧失创造力；因为自然、偏见、法律和历史的缘故，人被迫放弃了自己作为自由的创造者的地位，服从于堕落的天使，但是，这种境况会随着圣子的出世而打破。新的亚当——圣子比伊甸园的原初亚当更高，标志着人进入宇宙发

展的更高阶段。因为人的使命正是以自己的创造行为为造物主增光。循着这一思想，我们会从别氏的思想中发现很浓厚的基督教气息，事实上，别氏正是在扬弃基督教神学的基础上确立自己的宗教哲学的。

（三）

别氏的宗教哲学可以由三个基本命题表达：启示、上帝观念和末世论。

存在着启示。启示来源于上帝，施惠于人。获得启示的途径，只有通过直觉；而表达启示，则只能诉诸格言。正因为如此，启示不能凭附于任何思想、哲学体系上。人因其知识的广博与否，而对启示采取积极或者消极的接受。但这不是所有人都可以一厢情愿地获得的。

别氏的宗教哲学保留着中世纪以来的神学传统，在拒斥柏拉图主义强调用概念来表达神意的同时，他一头倒向雅各布·别麦，强调用直觉来体验人的瞬间感受，这种瞬间感受是不可重复的，只能由个人来体验、感知。它的表达完全是象征主义式的，因为照别氏的话说：“它不可能在理性范围内表达宗教真理……形而上学不可能在自己理智的体系内找到自己的完成形式。它只能在现实掩盖的神秘之中被完成。”^⑩

上帝的观念与天国、地狱联系在一起。在别氏之前的全部宗教哲学里，上帝以及与之相联系的诸多观念都被客观化了。朗吉弩斯、托马斯·阿奎那等中世纪神学家大都把上帝悬置天国，上帝之光普照人间。世界万物由感受上帝光辉的多寡而分成高

低等级。在黑格尔那里，有上帝之尊的“绝对理念”，在自己实现的过程中，演发不同的辩证阶段。将上帝客观化不可避免地遭到宗教实证哲学的批驳，费尔巴哈的《基督教的本质》便是类似批驳的代表。不是上帝创造了人，而是人创造了上帝；是人将自己本质异化到上帝身上，使之君临尘

。《基督教的本质》对于将上帝客观化的传统基督教以及宗教哲学是一个沉重的打击，从历史渊源来索隐，它可能是尼采宣称“上帝死了”的一个可靠的背景。别氏的上帝观也可以视为它的一种反应。他认为上帝绝不是一种外在于人的客观化存在，上帝不是位居奥林匹斯山上的众神之首，也不是为诸多教堂所卫护的灵。上帝存在于人的自由创造之中。正是由于人的自由的创造性活动，使上帝得以诞生；而真正的人的诞生（那种摆脱所有的奴役状态、自由存在的人）也是上帝的手笔。因此，别氏近乎神秘地说：“宗教是上帝和人之间的联络。上帝诞生于人而人也诞生于上帝。”^⑧这种回答当然异于费尔巴哈，也不同于尼采。从俄罗斯思想史来看，它倒是陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰的思路的逻辑结果。陀思妥耶夫斯基曾为这样的问题而备受煎熬：人间的罪恶与上帝的存在有何关系——假如上帝公正地存在，这一切罪恶怎会出现？假如承认罪恶现实地存在，那么怎能证明上帝对人是公正的？在陀氏看来，上帝的存在是一个颇伤脑筋的问题。但是，列夫·托尔斯泰循着这一思路继续走下去，得出了与俄罗斯反教士派（反仪式派）一脉相承的结论：上帝在你心中。《复活》后半部里出现的那位“疯僧”根本上否定尘世间教会及其仪式存在的必要，因为教会和仪式膜拜的不是上帝，而是上帝的影像：教皇、主教大人，而后者，却是罪孽深重的。“上帝在你心中”，只要你虔诚地信仰，那么，上帝

时刻与你相伴。也就是说，上帝的客观化存在是一个不足信的伪命题。这等于全盘否弃了现实生活中的教权和任何宗教仪式。因此，不是教皇剥夺列夫·托尔斯泰的入教权、开除他的教籍，倒是列夫·托尔斯泰预先开除了教会。但是，列夫·托尔斯泰尚未完全为上帝在人心中出现提供可循的途径、尚未从理论上论证自己的思路可行。这一课题为别尔嘉耶夫所完成。别尔嘉耶夫在谈及俄罗斯思想传统时曾列举对自己影响最大的思想家，列夫·托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基赫然在列。他正是在宗教哲学这一链条上继续着前人的思路。他说：“我的宗教悲剧首先在于，对于通常的、正统的上帝观念和上帝与人的关系的观念的体验，使我异常痛苦。我不怀疑上帝的存在，然而我在某个瞬间会在头脑中出现可怕的思想：如果他们，正统思想者，社会学地思考上帝与人的关系，把它看作如统治者和奴隶的关系一样，他们是正确的吗？”^⑭当然是不正确的。“上帝创造了世界本身，但他并不管理这个世界。”^⑮也就是说，世俗统治者并不是上帝，并不代表上帝，“上帝不被人所了解，上帝等待着从人那里勇敢的创造性回答。”^⑯俄罗斯民族传统中对真理王国和上帝的探寻，在19世纪末、20世纪初获得了积极的然而也是超验的表达。这当然不是某些文化人、作家所粗俗地用寻神和造神等字眼表达的那种运动，而是深入灵魂、用心去体验、去创造、去自由地感知那近乎终结的狂喜。那一刻，是上帝呈现于你的一刻，是极乐的一刻。别尔嘉耶夫之反对官方的东正教，反对历史上的教会形式，就是因为它们在大多数场合给予人们的是一种错误的上帝观念，是令人迷失上帝形象的上帝说教。尤其是反对地狱之说。在别尔嘉耶夫所感受的俄罗斯思想体系里，上帝是与真理王国同在的，但基督教思想体系却将上帝与最后的

审判、与地狱联系在一起，这是不可容忍的。上帝被社会学地理解为最高审判官。因此，别尔嘉耶夫说：“永恒地狱的存在是对上帝存在的最有力的打击，是上帝不存在的最有力的依据。”^⑥上帝不期待人匍伏于膝前，不期待战战兢兢的奴隶。上帝期待于人的是创造性的和自由的答案。这一信念导致别尔嘉耶夫与正统思想的巨大分歧。实际上，这不仅仅涉及到上帝观念，其核心乃是人的形象。上帝观念仅仅是人的自由、创造的体现——唯有摆脱奴役生活、体验着自由、创造喜悦的人们，才可能与上帝同在。自由和创造，是上帝呈现的前提。我想，别尔嘉耶夫是试图用人格主义、人的解放来解决困扰过陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰的难题。他的解决思路，完全是俄罗斯式的。

末世论，是别尔嘉耶夫宗教哲学另一要点。在他论及历史、时间、创造等各方面问题时，也屡次使用这一术语。在正统基督教哲学家那里，末世论意识是与末日、死亡、最后审判等观念联系在一起的，是消极的、颓废的；因为它的结局是否定，故而，不存在对未来的乐观，那么，对现实也取伊璧鸠鲁式的态度。这也是俄罗斯宗教哲学家如B·索洛维约夫、K·列昂吉耶夫等所理解的末世论。既然人的末日仅仅是否定（死亡），那么，任何创造、建设和解放的努力，便均属无谓、徒劳；现实的追求便是可笑的。但是，别尔嘉耶夫的学说拒不接受这种末世论。他从H·费奥多罗夫的末世论学说里撷取了有关人的能动性和人战胜死亡的思想，扬弃了其中的消极颓丧情绪，形成了自己的末世论。在这里，存在着的仍就是人的使命问题，也就是说，以什么样的态度去看待人的问题。别尔嘉耶夫认为，人就其与上帝形象的相似，就注定要自由地生活，因此，奴役状态的现实是暂时的。关键是：怎样结束这种奴役状态？等待，这是正