

精神王国与恺撒王国

(俄) H 援 捌 尔 嘉 耶 夫

总摇序

摇摇哲学从其诞生伊始,便既是对世界本原的探究,也是对人生意义的形而上学沉思。尽管哲学也随历史发展而改变其外部形态,但它的许多根本问题却万古常新。不同时代和民族的哲学家往往思考共同的哲学问题。人的外在生命与内在精神理想的矛盾,这个哲学问题在两千年后的今天并未改变,甚至更加迫切了。因此,才有中国新儒家的“持守常道”,“返本开新”,也才有俄国宗教哲学家的在现代世界维护信仰,开启人的神性之维。

我们在此选编的这几位著名俄国宗教哲学家的代表作品，虽然具有不同的思想旨趣和叙述方式，但其精神关切是共同的：力图在强大的世俗文明之流中，寻求和确立人的“安身立命”之本。只不过俄国哲学家采取了“宗教哲学”的形式。这里，“宗教哲学”一词所指的不是通常所说的以宗教现象为理性哲学思考对象的宗教哲学（宗教哲学，宗教哲学），如黑格尔的宗教哲学，而是从某些宗教世界观原则出发来对人和世界进行哲学认识 and 解释的宗教哲学（宗教哲学，宗教哲学）。俄国宗教哲学是广义的基督教哲学。

俄国宗教哲学家之所以具有宗教信仰,并且利用基督教概念和形象来解决“生命的精神基础”(索洛维约夫语)这一哲学问题,是有其历史文化根源的。在俄罗斯的基督教东正教文化背景下,人的高尚性、超越性、精神价值,只能是与上帝观念相联系的。“人同神的关系,与神的联系,是人的本质的决定性特征。使人成为人的东西——人的人性因素,就是他的神人性。”(弗兰克语)这样,经过长期的历史过程,基督教观念和形象在某种意义上已经超出了教会范围,甚至超出了宗教界限,而成为一般文化和哲学的因素。

俄国宗教哲学家多受过良好的欧式教育,但他们是欧洲近代文明的反叛者。在中世纪基督教中,上帝观念曾被对象化为人之外的绝对权威,在现实方面反而成为人的桎梏,因此,当近代人文主义和启蒙运动冲破了这一桎梏之后,也就随之产生了对人的高尚性、超越性和精神价值的威胁,尼采学说(强力意志)和弗洛伊德主义(人是一团欲望)把这种威胁推向了极致。在这种情况下,俄国哲学家力图证明一种能赋予人生、历史和世界以内在根基和意义的精神实在,为此他们诉诸基督教概念和形象。但俄国宗教哲学不是向传统基督教的复归。它与教父哲学和经院哲学的不同在于,它也吸收了西方近代哲学的某些成分。俄国宗教哲学家也不是神学家,因为“纯粹神学家主要依据《圣经》和教会传统,是从信条出发的;而宗教哲学家的认识活动是从自己的宗教体验和信仰出发的”(别尔嘉耶夫语)。

在物质力量决定世界结构和社会关系的外部现实领域,这种宗教哲学,乃至一般哲学,总是显得软弱无力,甚至“百无一用”。从这种观点看,宗教哲学是脱离现实的。但俄国宗教哲学家以自己的方式关注着现实——人的心灵现实。他们以“从深处”、“从内向外”的眼光看待世界。在他们看来,人的外部生

命存在形式和社会组织形式的“本体论基础”,正是人的心灵。他们坚信,在人的世界上,不是“物质的秩序和关系”决定一切,相反,只有“心灵的秩序”,只有与神相通的“心灵秩序”,才是人的真理、自由和善本身的真正基础和源泉。“现在需要作出最大的精神努力,以便摆脱那控制了人类的无神无信的梦魇”(舍斯托夫语),这正是俄国哲学家所面临的现实。索洛维约夫的“万物统一”,舍斯托夫的“耶路撒冷”,别尔嘉耶夫的“精神”,弗兰克的“实在”,都是他们面对这种现实,对“物质秩序决定一切”的思想反抗,和对“心灵秩序”之终极本原的哲学揭示。而这些哲学努力又与“俄罗斯思想”的文化底蕴有着这样或那样的内在联系。

一般来说,“俄国宗教哲学”泛指 19—20 世纪从宗教世界观原则出发的俄国哲学家(从 19 世纪 50 年代的俄国斯拉夫派到 20 世纪俄国“宗教哲学复兴运动”的代表)所阐发的哲学思想。他们写下了大量有水平的哲学著作,在整个俄国哲学史上占有很重要的地位,在西方世界也有一定影响。有的俄国宗教哲学家还与 舍勒、马塞尔、马利坦、胡塞尔、海德格尔等现代西方哲学家有过直接思想交往。可以说,俄国宗教哲学也是世界哲学史的一个篇章。

俄国宗教哲学在苏联曾经长期受到批判。到了 20 年代末和 30 年代,这些宗教哲学家又成为俄罗斯哲学界乃至整个思想文化界广泛关注的对象。我国学界也曾长期对俄国宗教哲学知之甚少,只是近年来,才陆续出版了一些有关“俄罗斯思想”和俄罗斯白银时代思想文化的译著及丛书,涉及俄罗斯文化、宗教、社会思想等诸多方面。我们得到浙江人民出版社的大力支持,侧重于哲学方面,继翻译出版洛斯基的《俄国哲学史》之后,又选编了本套以专门宗教哲学为主的译丛。希望这些译作的出

源

精神王国与恺撒王国

版能够有助于我国读者对俄国宗教哲学的系统认识和深入理解。

当然,上述一切完全不是说,这种宗教哲学就代表了唯一真理。和任何一种哲学学说和流派一样,俄国宗教哲学自有在其文化背景和历史条件下的相对性和局限性。俄国也有同样具有思想价值的无神论哲学家。况且,俄国宗教哲学内部也远非观点一致,而是存在着许多分歧和争论。但这些思想观点都是对人与世界进行哲学认识和理解的一个角度,一种方式。每一个时代和民族都有自己探索真理的方式和走向真理的道路。那么,在这个开放的世界,俄国宗教哲学家对“心灵秩序”的哲学探究也许不仅有助于我们了解俄罗斯,而且能为我们进一步认识近现代西方文明和基督教文化,为我们民族的精神文化建设,提供一种新的思想参照。

“俄罗斯宗教哲学译丛”编委会

贰零零年 柒月 苑日

目 录

译者前言	员
摇摇——别尔嘉耶夫哲学简论	
精神王国与恺撒王国	员
摇摇认识论引论：为真理而斗争	猿
摇摇第一章摇摇人与上帝。精神性	苑
摇摇第二章摇摇人与宇宙。技术	圆
摇摇第三章摇摇人与社会。社会主义	猿
摇摇第四章摇摇人与恺撒。权力	源
摇摇第五章摇摇论价值等级。目的和手段	缘
摇摇第六章摇摇自由的矛盾	远
摇摇第七章摇摇公社性、集体主义与集议性	苑
摇摇第八章摇摇马克思主义的矛盾	愿
摇摇第九章摇摇人类的统一与民族主义	怨
摇摇第十章摇摇论永恒的人和新人	员
摇摇第十一章摇摇人的存在的悲剧与乌托邦。	
摇摇神秘主义的范围	员

我与客体世界 孤独与交往的哲学 页怨

摇摇第一章摇思索之一摇哲学家的悲剧与哲学的任务 页员

摇摇第二章摇思索之二摇主体与客体化 页圆

摇摇第三章摇思索之三摇我、孤独与社会 页远

摇摇第四章摇思索之四摇时间的病症。变化与永恒 页源

摇摇第五章摇思索之五摇个性、社会与交往 页缘

人、精神与现实 页远

摇摇——论别尔嘉耶夫存在主义式的哲学思考

后记 页怨

译者前言

——别尔嘉耶夫哲学简论

摇摇自 1917 年代末起,苏联,以及后来的俄罗斯,出版了大量以唯心主义,特别是宗教唯心主义为基本特点的哲学著作,A 援 援 霍米雅科夫、B 援 援 索洛维约夫、H 援 援 别尔嘉耶夫、H 援 援 别尔斯基、C 援 援 布尔加科夫等等一大批陌生的名字进入人们的眼帘,连陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰也穿上哲学家的外衣重新出现在人们的面前,一座丰富的思想宝库被展现出来。

在众多的俄罗斯哲学家中,别尔嘉耶夫是迄今为止影响最大的一位。他一生写有 10 多部著作,约 100 篇论文,被各国文化界视为俄罗斯哲学的主要代表,在欧洲、美洲,甚至亚洲和澳洲,都享有很高的知名度。

—

别尔嘉耶夫于 1876 年出身于基辅的一个贵族家庭,祖辈是沙皇军队中战功显赫的军人。在基辅大学读书期间,他接受了马克思主义,并因积极参加工人运动而被开除、逮捕、流放。尽管如此,他在哲学上从来都不是唯物主义者。哲学上对他影响最大的不是马克思,也不是费尔巴哈、黑格尔,而是康德、费希

特、尼采、克尔凯郭尔、易卜生、陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰。在 1894 年前后发表的最初的哲学著作中,他便表现出明显的唯心主义倾向。1895 年,别尔嘉耶夫移居圣彼得堡,参加了《新路》杂志的编辑工作,开始转向东正教。1896 年《创造的意义》一书出版,标志着他已经形成自己独特的宗教哲学思想。但他同时又对基督教作了随心所欲的哲学阐释,特别是对东正教教会,提出了严厉的批评,引来一片声讨。1900 年代末,别尔嘉耶夫开始运用存在主义的方法阐述自己的哲学思想,自称为存在主义者,然而又一再声称,他决不是海德格尔式的存在主义者,除了对人的尊重以外与克尔凯郭尔毫无共同之处。

别尔嘉耶夫的思想历程复杂而奇特。对于这一思想历程,俄罗斯学者普遍认为可以分为四个阶段:第一个阶段主要研究伦理学问题;第二个阶段转向了宗教神秘主义;第三个阶段关注历史问题;第四个阶段则以人格主义为主要特征。^① 其实,这一概括不尽合理。其中一、三两个阶段是就研究对象而言的,二、四两个阶段所说的则是其观点的基本特征。在第一个阶段,别尔嘉耶夫在思想上是一个唯心主义者,但这并不是他的思想发展的一个阶段。他本人曾明确地说:对他而言,“……唯心主义是一种过渡状态……其中没有任何创造的成分,不能停留在这种状态之中,它是不现实的,非宗教性的”^②。至于对历史问题的关注,这是别尔嘉耶夫毕生的兴趣,尽管他在 1923 年出版了《历史的意义》一书,但这只是他的宗教哲学的一个组成部分而已。实际上,别尔嘉耶夫的思想发展是很难用阶段来准确划分

① 见津科夫斯基《俄国哲学史》第 10 卷第 10 册,列宁格勒 1985 年俄文版,第 180 页。
1985 年出版的《19 世纪俄国哲学家》(Г. Г. Гусев 阿列克谢耶夫主编,莫斯科俄文版)肯定了津科夫斯基的说法。

② 别尔嘉耶夫:《哲学的、社会的、创作的体验》,圣彼得堡 1990 年版,第 36 页。

的。

从理论观点上看,别尔嘉耶夫的思想更为复杂。他在晚年曾写有《自我认识——哲学自传》(中文版译为《自我认识——思想自传》)一书,对自己一生的哲学历程作了回顾和总结。他在书中的不同地方分别用“存在主义”、“自由唯心主义”、“精神哲学”、“自由哲学”、“人格主义”、“个人哲学”、“宗教的人道主义”等概念概括自己的思想,各种说法五花八门,不一而足。也正因为这个原因,人们普遍认为他的思想多有矛盾之处,甚至有人把他的名字 БЕРДЯЕВ 改为 БРЕДЯЕВ,以借用 БРЕД 一词的“呓语、梦话”等含义说明他的思想之混乱、多变、矛盾。

但是,别尔嘉耶夫本人对此并不认同。他说:“我痛苦地指出人们对我理解得不好,对我的主要思想理解得不好,实质上是不了解我的中心思想,不能把我的思想的各个不同的方面联系起来,尽管我的思想是十分集中和完整的。”^①事实上,只要对别尔嘉耶夫的思想加以仔细梳理,不是把它作为前后相替的几个阶段来看,而是着眼于其各种观点的前后联系,我们就会发现他的这番话确实是有道理的。从这样的角度出发,我们会看到,在他的复杂的思想历程中实际上存在着一条主线,一个中心,以及一个能集中反映其基本思想的重要概念。

这一条主线,就是对人的关怀。他说:“我的一生的基本思想是关于人、关于人的形象以及人的创造性自由和创造性使命的思想。”^②他接受马克思主义是由于资本主义以及沙皇专制制度对人进行了严重的压制和摧残。他告别马克思主义则是因为他认为马克思主义为了“社会主义”、“无产阶级”这些抽象的观

① 别尔嘉耶夫:《哲学的、社会的、创作的体验》,圣彼得堡 1990年版,第 100页。

② 别尔嘉耶夫:《精神王国与恺撒王国》,莫斯科 1988年版,第 14页。

念而牺牲了现实的人的利益。他转向基督教是因为“上帝本身体现在个性之中,因为上帝训喻世人要确立个性的永恒意义,因为上帝承认个人具有无限的价值”^①。至于别尔嘉耶夫晚年自我标榜的存在主义和人格主义,人所共知,其基本特点就是把人的存在置于至高无上的地位。在他的一生中,不论涉及什么问题,也不论具体观点有怎样的变化,基本出发点始终是人,而且不是作为集体的人,而是个人,是一个个作为具体的主体的活生生的个人。他的全部思想都是围绕人的生活体验而发展和展开的。

在别尔嘉耶夫的哲学思想中,也即在他关于人的理论中,处于中心地位的,则是自由问题。他的哲学是自由哲学。他说:“我被人们称为自由哲学家,某个极为反动的主教说我是‘自由的囚徒’。我的确是热爱自由高于一切。我出自自由,自由是我的母亲。对我来说,自由是第一性的存在。我的哲学的特点首先在于,被我作为哲学的基础的,不是存在,而是自由。”^②他认为把毕生的事业建立在自由的基础之上,是他主要的成功之处。确如别尔嘉耶夫自己所说,他的几乎所有著作都与自由问题有关,或者说都集中在自由问题上。

别尔嘉耶夫把自由作为自己哲学思想的中心内容,但他所说的自由,主要是指人的创造性活动。他认为,创造是人的自由的集中体现。人们通常把自由理解为在善恶之间进行选择的自由,针对这一点,别尔嘉耶夫说:“对我而言,在任何时候自由都意味着某种与此完全不同的东西。自由是我的独立性和我的个性的内在决定性,是我的创造性力量,它不是对摆在我面前的善

① 别尔嘉耶夫：《论“新宗教意识”》，见《生活问题》杂志，1938年，第15页。

② 《自我认识——哲学自传》，俄文版，第 50—51 页。

与恶的选择,而是我对善和恶的创造。”^①他还说:“眼前的这个世界应当被创造性的自由的人所克服……创造由自由中产生。创造是秘密。创造的秘密就是自由的秘密。”^②别尔嘉耶夫强调,他所说的创造绝不是指一般的科学的和艺术的创造,这是一个形而上学问题,是人的根本使命所在,是基督教哲学的中心问题之一。别尔嘉耶夫本人十分重视首次全面阐述其创造理论的著作——《创造的意义》(写于 1918—1919 年,1955 年出版),在这本书里,他以“创造”概念为基础建构了自己独特的基督教宗教哲学理论。在他的理论中,上帝、人、个性、精神、自由、存在、历史,等等,都可以通过“创造”概念加以说明。

人、自由、创造,构成别尔嘉耶夫哲学的基本内容。这是一个有机的整体。人是别尔嘉耶夫哲学研究的基本对象;自由是他关于人的理论的中心问题,是他所揭示的人的本质特征;创造则是人的自由的集中体现,是人和历史的意义之所在。由于强调自由和创造,在他看来,人是存在主义式的主体,几乎整个外部世界都是对人的限制,人自身要存在和发展,就必须不断突破这种限制。三个概念,或者说三个问题,一个比一个深入,一个比一个具体,这是打开别尔嘉耶夫哲学奥秘的三把钥匙。

二

根据以上认识,让我们对他的哲学思想作一番简要的分析。

别尔嘉耶夫自称“自由哲学家”,特别强调创造活动的意义。他关于创造问题的思想最早在《创造的意义》一书中得到

① 《自我认识——哲学自传》,第 22 页。

② 别尔嘉耶夫:《创造的意义》,莫斯科 1955 年版,第 22 页。

阐述后,从 1940 年代末起又以人格主义、存在主义的方式加以丰富发展和重新论述,然而这些思想始终有一个鲜明的特点,这就是具有形而上学性。在别尔嘉耶夫的哲学中,创造问题是宗教哲学最重要的内容之一。他认为,《圣经》旧约中的各种教条主要是在讲人的原罪以及人和恶的斗争,新约的那些福音书则重在宣传耶稣基督对人的拯救,在拯救中使这一斗争得到继续与完成。这些无非是要使人回到上帝的怀抱,回到吃禁果之前创世之初的状态。这种对人的理解太消极了。实际上,人是上帝的造物,具有上帝的形象和上帝所赋予的创造能力,人在自己的各种活动中创造着新的存在,创造着甚至对上帝而言都是前所未有的世界。处在世界中心的不仅有上帝,而且有人。“人负有丰富神的生活的使命。因为具有绝对性的不只是上帝和上帝的东西,而且还有人和人的东西。”^①他高度肯定人的创造活动的意义,指出,人的创造活动是继旧约和新约之后的第三个启示。上帝七天创造了世界,但这一工作并没有结束,仍在第八天继续,只不过在第八天从事创造工作的不是上帝,而是人。上帝就存在于人、人的创造活动之中。人有责任从事创造活动,使世界完善,这一活动也使人与上帝接近,成为神人。上帝创造了世界,但他不是世界的管理者、统治者。人具有神的性质,被上帝赋予创造的能力,通过自己的活动使世界得到完善,也即积极参与上帝对世界的创造。

在别尔嘉耶夫的理论中,创造是其人类学也即神人论的主要组成部分。人在创造活动中使自身的神性得到发展,逐步获得与圣子耶稣一样的个性,走向人自身和整个历史的终点。

别尔嘉耶夫把人的自由提升到与上帝共同创造世界的神圣

^① 别尔嘉耶夫:《自由哲学。创造的意义》,莫斯科 1988 年版,第 140 页。

的创造活动的高度,使人的价值具有了神的性质。他的这一思想的提出是对基督教的重要改造,使基督教极大地人化了。与此同时,别尔嘉耶夫还从“创造”概念出发,对基督教,包括东正教在内,从教义到教会生活,提出了严厉的批评。他认为,现行基督教神学最大的问题是把上帝客体化了,也就是说,把世俗社会的社会关系搬到了上帝和人的关系之中,使上帝成为统治者。他说:“关于上帝的意识需要不断净化,首先需要净化的是奴性的社会构型说。上帝与人的关系一旦维系于社会生活,顷刻就会衍生为统治者与奴隶的关系,也即社会构型说所说的,上帝是统治者,人是奴隶。但上帝与人和世界的关系,不同于人的社会关系。上帝不是统治者,不施行统治,不握有权杖,不蕴含强力意志,不需要囚徒式的奴性膜拜。上帝是自由,是解放者,不是统治者。上帝给予的是自由感,而不是奴性。”^①他强调上帝具有人性,“人性是上帝的主要属性。上帝根本不是全能和全知,而是人性、自由、爱、牺牲”^②。为了强调上帝的人性,他不惜与无神论结盟:“上帝之绝对化的和专制的概念,激发了作为公正的反叛的无神论。无神论未必粗俗和邪恶,而崇高的、受难的无神论是对上帝的认识中的辩证因素,它负有积极的使命,把上帝的理念从社会构型说中净化出来,从人的客体化了的非人性中转向超越的层面。”^③基督教教会中严格的等级制度以及种种烦琐僵化的清规戒律,也招致了别尔嘉耶夫的强烈批评,因为它们都是对人的自由的限制。经过这样一番改造,基督教具有了鲜明的人的面貌,变得人道化了。别尔嘉耶夫一再称自己“信奉

① 《别尔嘉耶夫集》,上海远东出版社 1998 年版,第 154 页。

② 同上,第 154 页。

③ 同上,第 154 页。

的是自由与创造的宗教,而不是权威与传统的宗教”,自己的学说是“宗教的人道主义”,自己是“个人主义的基督教哲学家”。

别尔嘉耶夫认为,对人的创造性使命的强调同时也就是对上帝的维护。传统的基督教理论把上帝作为世界的惟一的创造者和最高主宰,别尔嘉耶夫认为这实际上是对上帝的极大贬低。因为世界上除了友爱、鲜花、幸福以外,还有各种各样的罪恶和痛苦,但是,“如果在上帝的潘多拉盒子中本来就装有全部的罪恶和苦难,装有战争和灾祸、鼠疫和霍乱,那么就不能信仰上帝,起来反对上帝就是正当的”^①。为了替上帝辩护,别尔嘉耶夫对上帝的职能作了限制。他提出,世界上的各种罪恶和痛苦,与种种美好的事物一样,都是人的创造活动的产物,根源在人的自由。但是,人的自由并不是上帝赋予人的,它来自上帝由以造人和整个世界的“~~世界~~” (无),与上帝无关,上帝本身也由“~~世界~~”中产生。这种“无”先于世界而存在,比万物更深刻,任何概念都不能用在它的身上。它既不是善,也不是恶,既不是存在,也不是非存在,它是人的自由的由来。由此也决定了人的创造活动既可以行善,也可以为恶,也即人既可以与上帝一致,也可以背离上帝。由此可知,人的善得之于上帝,人的恶则与上帝无关。

我们可以看到,在别尔嘉耶夫这里,人的自由、创造与基督教的上帝完全融为一体,二者相得益彰。自由和创造使上帝进入人之中,具有了人性,消除了与人的距离,变得可亲可敬;上帝以及基督教的有关教义则使人的创造变成神圣的事业,使人的价值得到提升,人的生命有了绝对的意义。

作为宗教哲学概念的创造和自由,是别尔嘉耶夫全部哲学

^① 《自我认识——哲学自传》,第 52 页。

思想的基石。在他看来,世界观的基础不是物理的东西与心理的东西的对立,而是精神与自然界的对立。精神是生命、自由、创造能动性、火热激情;自然界是一切对象性的东西、实体、多,是一切体现必然性、决定性、消极忍耐、麻木的东西。^①二者的对立是哲学中的基本问题。在这个基础上,别尔嘉耶夫对人与上帝、社会、自然界、文明、科学技术、自我、民族主义、财产、革命、集体主义、爱欲及美感的关系作了详细的考察,说明了这些属于“自然界”的东西通过必然性、决定性对人的自由的限制和对人的奴役,阐述了人如何通过自己的创造性活动突破这些限制,实现自己的价值。

精神与自然界的对立也是别尔嘉耶夫存在主义思想的基础。它强调精神与客体化世界的对立。这里所说的客体化世界是处于堕落中的、丧失了自由的精神,也是人的创造活动的产物。别尔嘉耶夫把客体化世界具体规定为:“客体对主体的异化,不可重复的个人因素、个性因素被共性、没有个性的普遍性所吞噬,必然性和来自外部的决定的统治,自由遭到压制和封闭,对大众世界和历史,对中间状态的人的适应,使独特性不复存在的对人及其意见的社会化。”^②自由高于存在。“‘我是生存着的’——重音应该落在‘我’上,而非‘生存着’上。‘我’,个性,比‘存在’更为本真……个性高于存在,这是人格主义的基石。”^③人的全部生命,人的存在的实质,就是精神与客体化世界的斗争。这种斗争就是人以自由创造活动对来自客体化世界的限制的抗争与突破,是建立在人的创造基础上的人

① 参见洛斯基:《俄国哲学史》,浙江人民出版社1988年版,第108页。

② 别尔嘉耶夫:《末日论形而上学》。转引自马斯林主编:《俄罗斯哲学辞典》,莫斯科1988年版,第158页。

③ 《别尔嘉耶夫集》,第158页。

与世界的共同发展。人的存在,而不是简单的“在”或“有”,其意义就在于此。

别尔嘉耶夫认为历史的意义也在这种抗争与突破之中。历史是由于人的堕落因而从永恒中产生出时间开始的,历史就是人通过自己的创造活动克服恶和客体化,复归永恒的过程。人的创造是向世界末日的接近,也即向历史的终点——神的王国的接近。历史的终结不是历史的中止,而是指在历史中出现了体现神的王国的具有终点意义的东西,例如古希腊的悲剧、达·芬奇的绘画、莎士比亚的戏剧、贝多芬的交响乐、托尔斯泰的小说、康德和黑格尔的哲学、陀思妥耶夫斯基与尼采的创造性痛苦和对自由以及社会真理的寻求。他坚决反对基督教的末日审判学说,认为这是在以地狱之苦恐吓和教育广大信徒,正是基督教客体化的表现。人具有神性,是神人的一部分,他不可能在永恒中受苦,而必将在创造中走向永生。

对自由和创造的弘扬膜拜在别尔嘉耶夫的哲学风格和表述方式上也表现得十分清楚。自由已经成为他的个性特点。他说:“回想我的全部生活,从它的第一步开始,我发现我从来不知道任何权威,一直没有感受权威的经验。我不知道家中的权威,不知道学校的权威,不知道我所从事的哲学中的权威,特别是不知道宗教生活的权威。……我经常从具有世界意义的思想中吸取营养,在智力上受到推动,非常感激我毕生都在阅读其作品的作家和思想家,感激那些与我亲近的人。但是,一切都要经过我的自由的审查,进入‘我’的深处并在这里被接受。任何智慧方面的影响都要得到我的自由的核准才能为我所接受,此外再无其他途径。”^①他还说:“任何硬塞给我的,以真理自居而未

^① 《自我认识——哲学自传》,第 240—241 页。