

Міністерство освіти і науки України
Державний вищий навчальний заклад
«Донецький національний технічний університет»



НООСФЕРА І ЦИВІЛІЗАЦІЯ

Всеукраїнський філософський журнал
Виходить один раз на рік
Видається з травня 2002 року.

Випуск 1 (15)

Донецьк - 2014

Друкується за рішенням Вченої ради державного вищого навчального закладу «Донецький національний технічний університет» (протокол № 6 від 20.06.2014 р.).

В журналі публікуються наукові статті з питань ноосферології, методології та філософії науки, історії філософії і науки, соціальної філософії, філософської антропології, філософії історії, філософії освіти, глобалістики, екології.

Журнал розраховано на наукових співробітників, докторантів і аспірантів, викладачів і студентів.

Засновник та видавець – ДВНЗ «Донецький національний технічний університет»

Редакційна колегія: чл.-кор. НАН України, д. техн. н., проф., ректор ДВНЗ «ДонНТУ» Мінаєв О.А.; (головний редактор); чл.-кор. Болгарської Академії наук, prof. DSc Проданов В. (Болгарія); чл.-кор. КАН, д. філос. н., проф. Муза Д.Є. (зам. головного редактора); к. філос. н., проф. Алексеєва Л.О. (зам. головного редактора); д. філос.н., проф. Лазарєв Ф.В. (Росія); д. філос. н., проф. Зеленков А.І. (Беларусь), д. філос.н., проф. Нікітин Л.М.; д. хім. н., проф. Таланов В.М. (Росія), д. філос. н., проф. Ємельянова Н.М.; д. пед. н., проф. Меджидова А.-Х. С. (Узбекистан); д. філос. н., проф. Узбек К.М.; д. філос. н., проф. Аляєв Г.Є. (Полтава); д. і. н., проф. Лепинський В.В.; к. філос. н., доц. Гіжа А.В.; к. філос. н., доц. Нечепоренко Т.Б.

Адреса редакційної колегії: Україна, 83001, м. Донецьк, вул. Артема, 58, ДВНЗ «ДонНТУ», 3-й учбовий корпус, кафедра філософії.
Тел.: (062) 305-39-18

Журнал зареєстрований в Державному комітеті інформаційної політики, телебачення та радіомовлення України. Свідоцтво КВ № 8136 від 17.11.03 р.

Журнал включено до Переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата філософських наук (Затверджено постановою президії ВАК України від 14.10.2009 р. № 1-05/4, надруковано в бюлетені ВАК України. – 2009. – № 11. – С.13).

ІНФОРМАЦІЯ ДЛЯ АВТОРІВ

1. Журнал "Ноосфера і цивілізація" входить до „Нового переліку наукових фахових видань” МОН України, де можуть публікуватися праці здобувачів наукових ступенів за спеціальністю «філософія». У зв'язку з цим редакційна колегія звертається до авторів з проханням дотримуватися змістовних вимог до оформлення статей (див. Постанову Президії ВАК України № 1-05/4 від 14.10.2009). У структурному плані статті повинні містити:

- постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;
- аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор;
- виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття;
- формулювання цілей статті (постановка завдання);
- виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

2. До публікації у журналі приймаються раніше не опубліковані наукові праці. За точність наведених у статтях наукових фактів, цифр та інших відомостей відповідають автори. Редколегія може не поділяти світоглядних переконань авторів.

3. Рукопис подається в електронному вигляді (українською або російською мовами). Обсяг рукопису повинен дорівнювати ½ друкованого аркушу (20 тис. знаків), включаючи малюнки, таблиці, список літератури. Файл має бути у форматі WORD for WINDOWS, адреса електронної пошти: saffilosofi@e-mail.ua

4. Текст рукопису повинен містити УДК; ініціали та прізвище автора (авторів); відомості про авторів (вчений ступінь, звання, посада, назва установи, країна – для іноземних авторів, електронна адреса); назву статті, анотації російською та українською мовами з ключовими словами (до 500 знаків), англійською мовою з ключовими словами (до 2 000 знаків), текст статті, список літератури. Подані до журналу статті аспірантів та здобувачів повинні супроводжуватися рекомендацією наукового керівника або іншого рецензента (доктора філософських наук).

5. Вимоги для оформлення тексту: всі поля по 20 мм; інтервал - 1,5; шрифт Times New Roman Сур, розмір 14, абзацний відступ - 10 мм. Малюнки і таблиці оформляються згідно з ДСТУ. Кожний малюнок повинен мати підпис, а таблиця - заголовок. Всі малюнки і таблиці мають бути послідовно пронумеровані арабськими цифрами.

6. Список літератури подається загальним списком у кінці рукопису в порядку посилань у тексті (а не в алфавітному порядку) мовою оригіналу. Бібліографічний список слід оформлювати відповідно до стандартів що діють ДСТУ ГОСТ 7.1:2006 і ДСТУ 3582-97.

7. У статтю можуть бути внесені зміни редакційного характеру без згоди авторів. Редакційна колегія залишає за собою право відхиляти неякісні матеріали без пояснення причин.

Зміст

АЛЕКСЕЕВА Л.А. ФЕНОМЕН ТЕХНИКИ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ Н.А. БЕРДЯЕВА.....	5
АЛЯЕВ Г.А. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ СРЕДО Н. БЕРДЯЕВА («ОСНОВЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ»: ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЕ РАЗЫ- СКАНИЯ).....	12
БОЛОТИНА Е.В. СМЫСЛОГЕНЕЗ ЛИЧНОСТИ И АНТРОПОДИЦЕЯ В ДИСКУРСЕ ИНФОРМАЦИОННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ.....	20
БУГАЙОВ В.І. ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ СИМВОЛІВ СХІДНОХРИСТІЯНСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ М. БЕРДЯЄВА, А БСЛОГО, П. ФЛОРЕНСЬКОГО, О. ЛОСЕВА ТА М. МАМАРДАШВІЛІ.....	27
ВОЛОСАТОВА М.А. ЭВОЛЮЦИЯ КОНЦЕПЦИЙ ТРУДА И СОБСТВЕННОСТИ В ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА.....	33
ГИЖА А.В. Н. БЕРДЯЕВ: САМОГИПНОЗ ИНТЕЛЛИГЕНТСКОГО ДИСКУРСА.....	40
ДАРЕНСКИЙ В.Ю. ФИЛОСОФИЯ ВОЙНЫ Н.А. БЕРДЯЕВА В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ.....	48
ДОЙЧИК М.В. ТВОРЧІСТЬ ЯК ВИЯВ ГІДНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ ЛЮДИНИ МИКОЛИ БЕРДЯЄВ.....	59
КАШУБА М. МИКОЛА БЕРДЯЄВ: ВИПРАВДАННЯ ЛЮДИНИ.....	64
МАСАЕВ М.В. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СМЫСЛА ИСТОРИИ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМ «ФИЛОСОФИИ КОСМОСА» Н.А. БЕРДЯЕВА И ДУХОВНО- ПРАВСТВЕННЫХ ЗАДАЧ РАЗВИТИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ.....	71
МУЗА Д.Е. ИДЕЯ КОММУНОТАРНОСТИ В ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА.....	75
СТОКАЛИЧ И.С. Н.А. БЕРДЯЕВ О ПРИРОДЕ «РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ».....	82
ФИЛИНА И.А. КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ В СЕНТЕНЦИЯХ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА.....	87
ФОМЕНКО М.В. МЕСТО ЭСХАТОЛОГИИ В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ ИСТОРИОСОФИИ.....	93
ШЕЛКОВАЯ Н.В. ЭРОТОЛОГИЯ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА.....	103
ЯХНО А.А. ДУАЛИЗМ И ПАРАДОКСАЛИЗМ В ПЕРСОНАЛИСТСКОЙ ИСТОРИОСОФИИ Н. БЕРДЯЕВА.....	108

УДК 001+167/168

Л.А. АЛЕКСЕЕВА (к. филос. н., проф.)

Донецкий национальный технический университет

ealekseev@gmail.com

ФЕНОМЕН ТЕХНИКИ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ Н.А. БЕРДЯЕВА

Статья посвящена представлению феномена техники в русской философии в лице Н.А. Бердяева. Особенности взгляда на технику, взятой в широком значении не только как машина, но и умение, выражаются в акцентировании в творчестве Бердяева персоналистически-антропологического ее аспекта как выражающего судьбоносный вызов человеку эпохи модерна. Основная опасность здесь коренится, по мнению Бердяева, в тенденциях дехристианизации и дегуманизации индивида. Вместе с тем, эта разрушительная направленность научно-технического прогресса не носит фатальный характер и может быть преодолена осмысленной и морально ориентированной активностью человека.

Ключевые слова: философия техники Н.А. Бердяева, дехристианизация, дегуманизация, творческая активность человека.

Николай Александрович Бердяев, русский религиозный философ, писатель, публицист, один из наиболее ярких и влиятельных мыслителей XX столетия, получивших европейскую и мировую известность, родился 6 (18) марта 1874 года в дворянско-аристократической семье в Киеве. Впоследствии знаменитый философ напишет: «По своему происхождению я принадлежу к миру аристократическому. Это, вероятно, не случайно наложило печать на мою духовную формацию. Мои родители принадлежали к «светскому» обществу, а не просто к дворянскому обществу. В доме у нас говорили главным образом по-французски. Родители мои имели большие аристократические связи, частью родственные, частью по службе моего отца в кавалергардском полку [1, с. 42-43].

Со стороны отца все предки Николая Бердяева были военные – генералы и георгиевские кавалеры. Дед Николая Александровича, М.Н. Бердяев, был атаманом Войска Донского. Прадед, генерал-аншеф Н.М. Бердяев, был новороссийским генерал-губернатором. Отец был кавалергардским офицером. Рано вышел в отставку, поселился в своем имении Обухове на берегу Днепра, но в Турецкую войну опять поступил на военную службу. Наряду с этим он известен как предводитель дворянства, в течение 25 лет был председателем Земельного банка Юго-Западного края. Николай Александрович высоко оценивал деловые и нравственные качества своего отца, когда писал, что у него не было никакой склонности делать карьеру. Отец даже отказался от чина, который ему полагался за то, «что более 25 лет он был почетным мировым судьей» [там же, с. 43].

Мать Николая Александровича, урожденная княжна Кудашева, была полуфранцуженка, получила французское воспитание, в ранней юности жила в Париже. Позже в автобиографии Бердяев напишет: «В сущности, мать всегда была больше француженка, чем русская» [там же].

Письма писала исключительно по-французски и так и не научилась писать грамотно по-русски. Будучи православной по рождению, она чувствовала себя более католичкой и всегда молилась по французскому молитвеннику своей матери [там же, с. 43-44].

Изучая женскую ветвь своей родословной по отцовской линии, Бердяев записал: «Интересно, что у меня была бабушка монахиня и прабабушка монахиня» [там же, с.44]. Он также обратил внимание на то, что мать его отца была в тайном постриге еще при жизни его деда. Она была близка к Киево-Печерской Лавре. Бабушка жила в старинной части Киева, которая мало подвергалась модернизации и называлась Печерск. В то время Печерск был не только монашеской обителью, но и военной крепостью, его атмосферу в зрелые го-

ды Бердяев охарактеризовал так: «Это смесь монашества и воинства» [там же]. Все детство и отрочество Бердяева было связано с другой частью Киева, которая называлась Липки. Это уже, по словам Бердяева, был мир несколько иной, чем Печерск, «мир дворянский и чиновничий, более тронутый современной цивилизацией...» [там же, с. 45]. Все эти ранние впечатления глубоко запали в детскую душу будущего философа и с большой любовью были воспроизведены в опыте его философской автобиографии.

Как видно, Бердяев хорошо знал свою родословную, очень любил своих родителей, заботился о них и, как признавался, саму мысль об их смерти переживал мучительно. Но при этом Бердяев не абсолютизировал свойство своей родовитости. Для него главными были не черты родового сходства, а достоинство человеческой личности, ее человечность. Я люблю лишь лица «не общее выражение». Он признавался: «... мне очень свойственна человечность» [там же, с. 42]. Николай Александрович Бердяев не кичился своим аристократическим происхождением и, как писал сам, испытывал острую нелюбовь к безличному родовому и семейному началу как таковому, противопоставляя ему начало личное. «Для Бердяева личность – абсолютная ценность, всеобъемлющее духовное единство, воплощенное в человеке. Загадка личности, неповторимости, интимности настроения, сокровенной глубины каждого человека не выводимая ни из природы, ни из происхождения, ни из воспитания – для Бердяева есть величайшая божественная тайна» [2, с. 10].

И все-таки, как отмечал один из авторов, хотя сам Бердяев давно отошел от родовых традиций, многие черты его личности можно объяснить, вспоминая «о рыцарской крови и дворянской чести» [3, с. 573].

Вернемся к вопросу о формировании личности самого Николая Александровича. Согласно семейной традиции Николай Бердяев первоначально воспитывался в Кадетском, а затем и в Пажемском корпусе. Как затем отмечал он в автобиографии: «Я с детства был зачислен в пажи за заслуги предков» [1, с. 43]. Но, вопреки воле родителей, будущий философ отказался от открывающейся перед ним блестящей военной карьеры. Свое решение он объяснял так: «Я не любил корпуса, не любил военщины, все мне было не мило» [там же, с.52]. И далее: «Во мне необычно рано пробудился интерес к философским проблемам, и я сознал свое философское призвание еще мальчиком» [там же, с.52].

В 1894 году Николай Бердяев поступил на естественный, а затем и юридический факультет университета св. Владимира, где под руководством философа и психолога Г.И. Челпанова стал систематически заниматься философией. В это же время он увлекся марксизмом, занялся его пропагандой. За участие в социалистическом движении (Н.О. Лосский) Бердяев был исключен из университета, осужден, и в 1898 г сослан на три года в Вологду, «благодаря чему, - как писал В.В. Зеньковский, - его университетское образование оборвалось навсегда» [4, с. 60]. Но это, как подчеркивал тот же автор, не помешало Бердяеву стать на редкость образованным человеком. Николай Александрович, если можно так выразиться, сам себя образовал. Его отличало редчайшее литературное и философское дарование, что во многом определило богатство и разносторонность его творческих интересов, философских исследований. Широкий ум, огромная эрудиция Бердяева дополнялись его ярко выраженной публицистической одаренностью, что также удачно подмечено Зеньковским: «Особой чертой творчества Бердяева, - отмечает он, - является то, что в нем чрезвычайно сильна стихия публицистики» [там же, с. 62]. Он же указывает, что публицистика у Бердяева имеет характер философский, так как всегда связана с большими проблемами жизни [там же]. Далее Зеньковский отмечает, что элементы публицистики очень тесно сплетаются у Бердяева с проповедью, с устремлением к будущему, с тем, что сам Бердяев в себе называл «профетическим». Но это, по мнению Зеньковского, не пророчество в точном смысле слова. В проповеди Бердяева всегда есть элемент поучительства, элемент «дидактический». «Бердяев всегда учит, наставляет, обличает и зовет, всегда в нем выступает моралист» [там же]. Все поучения Бердяева имеют философский характер, так как его философия ориентирует на тесную связь с жизнью, на жизнепонимание, на уяснение смысла жизненных вопросов. Философия не должна скитаться вдали от жизни, «философ должен ос-

мысливать жизнь в ее глубине и сердцевине» (М.М. Рубинштейн). Именно это и должно выражаться в идее учительства, что и нашло свое развитие в духовном творчестве философа, моралиста и публициста Н.А. Бердяева [5, с. 61-72].

В вологодской ссылке Н.А. Бердяев активно занимался самообразованием, приобрел опыт общения со многими незаурядными людьми. Среди них - философ А.А. Богданов (Малиновский), будущий государственный деятель и литератор А.В. Луначарский, Б.В. Савинков, один из лидеров партии эсеров, литератор и др.

В Вологде Бердяев подготовил немало рефератов, которые активно обсуждались в среде ссыльных интеллигентов, благодаря этому он стал особенно популярным. Здесь в ссылке Бердяев под влиянием П. Струве написал свою первую (еще марксистскую) книгу «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии», в которой критиковал народническую философию Н.К. Михайловского.

После возвращения из ссылки молодой философ был уже хорошо известен в Москве и Петербурге. Он участвует в знаменитых сборниках «Проблемы идеализма», «Вехи» и др. Одна за другой стали появляться его книги и статьи. В их числе все известные: «Философия свободы» (1911), «Смысл творчества (Опыт оправдания человека)» (1916), сборник статей «Судьба России» (1918) и др.

В 1918-1922 годах Николай Александрович Бердяев – профессор Московского университета; один из основателей и активных участников Вольной Академии духовной культуры. Оказавшись в вынужденной эмиграции в Германии, а затем и во Франции, Бердяев много и плодотворно трудился. Он стал самым известным русским философом в мире, его книги переведены на все основные языки Европы. Бердяев прошел сложную эволюцию взглядов – от увлечения марксизмом до религиозной философии. Он является автором 43 книг и около 500 статей [6, с. 40].

Книги и статьи Бердяева посвящены важнейшим антропологическим темам. В их числе – «Человек и Бог», «Человек и космос», «Человек и общество», «Человек и власть», «Человеческая личность и сверхчеловеческие ценности» и др. В них раскрывались главные аспекты его антропологической, персоналистической, экзистенциальной философии. В этом ряду совсем не случайно оказалась и тема «человек и машина». Первая попытка ее освещения была предпринята Бердяевым в 1915 г. в статье «Дух и машина» (газета «Биржевые ведомости»). Эта статья была направлена против проявившихся в начале первой мировой войны «неославянофильских иллюзий о превосходстве силы русского национального духа над бездушной мощью германского техницизма» [там же, с. 146]. Бердяев призывает быть реалистами, «отвлечься от славянофильского и народнического утопизма и мужественно перейти к сложному развитию и к машине» [там же].

В начале 20-х годов Бердяев возвращается к теме «человек и машина». В книге «Смысл истории» (1923) он пишет главу «Вхождение машины», в которой тема техники рассматривается в историософском аспекте. Бердяев рассуждает о поворотном значении техники в судьбе человека. Он пророчески заявил о том, что с техникой связана «величайшая революция, какую только знала история – кризис рода человеческого», суть же кризиса в том, что машина «не только по видимости покоряет человеку природные стихии, но она покоряет и самого человека, она не только в чем-то освобождает, но и по-новому поработывает его» [там же, с. 146].

Бердяев приходит к следующему заключению: с появлением машины наступает конец традиционного гуманизма и его ценностей. Машина страшная сила, которая разрушает природу человека «Она подвергает человека процессу расчленения, разделения, в силу которого человек как бы перестает быть природным существом, каким он был ранее» [там же]. Машина поражает прежде всего эмоциональную жизнь, разлагает целостные человеческие чувства.

В 1933 году в русском зарубежном журнале «Путь» Бердяев публикует основную статью по этой проблеме, которая так и называется «Человек и машина». Этой статье сам он придавал большое значение и впоследствии шесть раз публиковал ее в сборниках своих

трудов в зарубежных изданиях на иностранных языках [7, с. 249-250]. В этой работе, как отметил современный философ, Бердяев в сжатом виде, по чрезвычайно глубоко и содержательно намечает основные проблемы философии техники буквально в преддверии научно-технической революции [там же, с. 258]. Нелишне напомнить, что сам Бердяев во многом предвидел научно-техническую революцию, ее формы и последствия.

В начале своей статьи «Человек и машина» Н.А. Бердяев заявил, «что вопрос о технике стал вопросом о судьбе человека и судьбе культуры» [8, с. 147]. Начало XX века – это время бурного развития науки и техники, что вызвало глубокие изменения во всех сферах общественной жизни. В духовной сфере, по выражению Бердяева, произошло ослабление «не только старой религиозной веры, но и гуманистической веры XIX века» [там же, с. 147]. Наступило время не только дехристианизации, но дегуманизации общественной жизни. В этих условиях единственно сильной верой современного цивилизованного человека остается вера в технику, в ее мощь и бесконечное развитие. Тема эта тревожная для христианского сознания до конца еще не осмыслена. Отмечая это, Бердяев анализирует два подхода в отношении к технике, которые обнаружились в христианской среде. Большинство христиан считает технику религиозно нейтральной. Техника есть дело инженеров. Техника умножает блага жизни, которыми пользуются все. Но она не затрагивает никакой духовной проблемы. Другой подход в отношении к технике демонстрирует христианское меньшинство, оно переживает технику апокалиптически, испытывает страх перед ее возрастающей мощью над человеческой жизнью и готово легко объяснить ее торжеством духа антихриста. Бердяев заключает: Это есть ленивое решение вопроса. В основании его лежит эффект страха [там же, с. 148]. Впрочем, и первое решение вопроса в смысле нейтральности техники он также характеризует как ленивое, «оно просто не видит проблемы» [там же].

Сам Н.А. Бердяев увидел в этой теме глубоко жизненную, философскую проблему, которой, как уже не раз отмечалось, он постоянно занимался, начиная с 1915 года, когда на эту тему была опубликованная его первая статья «Дух и машина» и до самой смерти в 1948 году. Бердяев особое внимание уделял становлению философии техники, целью которой, по его мнению, должно стать осмысление техники как проблемы духовной, проясняющей судьбу человека в обществе и космосе.

Формирование философии техники Бердяев начинает с прояснения (определения) самого понятия «техника», содержание которого он значительно расширяет по сравнению с традиционным. Техника для Бердяева не только машина. Он пишет: «Технику можно понимать и в более широком и в более узком смысле. *Techne* значит и индустрия, и искусство. *Techna* значит фабриковать, создавать с искусством. Мы говорим не только о технике экономической, промышленной, военной, технике, связанной с передвижением и комфортом жизни, но и о технике мышления, стихосложения, живописи, танца, права, даже о технике духовной жизни, мистического пути. Так, например, йога есть своеобразная духовная техника. Техника повсюду учит достигать наибольшего результата при наименьшей трате сил» [там же, с. 148].

В первой половине XX века философию техники в России наряду с Николаем Александровичем Бердяевым (1874-1948) развивал Петр Климентьевич Энгельмейер (1855 - 1939), инженер – механик, преподаватель Императорского Московского технического университета. Энгельмейер в определенном смысле был предшественником Бердяева. Его имя и труды пережили долгие годы забвения и возрождения. Но и теперь, когда проблемы современной философии техники значительно расширились и обострились, творчество Энгельмейера, пришедшего в философию техники от самой техники, вызывает неподдельный интерес. Его книги – «Теория творчества» (1910), «Философия техники» (в 4-х выпусках) (1912-1913 гг.), доклад на IV Международном философском конгрессе в Болонье (1911) имели большой резонанс в Европе. Энгельмейер, размышляя о роли техники в человеческой жизни, дал свое достаточно широкое определение понятия «техника».

В философском смысле под техникой мы понимаем любое целенаправленное воздействие на материю, это любое умение, ремесла, искусства вообще. По его мнению, к тех-

нике, помимо орудий труда, сооружений, средств связи и т.д. следует отнести также язык, письменность, медицину, педагогику, мастерство администратора, актера, музыканта и др. [там же, с. 634]. Такое разнообразие элементов, включенное в понятие «техника», наверняка импонировало бы Бердяеву и, конечно, представителям современной философии техники.

Необходимость разработки философии техники Энгельмейер объясняет, прежде всего, тем, что современная цивилизация стала «насквозь технической».

Поэтому философия, если она не хочет потерять связь с жизнью, должна приняться за изучение технического фактора культуры [там же, с. 634]. Рассматривая технику как явление культуры, Энгельмейер пытался направить траекторию ее будущего развития, облагородить технику.

Понятие техники оставалось в фокусе внимания и на последующих этапах развития философии техники. Общественное признание философия техники получила в 60-70 гг. XX столетия. Наиболее острой проблемой философии техники в этот период является определение понятий техники и искусственного. Увеличивающееся многообразие форм рациональной человеческой деятельности порождает различные виды техники и соответствующее разнообразие методологических подходов в их осмыслении. В результате определений «техники» появляется великое множество, но в этом многообразии сохраняются и получают развитие основные (традиционные) типы, ранее описанные Бердяевым. В настоящее время в краткой обобщенной форме их характеризуют следующим образом: (сошлемся на публикацию кафедры философии гуманитарных факультетов МГУ). В узком смысле техника – совокупность конкретных материальных артефактов, созданных в результате целенаправленной рациональной деятельности человека. В широком – совокупность рационально выработанных методов, обладающих безусловной эффективностью (для данной степени развития) в любой области человеческой деятельности (Ж. Эллюль). В этом случае сама рациональная деятельность является «техникой» (техника живописи, техника чтения, техника игры на пианино и т.п.).

Понятие «искусственное», альтернативное природному, естественному, шире понятия «техника», так как она включает весь класс объектов, созданных человеком, артефактов, в том числе и таких, которые возникли в результате спонтанной, непродуманной, бессознательной деятельности. Обобщая, можно сказать, что мир искусственного создается деятельностью человека, причем, сама деятельность является его частью [9, с. 414].

Осмысливая такой судьбоносный вопрос как соотношение техники и культуры, Н.А. Бердяев раскрывает диалектику процесса их связи и характеризует ее как единство противоположностей. Бердяев фиксирует: «Мы стоим перед основным парадоксом: Без техники невозможна культура, с нею связано возникновение культуры и окончательная победа техники, вступление мира в техническую эпоху влечет культуру к гибели. В культуре всегда есть два элемента – элемент технический и элемент природно-органический. И окончательная победа элемента технического над элементом природно-органическим означает перерождение культуры во что-то иное, на культуру уже не похожее [8, с. 149]. Комментируя «возврат к природе» как вечный мотив истории культуры, Бердяев отмечает, что «в нем чувствуется страх гибели культуры от власти техники, гибели целостной человеческой природы» [там же]. Природа в понимании Бердяева – это предпочитаемое и желаемое благо для человека и человеческой жизни.

Не случайно так подробно Бердяев анализирует основные стадии развития истории человечества и соответствующие им типы жизни. Это природно-органическая стадия, культурная и технико-машинная. Этому соответствует, в понимании Бердяева, различное отношение духа к природе – погруженность духа в природу, выделение духа из природы и образование особой сферы духовности, активное овладение духом природы, господство над ней [там же]. Если произойдет полная победа техники, то исчезнет природно-органический пласт культуры. А это уже не что иное как исчезновение культуры или, во всяком случае, ее перерождение. Бердяев напоминает, что в культуру обязательно входит природное начало: цветы, тенистые парки, реки и озера, породистые собаки, лошади, птицы. Исчезновение

всего этого, переход от органической жизни к организованной жизни, от растительности к конструктивности и будет означать гибель культуры, господство чисто рационального, бездушного мира, где человек может превратиться в автомат. Но, как убеждает Бердяев, сам дух человека, создающий технику, не может быть технизирован и рационализирован полностью, в нем всегда остается иррациональное начало. Человек пытается избавиться от новой технико-машинной зависимости. Ведь его психофизический организм сложился в старом природном мире, к которому он и приспособлен. Это было растительно-животное приспособление. Человек жил прислоненным к земле. Человек не приспособлен к новой, искусственно созданной, технической среде обитания. Еще неизвестно, в состоянии ли будет человек дышать в новой электрической и радиоактивной атмосфере. «Мы не знаем, - пишет Бердяев, - насколько разрушительна для человека та атмосфера, которая порождена его собственными открытиями и изобретениями» [там же, с. 151].

Не исключено, что эта атмосфера губительна и опасна. Бердяев обращает внимание на то, что изобретательность человека в орудиях разрушения намного превышает изобретательность в технике медицинской, целительной. Легче оказалось изобрести удушливые газы, которыми можно истребить миллионы людей, чем открыть средства и способы лечения опасных болезней. «Организм человека оказывается беззащитным перед собственными изобретениями человека [там же, с. 151 - 152].

Заключая, подчеркнем главное. Задолго до атомной бомбардировки Хиросимы и Чернобыльской катастрофы, Бердяев удивительно прозорливо прогнозирует необходимость защиты человека от истребления природной среды, тотального наступления техники. Его характеристика сущности культуры и в наше время сохраняет свое познавательное и эвристическое значение.

Машина имеет огромное не только социологическое, но и космологическое значение, полагает Бердяев, и ставит с необычайной остротой проблему судьбы человека в обществе и космосе. Однако в философии техники еще не осмыслена машина и техника как проблема духовная, как судьба человека. Христианство, с которым связана судьба человека, оказавшись перед новым миром, еще не осознало своего нового положения.

В мире, который все больше дехристианизируется и дегуманизируется, и человек отлучается от Вечности, ставится вопрос: быть или не быть человеку. Вся острота вопроса определяется чудовищной властью техники [там же, с. 160]. Замечательная попытка разрешить этот вопрос, по словам Бердяева, принадлежит гениальному христианскому мыслителю Н. Федорову, автору «Философии общего дела». Бердяев отмечал, что для Федорова, как и для основоположников марксистской философии, философия не должна познавать мир, а должна создавать и осуществлять проекты его переустройства. Человек, по мнению Федорова, призван активно овладевать стихийными силами природы и «регулировать, упорядочивать не только социальную, но и космическую жизнь» [там же, с. 160]. В контексте своей «философии общего дела» Федоров развивал две идеи – братское единение людей и борьба со смертью. Главное зло, совершенное слепой природой по отношению к человеку, он видел в смерти, и потому одна из важнейших задач состояла в том, чтобы победить смерть. При этом речь идет не только о достижении бессмертия ныне живущих, но и о «воскрешении отцов», т.е. всех умерших людей. Бердяев отмечает, что Федоров, как православный христианин, находит и христианское обоснование своего «общего дела». Но при этом важно и то, что Федоров верил в науку и технику, по словам Бердяева – «необычайно верил». Федоров верил в чудеса техники и призывал к их свершению [там же].

Для реализации своего проекта по воскрешению умерших Федоров пытается опираться на возможности науки. Он размышлял о необходимости каким-то образом использовать все атомы и молекулы, из которых состояли их тела. С другой стороны, воскрешение мыслилось им как восстановление предков по той наследственной информации, которую человек передал своим потомкам: сын воскресит отца как бы «из себя», отец – своего отца и т.д., вплоть до первочеловека. Федоров и сам понимал всю невероятность и практическую невозможность решения такой задачи. Но невероятное не значит бесполезное. Тем более

что человек – это не только плоть, но и дух. А здесь воскрешение, возрождение всегда необходимо и возможно.

Федоров отстаивал идею активности человека. Апокалипсическое завершение исторических судеб человека и мира, по его мнению, «детерминистически и фаталистически» [там же]. Апокалипсическое завершение истории Федоров считает лишь одним из вариантов, причем худшим, «его может избежать просветленное человечество». Федоров утверждает: «Человек свободен и призван к активности, конец зависит от него. Апокалипсические пророчества условны» [там же].

Бердяев усматривает заслугу Федорова и в том, что он продолжает анализировать и утверждать идею активности человека в области техники как определяющего фактора становления капиталистического общества. «Бесспорно, если техника создает капитализм, то она же может способствовать преодолению капитализма в направлении к созданию много более справедливого социального строя. Она может стать могущественным орудием в решении социального вопроса» [там же].

Человеку отводится приоритетная роль в решении этого вопроса: «...Человек должен организовать общество и мир. и организация эта будет зависеть от того, каков человек, какого он духа. И человек борется здесь не только как индивидуальное существо, но и как социальное существо, имеющее социальное призвание» [там же].

Размышляя далее, Бердяев фиксирует не менее важное, предостерегает от опасности односторонней оценки техники: «Очень часто в нашу эпоху люди, раненые машинизмом, говорят, что машина калечит человека, что машина во всем виновата... Ответственна совсем не машина, которая есть создание самого человека... Не машина виновата, а человек виновен в страшной власти машинизма. Не машина обездушила. А человек обездушился. Проблема должна быть перенесена извне вовнутрь... Машина должна быть орудием в руках человека в его победе над властью стихийной природы, но для этого человек должен быть духовным существом» [там же].

Все рассмотренные нами вопросы, как считает Бердяев, приводят в итоге к религиозной и философской проблеме человека.

Литература

1. Бердяев Н.А. Самопознание. Русская идея: [Сборник] / Николай Бердяев: [Сост., предисл., прим. П. Рябова]. – М. : Эксмо, 2009. – 704с.
2. Рябов П.. Николай Бердяев – бунтарь и вольнодумец / П. Рябов // Бердяев Н.А. Самопознание. Русская идея: [Сборник]. Николай Бердяев [Сост., предисл., прим. П. Рябова]. – М. : Эксмо, 2009. – С. 9 - 32.
3. Мусский И.А. Сто великих мыслителей / И.А. Мусский. – М. : Вече, 2000. – 688 с.
4. Зеньковский В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. – Л. : ЭГО, 1999 – Т.1. часть 2. – 202 с.
5. Рубинштейн М.М. Жизнепонимание – центральная задача философии / М.М. Рубинштейн // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / Сост. П.В. Алексеев. – М. : Политиздат, 1990 – 528 с.
6. Барабанов Е.В. Предисловие к публикации (статьи Н.А. Бердяева «Человек и машина» / Е.В. Барабанов // Вопросы философии. – 1989. - № 2. – С. 143-147.
7. Новиков А.И. История русской философии X – XX веков / А.И. Новиков. – СПб. : Издательство «Лань», 1998. – 320с.
8. Бердяев Н.А. Человек и машина (проблема социологии и метафизики техники) / Н.А. Бердяев // Вопросы философии. – 1989. - № 2. – С. 147-162.
9. Философия техники // Краткий философский словарь / А.П. Алексеев, Г.Г. Васильев [и др.], под ред. А.П. Алексеева. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : ТК Велби; Проспект, 2010. – 496 с.

10. Баландин Р.К. Кто есть кто в мире науки и техники / Р.К. Баландин. – М.: Вече, 2012. – 384 с.
11. Гриненко Г.В. История философии: учебник для бакалавров / Г.В. Гриненко. – М.: Издательство Юрайт, 2012. – 687 с.

Л.О. Алексеева (Донецкий национальный технический университет). *Феномен техники в интерпретации М.О. Бердяева.*

Стаття присвячена презентації феномену техніки в російській філософії в особі Н.А. Бердяєва. Особливості погляду на техніку, взятої у широкому значенні не тільки як машина, а й уміння, виражаються в акцентуванні у творчості Бердяєва персоналістических-антропологічного її аспекту як виражає судьбоносний виклик людині століття епохи модерну. Основна небезпека тут корениться, на думку Бердяєва, в тенденціях дехристиянізації і дегуманізації індивіда. Разом з тим, ця руйнівна спрямованість науково-технічного прогресу не носить фатальний характер і може бути подолана осмисленою і морально орієнтованою активністю людини.

Ключові слова: *філософія техніки Н.А. Бердяєва, дехристиянізація, дегуманізація, творча активність людини.*

L.A. Alekseeva (Donetsk National Technical University). *The Phenomenon of Technique in interpretation of N.A. Berdyaev.*

The article is devoted to presentation of the phenomenon of technique in Russian philosophy in the person of N.A. Berdyaev. To the feature of look to the technique, taken in a wide value not only as a machine but also ability, expressed in accenting in work of N.A. Berdyaev personality and antropological of her aspect as expressing the fating call of man epoch of modern. A basic danger is here founded, in opinion of Nicolai Berdyaev, in tendentions dechristianization and dehumanization of individual. Hence the task - understand the machinery and equipment as a problem of the moral order, as a problem of human destiny At the same time, this destructive orientation of scientific and technical progress does not carry fatal character and can be overcome by intelligent and morally oriented activity of man. The idea of human activity as the subject of modern history depends on the reorientation (subordination) technology morally normative regulation.

Key words: *philosophy of technique of N.A. Berdyaev, dechristianization, dehumanization, creative activity.*

УДК 1(091) Бердяев: 140

Г.Е. АЛЯЕВ (д-р филос. наук, проф.)

Полтавский национальный технический университет

имени Юрия Кондратюка

gealyaev@mail.ru

**РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ CРЕДО Н. БЕРДЯЕВА
(«ОСНОВЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ»:
ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЕ РАЗЫСКАНИЯ)**

В статье представляется малоизвестный текст Николая Бердяева «Основы религиозной философии», впервые опубликованный в 2007 г., – уточняется время и обстоятельства его написания, даётся характеристика его стиля и основных идейных конструкций в связи с общей эволюцией мирозерцания русского философа.

Ключевые слова: *философское источниковедение, религиозная философия, персонализм, свобода, творчество, Н. Бердяев.*

Творческое наследие Николая Бердяева продолжает возвращаться к заинтересованному читателю. Среди текстов, открытых в последние годы, стоит отметить очерк «Основы религиозной философии», впервые опубликованный в 2007 году в Вестнике РХД. По словам издателей, этот очерк, датируемый приблизительно 1930-ми годами, представляет собой «блестящий синтез бердяевских идей» [2, с. 169, прим.]. Действительно, мы имеем здесь в достаточно сжатом виде (хотя и с присущими бердяевскому стилю повторениями) каркас его мировосприятия – своеобразное религиозно-философское *credo*.

Текст состоит из пяти озаглавленных частей: 1. Познание; 2. Вера; 3. Свобода; 4. Человек; 5. Творчество. Несмотря на то, что, по свидетельству издателей, очерк взят из архива издательства («ИМКА-Пресс»), где сохранился в трёх копиях, одна из которых – машинописная, из чего можно было бы заключить о его завершенности, читателя не оставляет впечатление как раз его незаконченности. Если следовать логике бердяевского философствования, не хватает, по крайней мере, ещё одного пункта – «История», и фактическое окончание текста, где как раз и ставится вопрос «о религиозном смысле истории» (да ещё и подчёркивается, что «христианская философия есть прежде всего и больше всего историософия» [2, с. 194]), косвенно подтверждает это допущение.

Сегодня, однако, мы можем более точно идентифицировать как происхождение и время создания, та и изначальную структуру этого текста. В этом нам поможет переписка Н. Бердяева (из парижского Кламара) и С. Франка (из Берлина), выдержки из которой недавно были опубликованы саратовским исследователем А. Гапоненковым [5].

Где-то в конце 1925 – начале 1926 года в кругах Русского научного института в Берлине родилась идея подготовить серию сборников о русских мыслителях на немецком языке. Можно предположить с почти полной определённой, что инициатором этой идеи был Семён Франк; он же, как о том свидетельствуют его письма предполагаемым авторам, в том числе Бердяеву, активно её реализовывал. Франк к тому времени уже несколько раз выступал в отделениях немецкого Кантовского общества со своим докладом «Русское мировоззрение» (делая вывод: «Немцы страстно интересуются Россией и те круги, с которыми я имел дело, – именно духовными проблемами русской мысли» (Франк – Бердяеву, 5 янв. 1926 г. [5])); в эти же годы он пишет ряд немецкоязычных статей о русской философии в целом и об отдельных мыслителях, а также в начале 30-х годов будет читать курс лекций по истории русской мысли в Берлинском университете. Задача донесения до западного – в частности, немецкого – сознания непредвзятых представлений о русской философии и культуре воспринималась Франком, таким образом, как первоочередная (и даже более важная, чем духовное воспитание русской эмигрантской молодёжи, в которой он постепенно разочаровывался).

Впервые Франк обращается к Бердяеву в письме от 5 января 1926 г. с предложением принять участие в проекте «Russische Denker», и прежде всего – в первом выпуске «Moderne russische Denker in Selbstdarstellungen», который должен был быть составлен из своеобразных самопрезентаций ведущих современных русских мыслителей (предполагались также выпуски, посвящённые классике русской мысли и осмыслению проблем духовной жизни в русской литературе – «Klassische russische Denker» и «Probleme des geistigen Lebens in der russische Literatur»). Включая в круг этих современных философов Бердяева, Булгакова, Шестова, Лосского, Карсавина и себя, Франк конкретно очерчивает задачу: «Каждый автор должен сам изложить, в форме и под заглавием, которые он сам найдет наиболее подходящими, центральную идею своего философского творчества в статье размером примерно в 1 ½ листа» (Франк – Бердяеву, 5 янв. 1926 г. [5]). Первоначальный срок давался месяц, и статьи можно было писать на русском языке – «мы здесь переведём», замечает Франк. Известно аналогичное письмо Франка С. Булгакову, тоже от 5 января 1926 г. [см.: 4, с. 231–232].

В своём ответе Бердяев, конечно, соглашаясь, но испрашивая сроком два месяца, пишет о том, что у него, собственно, уже «есть изложение основ моего мирозерцания, которое мне было предложено сделать несколько лет тому назад, но не было использовано».

Этот текст, по словам Бердяева, составлен по следующему плану: «1) Движущие мотивы мирозерцания. 2) Познание. 3) Религия. 4) Свобода. 5) Человек. 6) Творчество. 7) История. 8) Кризис культуры», – однако при этом «занимает 2 ½ листа», а потому требует сокращения и переработки (Бердяев – Франку, 11 янв. 1926 г. [5]).

Таким образом, сравнив приведённый Бердяевым в этом письме план с указанным выше планом «Основ религиозной философии», можно констатировать, что последний текст в основном был написан не в 1930-х годах, как предположили публикаторы в Вестнике РХД, а где-то в начале 1920-х годов, возможно – ещё в России, причём первоначально текст имел не 5, а 8 подразделов, с очевидностью более полно отражая совокупность основных идей философа.

Что было дальше? Франк, конечно, принял двухмесячный срок, а также некоторое увеличение размера – до 2 листов, но всё-таки просил сократить (см.: Франк – Бердяеву, 15 янв. 1926 г. [5]). Бердяев практически уложился в отведенное время – 25 марта 1926 г. он пишет Франку: «Посылаю Вам рукопись для Вашего сборника, который должен на немецком яз<ыке> представить русскую философию. Назвал "Основы религиозной философии". Но вот о чем я хотел Вас предупредить. Последняя часть, которая называется "История", должна быть напечатана под другим заглавием и с небольшими изменениями в "Europäische Revue". Не видите ли в этом затруднение? А между тем как без историографической части изложение моего философского мирозерцания будет очень неполно» (Бердяев – Франку, 25 марта 1926 г. [5]).

Итак, мы имеем прямое свидетельство о том, что текст «Основы религиозной философии», который мы назвали своеобразным религиозно-философским *credo* Н. Бердяева, и который был опубликован впервые в Вестнике РХД в 2007 г., был написан (точнее, переработан на основе написанного ранее) в марте 1926 г., причём в этом – уже сокращённом по сравнению с исходным, из 8 пунктов – тексте действительно был подраздел «История», без которого, как мы и предположили, трудно себе представить полное изложение взглядов философа (вспомним, что ключевая в этом отношении книга Бердяева «Смысл истории» уже была издана в 1923 г.). Судя по дальнейшей переписке, последний подраздел «История» действительно был исключён из текста во избежание возможных сложностей с издателями. «Немецкие издатели очень строги на этот счет», – пишет С. Франк, и добавляет: «<...> Думаю, что желательно было бы избежать переговоров об этом с издателем, либо выпустив соответствующую часть Вашей статьи, либо тем путем, что Вы *существенно* переделаете её для Revue» (Франк – Бердяеву, 28 марта 1926 г. [5]).

Следует заметить, что библиографам Бердяева сегодня не известна подобная публикация в «Europäische Revue». Однако и без «Истории» судьба текста «Основы религиозной философии» оказалась несчастливой. Несмотря на то, что Франк уверял потенциальных авторов в почти полной обеспеченности (даже с возможным гонораром) издания, оно так и не состоялось. Причина была, очевидно, в слабой заинтересованности немецких издателей в подобных проектах. Кстати, несколько лет спустя, в 1929–30 годах Франк пытается опубликовать с помощью швейцарского слависта Фрица Либа два сборника статей сотрудников Русского научного института в Берлине – «Толстой» и «Из русского духовного мира» («Tolstoj» und «Aus der russischen Geisteswelt») [см.: 6, с. 456, 461, 463, 465, 467, 476, 479]. Из писем однозначно не вытекает, но скорее всего сборники были на немецком языке, поскольку речь шла о публикации в немецком издательстве (Хинрихс в Лейпциге). Дело, однако, и тут не состоялось, рукописи были возвращены. Можно предположить тесную связь между этим проектом и проектом «Русский мыслитель» 1926 года, но были ли в этих сборниках какие-то тексты Бердяева – пока сказать трудно.

Перейдём теперь собственно к анализу этого – в общем-то, не по-бердяевски краткого – изложения основных идей философа. Впрочем, несмотря на относительную краткость, текст вполне сохраняет все особенности бердяевского стиля – практическое отсутствие подчинённых и сложноподчинённых предложений, почти полное отсутствие абзацев, что делает изложение скорее «потокотом мысли», чем её рациональным доказыванием, неоднократ-

тные повторы, присущие, скорее, устному изложению с соответствующей интонацией, чем сплошному печатному тексту.

В гносеологии (1-й подраздел) Бердяев не просто выделяет философию как «самостоятельную сферу духовной культуры», отличную от науки, религии, искусства, нравственности, но скорее противопоставляет философию науке. Отличие философии от науки – и по предмету, и по методу – заключается в том, что наука – абстрактна, а философия – конкретна, наука – дискурсивна, философия – интуитивна. Первичная интуиция философии имеет религиозный характер и коренится в духовной жизни – «философское познание есть событие в самой духовной жизни», оно не противостоит жизни, «оно само есть жизнь» [2, с. 170].

Между логической общеобязательностью познания и духовной общностью людей существует как бы обратно пропорциональное отношение: логические доказательства «нужны лишь чужим, далёким, людям иного духа», в то время как «братьям по духу» они не нужны – в этом «духовном братстве платоников» «люди общаются в духовно едином созерцании мира идей» [2, с. 170].

Выходит, что логическая доказательность, применяемая в философии, есть нечто наносное, вынужденное, ей самой не свойственное. Бердяев, таким образом, говорит скорее об идеале философии, чем о реально существующих философиях. Поэтому далее противопоставляются уже не наука и философия, а существующие философии – «большая часть гносеологий», к которым относятся и эмпиризм, и рационализм, и критицизм, – и собственно философия. Основные постулаты этой – истинной – философии: имманентность познания бытию; творческая роль познания в бытии (познание как событие в бытии); богочеловеческий характер познания; онтологический, духовный, а не эмпирический, психологический человек как субъект (или проводник) познания. В развёрнутом виде эти идеи были представлены Бердяевым в 1-й главе («Проблема этического познания») книги «О назначении человека» (1931).

С интуитивной основой философии связана её эротическая природа, на которой настаивает Бердяев, – философ вдохновляется Софией, божественной мудростью, которая «вселяется в философа и направляет пути его познания», поэтому – это «общение в любви» [2, с. 170]. «Брачная природа познания» – по сути, речь идёт опять же лишь об *истинно* философском познании, – проявляется в том, что «в нём мужественный свет Логоса соединяется с женственным лоном бытия» [2, с. 172]. В этих тезисах, очевидно, проявляется своеобразный эротизм мышления Бердяева, (хорошо известный и по другим примерам – например, тезис о «вечно женственном» в русской душе), – своеобразный в том смысле, что это эротизм софийный, связанный с идеей Софии как Премудрости Божией. При этом, однако, Бердяев настаивает, что софийность философии не означает её подчинения религии: философия свободна постольку, поскольку она основана на духовной жизни, на духовном опыте; философское познание не навязывает нечто жизни (например, религиозный догмат или логическую формулу), – оно «есть событие в самой духовной жизни, оно само есть жизнь» [2, с. 170].

Утверждая онтологическую природу познания (через познающего, принадлежащего бытию, происходит просветление бытия) и критикуя его психологическое понимание (основанное на противопоставлении субъекта и объекта), Бердяев говорит о богочеловечности познания и одновременно – о его творческой, просветляющей природе. Критикуя психологизм, он одновременно утверждает своеобразный «антропологизм в познании», который можно сравнить с идеей антропного принципа: человек познаёт потому, что он соразмерен задаче познания, – «в нём самом заключается тот разум, тот смысл, который он хочет открыть во вселенной», и познание (опять же – истинное!) может быть только «прорывом смысла к смыслу через тьму» [2, с. 173]. В этом контексте Бердяев видит преимущества гностически-мистических видов познания, основанных на идее структурности, ступенчатости сознания, перед традиционными гносеологиями (в частности, Кантовой).

Вера для Бердяева (2-й подраздел) – прежде всего, акт свободы. Вера является структурой познания, но отличается от знания именно тем, что не навязывается извне, а раскрывается свободному человеку. Впрочем, речь не идёт о принципиальном противопоставлении веры и знания. Свободный выбор человека – в основе как веры, так и науки. Но наука, привязывая человека к внешней эмпирии, сковывает его. Акт веры, напротив, «лежит в основании нашего знания иного мира» [2, с. 175]. Вера, таким образом, по Бердяеву, есть основание истинной философии. Вера есть «направленность духа», путь к «истинному гнозису». Итак, есть знание и знание – знание видимого, по сути – бессмысленное (т. е. наука), и знание невидимое – знание смысла (т. е. философия). В основе последнего – как свободный акт веры со стороны человека, так и благодать откровения со стороны Бога. Место их встречи – опять-таки, не эмпирический (психофизический), а духовный человек.

Внешнее и внутреннее знание противопоставляется и в самом религиозном сознании. Речь идёт о противопоставлении догмата и символа. Точнее, о символическом истолковании догматов, в основе которых – «религиозный гнозис, христианская теософия» [2, с. 177]. Символизму идеалистическому и субъективному противопоставляется символизм реалистический, «который символизирует самое бытие» (в этом смысле «религиозный гнозис, христианская теософия» – в частности, Я. Беме, – ближе Бердяеву, чем школьная теология). Этот символизм сродни апофатике – он «охраняет неисчерпаемость божественной тайны, не допускает рационализации и материализации живого духовного опыта» [2, с. 178]. Он также сродни первичному мифу, в котором совершается «откровение Бога в человеке и откровение человека в Боге». Отсюда – идея Богочеловека и Богочеловечества как истинной и совершенной религии. Иными словами – идея взаимной потребности человека в Боге и Бога в человеке. Бог нуждается в человеке, а именно – в человеческой свободе, в которой «положил Он смысл человеческой и мировой жизни» [2, с. 179].

Идеи свободы и творчества, изложенные в третьем и пятом подразделах исследуемого текста, пожалуй, не много добавляют к хорошо известным текстам Бердяева на эти темы, являющиеся для него, безусловно, ключевыми. Отметим, что накануне работы над «Основами...» Бердяев пишет статью «Спасение и творчества. Два понимания христианства», вышедшую во втором номере «Пути» (январь 1926 г.) и добавленную автором в качестве приложения в немецкое издание «Смысла творчества» 1927 г.). Что касается проблемы свободы, то следует также отметить близкую по времени написания статью «Метафизическая проблема свободы», опубликованную в январе 1928 г. в № 9 «Пути».

Идея свободы (3-й подраздел), собственно, проходит красной нитью через все построения Бердяева, и это можно было видеть и в первых двух подразделах исследуемого текста. Философа интересует не столько традиционный вопрос о свободе воли, сколько вопрос о свободе как первооснове бытия. Обращаясь к этой идее как таковой, Бердяев развивает учение о двух свободах: есть свобода изначальная, иррациональная, «свобода выбора добра и зла», и свобода достигнутая, разумная, «свобода в истине, в добре» [2, с. 181]. И более ценной для Бердяева оказывается именно первая свобода – именно её, как «свободной любви», «Бог ждёт от человека»; именно она противопоставляется «принудительному освобождению» и «совершенному строю жизни», от которого «нельзя ждать свободы». Свобода не есть Истина и Добро – она им предшествует, она является условием их достижения. Утверждение только второй свободы и отрицание первой ассоциируется у Бердяева с системой Великого Инквизитора – с любыми социальными экспериментами, уничтожающими свободу ради выдуманной социальной гармонии. Отметим, кстати, что в 1923 г. вышла книга Бердяева «Миросозерцание Достоевского»; позднее же он подчёркивал, что «проникновение в Легенду о Великом Инквизиторе» имело для него огромное, определяющее значение ещё при принятии христианства: «<...> Став христианином, я принял образ Христа в Легенде о Великом Инквизиторе, я к нему обратился, и в самом христианстве я был против всего того, что может быть отнесено к духу Великого Инквизитора» [1, с. 9]. Или иначе: «Свобода привела меня ко Христу, и я не знаю других путей ко Христу, кроме свободы» [3, с. 16].

Утверждение первичности иррациональной свободы означает допущение «некоторой свободы зла» – во имя сохранения добра, которое может быть только свободно избранным, а не принудительным. «Принудительная организация добра» приводит к «трагедии свободы» [2, с. 182]. Оппонируя в этом контексте «авторитарному типу религии», Бердяев видит «таинственное примирение человеческой свободы и божественной необходимости» в пришествии Бога Сына, в тайне Голгофы, в «религии распятой правды», которая является не в облики силы, а обращается исключительно к свободе человека, к свободе духа. В непонимании этого, подлинного смысла христианства и в превращении его в авторитарную религию видит Бердяев причину того, что исторически «христианство не удалось». Для него же самое ценное в христианстве – в утверждении свободы духа, а не в построении внешнего земного совершенства. «Благодать Христова есть благодать свободной любви, той любящей свободы, которая преодолевает и свободу зла, и принудительность добра» [2, с. 184]. Это, по Бердяеву – «материальное» понимание свободы, в отличие от её «формального» понимания в либерализме [см.: 2, с. 185]. Иными словами – это онтологическое понимание свободы (благодатная свобода личности, как свобода духа, раскрывающаяся в свободном принятии христианской любви), принимаемое как исходный пункт любых идейно-политических построений на эту тему.

Иррациональная свобода реализуется в творчестве (5-й подраздел) как продолжающемся творении. Мировой процесс, по Бердяеву, – это не судебный процесс, в котором Бог как судья противостоит греховному человеку, а процесс богочеловеческого сотворчества и любви. Эротизм (софийный, конечно) в бердяевском мышлении всегда и во всём побеждает юридизм. Творчество, как и познание, – не психологический, а онтологический процесс, т. е. оно не ограничивается «ограниченным психологизмом» творческого экстаза, а является подлинным «творчеством из ничего»: «Творчество есть прибыль в бытии, а не перераспределение мировой энергии» [2, с. 192].

Бердяев как бы ищет путь к воссоединению исторически разорванной связи между религиозной жизнью и культурным творчеством. Творчество культурное может быть (и исторически, в основном, так и есть) безбожным, а потому трагическим; творчество религиозное по сути своей есть творчеством жизни, а не культуры, а потому оно может принимать характер «недовольства культурой», и даже отказа от творчества как культурного явления. Бердяев доводит это противоречие до предела: «Религиозная жизнь обречена на то, чтобы не быть творческой, творчество же обречено на то, чтобы быть не религиозным» [2, с. 191]. Выход из противоречия вновь находится в некоем идеале – «подлинном» творчестве, которое «возможно лишь из недр духа, из свободы, а не из необходимости» [2, с. 192]. Это именно та свобода, которая допускает «свободу зла» (и даже «дорожит» ею), – а потому творчество как «дело человеческое» допускает грех, может быть греховным. Но в этом – в реализации дара свободы – и его оправдание; в этом, для Бердяева, правда гениальности стоит наравне с правдой святости. «Обеднено и опустошено было бы Царство Божье, если бы не вошли в него плоды творческой гениальности» [2, с. 194].

Между свободой и творчеством стоит «Человек» (4 подраздел) – главный свершитель и главная цель бердяевской философии. Своё понимание Богочеловечества Бердяев представляет как преодоление исключительно тварного учения о человеке. Это преодоление заложено в самом человеке как возможность «свободно-творческого акта самосознания». Богочеловечность – не столько в исполнении раскрывшейся воли Божией, сколько в обнаружении творческой свободы человека. В этом смысле особое значение имеет вторая ипостась Святой Троицы. «Персоналистическое мирозерцание может быть обосновано лишь через лик Христа, через Богочеловеческого Христа» [2, с. 187]. Путь к этому обоснованию – утверждение не столько душевно-телесной, сколько духовной природы человека и андрогинности истинного человека (по Я. Беме и Платону).

Идее греховности человека Бердяев противопоставляет идею его творческой природы. Безрелигиозному гуманизму новой истории (который есть «трагический опыт человечества»), равно как и господствующей христианской (в основе – святоотеческой) антропологии,

основанной на идее первородного греха и искупления, противопоставляется «подлинная религиозная антропология», понимаемая как «пневматология», т. е. учение о духовно-творческой природе человека. Антроподицея понимается как новое откровение, раскрывающее «тайну творчества» [см.: 2, с. 189].

В завершении отметим один курьёзный момент. Издателям очерка не очень понравился термин «панентеизм», и они поставили его под сомнение, усмотрев, возможно, ошибку переписчика и сопроводив бердяевский текст соответствующей ремаркой: «Панентеизм (пантеизм (?)) – *Изд.*) точно выражает нормальное состояние бытия, и слово это неприменимо к нашему состоянию мира только потому, что мир и человек отошли от Бога» [2, с. 186]. Между тем, по смыслу текста вполне очевидно, что Бердяев не принимает *пантеизм*, «для которого человек исчезает в Божестве», но утверждает *панентеизм*, выражающий «нормальное», точнее – искомое, совершенное состояние бытия. В этой связи можно вспомнить, что однажды Бердяев реально «пострадал» от непонимания (или невнимания?) издателей к различению этих понятий. После публикации в первом номере журнала «Orient und Occident» своей статьи «Кризис протестантизма и русское православие», Николай Бердяев пишет редактору журнала Фрицу Либу 5 июля 1929 г.: «Но в моей статье есть страшная ошибка: на странице 22 напечатано "нашей мысли о Боге более соответствует пантеизм", а должно было быть "более соответствует панентеизм" (в немецком оригинале – "Pantheismus" и "Panentheismus". – Г. А.). Таким образом, я сказал, что русское православное мышление является "пантеизмом", то есть нехристианским мышлением. Это очень плохо, и надо быстро что-нибудь сделать, чтобы исправить это» [6, с. 291, 292]. Бердяев, таким образом, вполне однозначно считал *панентеизм* – в отличие от *пантеизма* – христианским, православным мышлением, отвечающим идее Богочеловечества.

В целом можно согласиться с редакторами Вестника РХД, что очерк «Основы религиозной философии» является хорошей выкладкой основных идей бердяевского мировоззрения. Однако уточнение его датировки – а именно, отнесение не к 30-м, а к 1926 году (а в своей основе – даже к началу 20-х годов), – позволяет одновременно говорить о том, что этот текст не тяготеет к какому-то завершению, итогу, – скорее он является лишь промежуточной, хотя и уже достаточно зрелой и полной формулировкой его «персоналистического мирозерцания». Кстати, если сравнить его с более поздними самопрезентациями – например, с предисловием к работе «О рабстве и свободе человека» или «Самопознанием», – то можно отметить, что Бердяев здесь почти или вовсе не пользуется терминами «персоналистический» (единственное употребление использовано выше [см.: 2, с. 187] и звучит скорее как некая цель, идеал, а не самоопределение) или «экзистенциальный» при характеристике своих взглядов, что станет обычным для более поздних текстов («Моя мысль всегда принадлежала к типу философии экзистенциальной» [1, с. 4], – это уже угол зрения 1939 года). Впрочем, «Основы религиозной философии» вообще практически не имеют характера философского автобиографизма – Бердяев не занимается здесь самоидентификацией, т. е. *процессом* самопознания; он представляет его *результат* – своё *credo*, свою веру, которая носит не чисто религиозный, а религиозно-философский характер. Отсюда и преимущественный онтологизм, можно даже сказать – преобладание эссенциализма над экзистенциализмом в этом бердяевском тексте. В конечном счёте, это именно «*Основы религиозной философии*», а не «*Опыт персоналистической философии*», – это скорее догматическое изложение открытых истин (или *апологетическое* – примерно в это время Бердяев пишет книгу «Философия свободного духа. Проблематика и *апология* христианства»), чем экзистенциальный опыт поиска истины, основанный на «противоречиях в моей мысли» (как озаглавливает Бердяев в 39-м году вступление к книге «О рабстве и свободе человека»). Но диалектика творческого пути Николая Бердяева проявляется как раз в том, что это *credo*, эта, можно даже сказать, религиозно-философская система оказывается не завершением и подведением итогов, а лишь определённым этапом, фиксацией достигнутого, за которым следует дальнейшее усиление экзистенциального духа бердяевского философствования.

Литература

1. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. – М. : Республика, 1995. – С. 3–162.
2. Бердяев Н.А. Основы религиозной философии / Н.А. Бердяев // Вестник РХД. – 2007. – № 192 (I). – С. 169–194.
3. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М. : Республика, 1994. – С. 14–228.
4. Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. – М.; Париж: Русский путь; YMCA-PRESS, 2000.
5. Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева / Сост., публ., комм. А.А. Гапоненкова // Вопросы философии. – 2014. – № 3. – С. 131–154.
6. Янцен В. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа: Н.А. Бердяев, Лев Шестов, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков (1926–1948) / В. Янцен // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы. Под редакцией М.А. Колерова. – М. : Три квадрата, 2002. – С. 227–563.

Г.Є. Аляєв (Полтавський національний технічний університет імені Юрія Кондратюка). *Релігійно-філософське credo М. Бердяєва («Основи релігійної філософії»: джерелознавчі розшуки).*

У статті представлений маловідомий текст Миколи Бердяєва «Основи релігійної філософії», вперше надрукований у 2007 р., – уточнюється час і обставини його написання, дається характеристика його стилю і основних ідейних конструкцій у зв'язку із загальною еволюцією світоглядання російського філософа.

Ключові слова: *філософське джерелознавство, релігійна філософія, персоналізм, свобода, творчість, М. Бердяєв.*

Gennadii Aliaiev (Poltava Yuri Kondratuk National Technical University). *Nikolai Berdyaev's credo of religious philosophy ('The Foundations of the Religious Philosophy': Source Studies)*

The paper deals with Nikolai Berdyaev's work 'The Foundations of the Religious Philosophy'. First published in 2007 the text has not been much and widely known since then. Referring to the correspondence held between Nikolai Berdyaev and Semyon Frank, there was specified the date the work was written – 1926, as well as its purpose. The author analyses the main ideal constructions of the thinker, represented in five sections of the essay: knowledge, faith, freedom, the human being, creativity. In the theory of knowledge, Nikolai Berdyaev opposes philosophy (founded on religious intuition) to science (which rests upon logical validity). In addition, he is stating the ontological nature of knowledge and criticising psychologism. Considering faith Nikolai Berdyaev states it to be a structure of knowledge, a free intention of spirit towards the true gnosis. He also develops the teaching on two freedoms: 1) initial freedom, irrational, 'freedom to choose between the good and evil'; 2) gained freedom, rational, 'freedom in the truth, in the good'. However the second freedom without the first one comes to be nearly impossible or, saying more precisely, transforms into slavery. Irrational freedom realises itself in creativity as a continuing creation. Nikolai Berdyaev interprets the creativity ontologically, as 'an increase in being', not as an rearrangement of the world energy. He states his understanding of God-manhood as an overcoming of exclusively creatural teaching on human beings. To the idea of human sinfulness, Nikolai Berdyaev opposes the idea of creative human nature – the 'true religious anthropology' that is understood as 'pneumatology', i.e. the teaching on spiritual and creative nature of human being – to both the Modern irreligious humanism as well as to dominating Christian anthropology, based on the idea of original sin and its atonement. Berdyaev considers panentheism – as opposed to pantheism – a Christian, Orthodox concept, correlating with the God-manhood

concept. In general the studied text is an intermediate, though yet mature enough and full representation of Berdyaev's 'personalistic worldview'.

Key words: *philosophic source studies, religious philosophy, personalism, freedom, creativity, Nikolai Berdyaev.*

УДК 141.7:172.15:575.16

Е.В. БОЛОТИНА (к. филос. н.)

Донбасская государственная машиностроительная академия

(г. Краматорск)

twinpiks@inbox.ru

СМЫСЛОГЕНЕЗ ЛИЧНОСТИ И АНТРОПОДИЦЕЯ В ДИСКУРСЕ ИНФОРМАЦИОННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Статья посвящена исследованию закономерностей развития личности в условиях формирования информационного общества. Установлено, что духовное развитие человека осуществляется на основе взаимосвязи со смысловым универсумом, обусловленным онтологическим актом формирования в структуре личности смысловой сферы. Это самоорганизующаяся система, сходная с иерархией структуры личности. Обосновано, что смыслогенез является внутренним механизмом развития личности. Автор допускает, что развитие смыслогенеза представляет собой ряд альтернативных сценариев, среди которых личностный – лишь один из возможных вариантов. Подчеркнуто, что в русской религиозной философии обозначена проблема антроподицеи человека: учение о Добре, Красоте, Истине в творчестве В.С. Соловьева; оправдание человека Н.А. Бердяевым и др.

Ключевые слова: *смыслогенез, антроподицея, космизм, ноосфера, информационное общество, энергоинформационный подход, творчество.*

Человек – многомерный объект познания. История его становления – это история становления «человека возможного», чья сущность раскрывается в процессе исторически обусловленной культурной деятельности, понимаемой в широком смысле слова. Современный бифуркационный этап в развитии общепланетарного человечества характеризуется парадоксальной ситуацией: человек как создатель техногенной среды представляет угрозу существованию общества и планеты, общество, входящее в информационную фазу развития, порождает процесс деантропологизации мира, в котором живёт человек.

Энергоинформационный подход позволил связать генезис цивилизации с информационной структурой личности и определить современную цивилизацию как такой тип связи между человеком и обществом, при котором приоритетными ценностями становятся интеллект и духовное развитие человека, а главным фактором развития – информация и знания. При этом социальный метаболизм, который осуществляется в пределах социального организма, приобретает характер информационных взаимодействий.

В то же время учёные отмечают целый ряд опасных тенденций, которые позволяют заключить, что высокий уровень социального интеллекта, суперсовременные информационные технологии являются обоюдоострым оружием, так как могут в равной мере служить как созиданию, так и разрушению и сами по себе не предполагают положительного сценария выхода из глобального кризиса.

Актуальность философского анализа проблемы развития человека, закономерностей становления личности в условиях информационного общества обусловлена, прежде всего, тем, что «...образ человека, который мы считаем истинным, сам становится фактором нашей жизни. Он предreshает характер нашего обращения с нами самими и с другими людьми, жизненную настроенность и выбор задач» [1].

В связи с этим искажение образа человека ведет к искаженности самого человека и, как следствие, разрушительным алгоритмам развития общества. Виртуальное пространство

всё более становится миром эквивалентов реальности, симулякров, миром оперирования эквивалентами реальных ценностей натурального мира. По сути дела происходит упрощение, формализация цивилизации, перемалывающей реальные достижения нового времени в смысловую пустоту симулякров. Существует реальная угроза "человека сетевого", который превращается в одно из программно-аппаратных средств киберпространства, открывающего доступ к его подсознанию, к внутреннему пространству человеческой личности и представляет возможность целенаправленной манипуляции им, то есть переводит его развитие в сферу электронной несвободы. Сама сеть при этом может рассматриваться как психоделик, способный переформатировать массовое сознание [2]. Постчеловеческий мир в таком варианте теряет естественное измерение, сокращается предметная среда, она вытесняется экранами, бесплотными знаками и информацией. Постчеловек в таком понимании представляет киберорганическую систему, лишённую души, воли, веры, любви, чувств, духовности [3].

В современном трагическом образе человека, в его многомерности философы современности все более пытаются отыскать спасительные опоры, оправдать деградирующего человека перед его возможным, заданным совершенством. Ведь Человек – «долженствующая единственность в Универсуме» (М.М. Бахтин). Человек – носитель Вечного, Высшего разума, а не просто *homo sapiens* – существо мыслящее, не просто личность, а индивидуальное бытие социального. Войдя в Мир не минералом, не растением, не животным, а человеком, каждый обретает объективную заданность: родившись человеком, человеком стать, достойно выполнив пожизненное задание, пожизненную миссию. Человек теоморфен, создан по образу и подобию Бога, является носителем частицы Вечного, Высшего разума. И тоже имеет заданность: избавляться от первородного греха, от повседневных грехов и пороков, стремиться к совершенству образа, по которому он создан.

В контексте современных научных представлений особую актуальность и значимость получило философское наследие русской и украинской христианской философии, представленное трудами С.Н. Булгакова, Н.О. Лосского, С.Л. Франка, П.А. Флоренского, В.В. Соловьева, Н.А. Бердяева, В.В. Розанова, И.И. Ильина. Свое развитие и продолжение эти идеи получили в представлениях В.И. Вернадского о ноосфере, А.Г. Гурвича о биополе, В.В. Налимова о семантической вселенной, М.М. Бахтина о хронотопе. По мнению таких ученых, как Т.Г. Григорьева, Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов, А.П. Назаретян рождение синергетики как научного направления свидетельствует о том, что меняется представление о самой Эволюции, которая осознается как устремленность к Духу, расширение сознания, внутреннего бытия личности.

На современном этапе развития философии и психологии традиция понимания «мира как органического целого», понимания взаимосвязанности внутреннего «Я» человека с духовными основами бытия продолжена в работах Л.В. Лескова, М.К. Мамардашвили, В.Н. Топорова, А.Г. Асмолова, Ф.Е. Василюка, Б.Д. Эльконина, А.А. Пузыря и др.

С конца прошлого столетия стало вызревать течение активноэволюционной, космической «ноосферной» мысли, которое широко развернулось в XXI веке и создало теорию, связанную с осознанием места и роли человека в общем космическом эволюционном процессе. К замечательной плеяде мыслителей и ученых, заложивших основы этого направления, принадлежат Н.Ф. Федоров, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, В.Ф. Купревич. Общий пафос их идей заключается в понятии «активная эволюция» – новом созидательном этапе развития мира. В ноосферном видении отчетливо понимание человека как существа еще растущего, «неоконченного», но сознательно-творческого, призванного преобразить не только внешний мир, но и собственную природу.

Все большую актуальность приобретают исследования, которые обуславливают понимание общей энергоинформационной природы человека и Вселенной. К этому ряду относятся работы В.П. Беха, В.Н. Волченко, Л.С. Лескова, П.П. Горяева, В.С. Поликарпова, Э.К. Бороздина, В.Ю. Татура, С.Е. Мартынюк. В этих исследованиях разработана модель, представляющая личность как о функциональный орган информационного происхождения.

Эта модель имеет эвристическую ценность и позволяет анализировать процесс становления личности с новых онтологических позиций.

Цель статьи состоит в попытке доказать, что переход украинского общества в информационную фазу развития обусловлен, прежде всего, уровнем смыслогенеза людей.

Трансформация украинского общества будет осуществляться тем эффективнее, чем быстрее произойдет смена ценностей, смена менталитета, смена цивилизационных парадигм. Такие преобразования требуют новой генерации людей, обладающих высшим (личностным) уровнем смыслогенеза, способных действовать в онтологическом режиме развития.

Осознание единства всего мироздания естественным образом предполагает снижение агрессивности и более широкую расовую, культурную, политическую и религиозную терпимость, повышение экологической осознанности. В таком понимании смыслогенез каждого человека, развивающегося в личностном режиме, является тем тонким внутренним механизмом, который обеспечивает структурную перестройку социального организма в направлении нарастающего порядка, сложности, согласованности и системности, то есть является главным фактором ноосферогенеза и сохранения Бытия.

Это находит своё выражение в следующих тенденциях.

1. Онтологический, личностный режим развития человека предполагает реализацию таких потенциальных программ, которые влекут за собой возникновение новых форм сотрудничества и социальных форм: «кооперируются ведь только независимые». При этом, поскольку информационная стадия развития общества обуславливает сетевой принцип кооперации, предполагающий более свободный, разносторонний характер информационных связей между субъектами, обостряется проблема «ответственности творца», необходимости этической экспертизы социальных проектов [4].

2. Возникновение гражданского общества также обусловлено становлением личности, так как достижение личностной зрелости определяет и меру гражданской зрелости и свободы человека. В этой связи «сначала гражданин, потом закон». Можно ввести демократические институты, но это ничего не даст, если нет субъектов закона [5].

Особую остроту и актуальность приобретает в современных условиях положение этики Н.А. Бердяева о том, что нравственная совесть человека должна в каждое мгновение жизни проявлять творчество и изобретательность. Свобода в таком понимании означает творчество добра и ценностей, которое носит энергетический и динамический характер. Именно в такие моменты человек рождается (или не рождается) как «активное начало саморазвития», так как саморазвертывание функциональных органов, составляющих механизм волеия, означает, что человек обретает волю – сознательную целеустремленность, способность к спонтанному порождению целей. Таким образом, механизм волеия концентрирует энергию, накопленную индивидом в процессе социализации и трансформирует ее в поиск путей решения бытийных проблем.

Свобода в таком понимании также не является чем-то дарованным извне, «люди освобождаются ровно настолько, насколько они сами проделали свой путь освобождения изнутри себя...». Свобода – это потребность самореализации, самоосуществления, «она не имеет ничего общего с хаосом; напротив, связана с внутренней упорядоченностью, поиском гармонии, является ключом к ней» [6]. Мера личностной зрелости определяет и меру свободы общества.

3. Личность является также условием предотвращения негативных следствий становления информационного общества. С энергоинформационных позиций в человеческом обществе источником информационного воздействия является сам человек, его мысли, законы, обычаи, знания. В связи с этим в основе глобального кризисного состояния человечества лежит искажённое представление об окружающем мире, обусловленное непризнанием Духовных основ Бытия.

Смыслогенез является стержнем человеческой личности, который обуславливает «самостояние» человека, его внутреннюю свободу и устойчивость к внешним воздействиям,

способность к существованию из «собственного убеждения» [7]. Такое состояние личности является противоядием против мутирования, перерождения человека, возможности продолжения его существования и развития как «человека исторического».

Проблема поиска правды, проблема оправдания многогранно представлена в русской философии: оправдание Добра, Красоты, Истины в творчестве В.С. Соловьева; оправдание духовности в трудах С.Л. Франка, И.А. Ильина, П.И. Новгородцева; оправдание человека Н.А. Бердяевым; оправдание сопротивления злу силою И.А. Ильиным; оправдание власти святынь П.И. Новгородцевым; оправдание Бога Н.О. Лосским и многие другие воплощения оправдания [8].

Антроподицея может рассматриваться и как снятие вины с погрязшего в пороках человека и человечества, и как поиск ответа на вечный вопрос: «Что есть Человек?». Оба аспекта проблемы антроподицеи взаимосвязаны и взаимопользны друг другу. Не перестает печально удивлять то, что в происходящем нарастании внимания к проблемам антропологии, проблема антроподицеи пока должным образом не акцентирована. В словарях, энциклопедиях отсутствует этот термин, антропологические исследования также обходят эту тему. Это тем более удивительно, что философская антропология, выделившаяся в самостоятельное учение в XX в., по сути, представляет собой антроподицею – поиск истины человека и ее ценностного эквивалента, вне которого сама эта истина непостижима. Неслучайно М. Шелер является основоположником и аксиологии (философии ценностей) и философской антропологии, идеи которых переплетены в его произведении «Формализм в этике и материальная этика ценностей». Изучение истины – правды Человека требует синтеза аксиологии, антропологии и этики. А в XXI в. мы эту же проблему формулируем в качестве вопроса: «Человек: творение, сотворение или самосозидание?».

Столетия существует теодицея – оправдание Бога перед лицом мирового зла. Христианская теодицея прослеживается от новозаветных текстов до религиозной философии нового и новейшего времени. А истоки оправдания человека, истоки того, что мы называем антроподицей? Можно предположить, что они существуют с древнейших времен, с попыток осознать место человека в мире, смысл его жизни. Антропоцентризм античной философии, античной культуры, протагоровское: «Мера всех вещей – человек...». Средневековая теодицея как альтернатива античной антроподицеи, как укор человеку, виновному в воцарившемся в мире зле. Эпоха Возрождения восстанавливает идею антропоцентризма и тем самым продолжает антроподицею в философии гуманизма. Антропологический принцип философии Л. Фейербаха, Н.Г. Чернышевского, учение «разумного эгоизма» по сути своей антроподицины. В русской нравственной философии XIX – первой половины XX вв. представлено удивительное переплетение теодицеи и антроподицеи. Теоморфизм человека – способность жить по законам Истины, Добра и Красоты, по законам творчества и т.д. Антроподицея возможна на основе этого синтеза. Подтверждением этого могут быть слова Н.А. Бердяева, оправдывающие человека в творчестве и через творчество: «Тема о творчестве, о творческом призвании человека – основная тема моей жизни... Плотник ли я, или философ, я призван Богом к творческому строительству». Творчество для Н.А. Бердяева не столько оформление в творческом продукте, сколько раскрытие бесконечного, трансцендирование, прорыв свободы через необходимость: «...творчеством мы должны оправдывать жизнь» [9].

Новая энергоинформационная перспектива в понимании процессов, происходящих в сознании человека и во Вселенной, обуславливает и новые взгляды на механизм восприятия каждого вида информации. Согласно этим представлениям восприятие чувственной информации происходит на основе механизма волнового резонанса. При этом любая информация в ходе восприятия неизбежно проходит четыре этапа: 1) сенсорно-моторной; 2) символичный; 3) логический; 4) лингвистический [10].

Человеческий организм предстает насквозь пронизанным информационными процессами и связями, а предназначение человеческого тела состоит в том, чтобы быть носителем,

а также средством обнаружения и восприятия сверхтелесного содержания – человеческого духовного «я».

Закон единства и борьбы противоположностей позволяет также по-новому осмыслить диалектику «внутреннего» и «внешнего» в развитии человека. С энергоинформационных позиций развитие личности представляет из себя саморазвертывание внутренней формы, в связи с чем, приоритет в рассмотрении взаимосвязи внутреннего и внешнего планов в жизни человека принадлежит внутреннему. Для современного положения дел характерно понимание, что «не личность часть общества или космоса, а космос, общество часть личности. Человек онтологически первичен» [7].

Собственно личностный путь развития предполагает соотнесение человека с началом высшим по отношению к наличному Бытию: «Личность человека не развивается ведь из самой себя», в своих «высших и творческих силах она связана с миром ценностей – сверхиндивидуальных, сверхэмпирических». Таким образом, развитие личности носит вероятностный характер, личностный путь не обеспечивается самим фактом рождения человека. Отметим исключительную важность такой постановки вопроса, так как современная ситуация актуализирует возможность и других сценариев развития человека, обуславливающих «другое представительство вида» [11].

С энергоинформационных позиций конституирование смысловой сферы – это акт восприятия нечувственной информации из внеположного источника - значимой личности - и «оформление внутренней жизни извне, из другого сознания» [12]. Этот акт отличает развитие человека от развития животного. Поведение животного целиком обусловлено генетическим кодом и механизмом импринтинга. При этом импринтирование происходит в тоннеле реальности, заданной инстинктами животного. И импринтинг, и обучение не могут вывести животное на другой эволюционный тренд развития, он раз и навсегда предопределен генетикой. Ребенок же в результате конституирования смысловой сферы приобщается к смысловому континууму Универсума и получает импульс к самостроительству внутренних органов, составляющих морфологию личности. Существенно, что смысловое, другими словами, духовное начало «овладевает всеми душевными и телесными силами человека... одухотворяет тело, сообщает ему иное качество» [13].

Онтологический режим развития человека, обусловленный смыслогенезом, предполагает естественный путь приведения сознания человека в соответствие с внутренним порядком мироздания, что обуславливает возможность достижения техногуманитарного баланса и саморазвертывания социальных форм и социальных программ, обеспечивающих коэволюцию, вступление общества в ноосферу.

Согласно космическому миропониманию человек является частью Космоса, и жизнь человека, и его эволюционное развитие направляется космическими законами. Особой актуальностью для настоящего исследования обладает понимание природы духовной реальности, представленное в трудах русских философов середины XIX – начала XX вв. Предвосхищая многие современные научные открытия и поиски, представители русской философской школы отстаивали идею живого бытия.

Человеческая личность в своем внутреннем духовном качестве «находится в порядке свободы, а не в порядке природы», пишет Н.А. Бердяев [7, с. 259], она есть, прежде всего «смысловая категория, обнаружение смысла существования» [7, с. 342]. Свободная воля человека, отмечает философ, привела малый, человеческий разум к отпадению от вселенского, или Абсолютного Разума. В результате бытие оказалось греховным, пронизанным болезнью рационализма. Но объективно связь человеческого разума с Разумом Абсолютным существовала всегда и никогда не прерывалась. Поиск ответа на вечный вопрос: «Что есть Человек?». Изучение истины – правды Человека требует синтеза аксиологии, антропологии и этики. Антроподицея возможна на основе этого синтеза. Сегодня «страждущее и мечущееся человечество» (Е. Трубецкой) нуждается в обосновании всех возможных аспектов антроподицеи. В ней – напоминание и призыв к человеческому в человеке.

Ученые делают вывод, что комплексное воздействие этих факторов меняет человека как вид, так как в агрессивной среде выживают, развиваются и размножаются наиболее агрессивные особи, а это уже совсем другое представительство вида. Таким образом, на рубеже столетий все «драматически, совпало, сконцентрировалось в человеке – этой едва заметной в масштабах мироздания антропокосмической точке» [14].

Теоретическое значение исследования заключается в том, что оно раскрывает закономерности внутреннего развития личности и актуализирует проблему сохранения личностного способа бытия человека в условиях становления рыночной экономики и перехода Украины в информационное общество. В задачу автора входило обоснование ведущей роли смысловой сферы как органа, обуславливающего развитие «человека исторического» в его личностном качестве и смыслогенеза как внутреннего развития личности. Антроподицея может стать одним из средств расширения сознания современного человека, изменения его мировоззрения до понимания идеи ноосферогенеза.

Конституирование смысловой сферы является актом, обуславливающим, с одной стороны, универсальность личностной структуры, с другой, - принципиально вероятностный и индивидуальный характер ее развития. Смысловая сфера задает вертикальное измерение развития человека, личностный образ жизни и способ действий и обеспечивает на этой основе возможность взаимопонимания между людьми «по совести». С этих позиций не может быть личности русской, украинской, китайской, французской или какой-либо еще. Личность – это «собственно человеческое в человеке», независимо от социальных, национальных или культурных различий.

Разработка модели смыслогенеза как внутреннего механизма развития личности расширяет возможности философского и теоретического осмысления противоречивых явлений современной педагогической практики, в связи с чем энергоинформационная модель развития личности может стать основой экспертизы перспективности реформ, осуществляемых в системе образования Украины.

Анализ закономерностей развития личности, проведенный в энергоинформационной перспективе, актуализирует понимание, что связь человека и окружающего мира, общества, имеет органический характер. Органическая связь устанавливается на основе смыслогенеза и означает, что смыслогенез обуславливает коэволюцию, кодетерминацию человека и окружающего мира с момента рождения человека. Из такого понимания следует, что состояние социальной реальности зависит от того, какой уровень смыслогенеза преобладает у людей, представляющих общество.

Таким образом, на очередном витке исторического развития с новой остротой встает проблема взаимообусловленности развития человека и общества, механизма их связи. Новая онтологическая парадигма, сформировавшаяся в последнее десятилетие, обуславливает понимание человеческой личности и цивилизации как явлений космопланетарного масштаба, имеющих общую информационную природу. Этот подход позволил связать генезис информационной цивилизации с информационной структурой личности и определить информационную цивилизацию как такой тип связи между человеком и обществом, при котором приоритетными ценностями становятся интеллект и духовное развитие человека, а главным фактором развития – информация и знания. При этом социальный метаболизм, который осуществляется в пределах социального организма, приобретает характер информационных взаимодействий.

Литература

1. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М. : Политиздат, 1991. – С. 448-449.
2. Мясникова Л.А. Экономика постмодерна и отношения собственности // Вопросы философии. – 2002. – № 7. – С. 8-11. – С. 11.
3. Кутырев В.А. Апология человеческого (предпосылки и контуры консервативного философствования) // Вопросы философии. – 2003. – № 1. – С. 63-75. – С. 66.

4. Гусельцева, М.С. Культурно-историческая психология: от классической к постклассической картины мира / М.С. Гусельцева [Текст] // Вопросы психологии. – 2003. – № 1. – С. 99-115.
5. Бердяев Н.А. Демократия и личность / Н.А. Бердяев. [Текст]. - http://www.krotov.info/library102_b/Berdyayev/1918_15_28.html/.
6. Бердяев Н.А. Судьба России / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ, 2004. – 333 с.
7. Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. Я и мир объектов: опыт философии одиночества и общения / Николай Бердяев. – М. : АСТ Москва: Хранитель, 2007. – С. 360.
8. Эйнгорн Н.К. Проблема оправдания в русской нравственной философии: смысл и воплощения / Н.К. Эйнгорн [Текст] // Сб. статей «Русская национальная идея. Духовное наследие и современность». – Екатеринбург, 1997. - С. 323.
9. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека / Н.А. Бердяев. – М. ; Харьков, 2004. - С. 134.
10. Маслова Н.В. Научно-теоретические основы познания и методология ноосферного образования / Н.В. Маслова [Текст] // Три ключа. Педагогический вестник. Выпуск третий. – М. : Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 1999. – С.134-135.
11. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии / В.В. Зеньковский. – М. : Свято-Владимирское Братство, 1993. – 224 с. – С. 11.
12. Зинченко В.П. Психология на качелях между душой и телом / В.П. Зинченко [Текст] // Человек. – 2005. - №3. – С.92-103.
13. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека / Николай Бердяев. – М. : АСТ: Хранитель, 2006. – С.34.
14. Коган Л.А. Закон сохранения Бытия / Л.А. Коган [Текст] // Вопросы философии. - 2001. - № 4. – С. 59-69.

Є.В. Болотіна (Донбаська державна машинобудівна академія). **Смислогенез особистості та антроподицея у дискурси інформаційного суспільства.**

Стаття присвячена дослідженню закономірностей розвитку особистості в умовах становлення інформаційного суспільства. Встановлено, що духовний розвиток людини відбувається на основі зв'язку зі смисловим універсумом, обумовленого онтологічним актом виникнення в структурі особистості смислової сфери представляє собою польове утворення і є системою, що самоорганізується завдяки низці послідовних трансформацій її станів, сполучених зі сходженням ієрархією внутрішньоособистісних структур. Обґрунтовано, що смислогенез є внутрішнім механізмом розвитку особистості. Автор припускає, що розвиток смислогенезу являє ряд альтернативних сценаріїв, серед яких особистісний є лише одним з можливих його напрямків. Підкреслено, що проблема антроподицеї (оправдання) людини наведена у російській релігійній філософії: вчення Добра, Краси, Істини у творчості В.С. Солов'єва; оправдання людини М.О. Бердяєвим та ін.

Ключові слова: смислогенез, антроподицея, космизм, ноосфера, інформаційне суспільство, енергоінформаційний підхід, творчість.

E.V. Bolotina (Donbass State Engineering Academy). **Sense genesis of personality and anthropodisea in the discurs of the information society**

The article is devoted to research of objective laws of development of personality in the conditions of formation of the information society. It was ascertained that the spiritual development of man takes place on the basis of connection with the semantic continuity, made by ontogenetic act of arising of a particular functional organ in the personal structure which interprets the semantic continuity into personal semantic structures and corresponding elements. It is the field structure and is the self-organized system which due to the row of successive transformations and states conjugated with the hierarchic intrapersonal structures scaling. It is substantiated that sense genesis is the inner mechanism of the personal development, the inner core which regulates the inner

world of the person as well as the outer world with which the person is connected. Its stages are shown. It is a matter of the principle that in bifurcational zones the development of sense genesis assumes a series of alternative scenarios among which the personal one is one of its many possible versions. The author of the article underlines, that the problem of justification is presents by the Russian's religion philosophy: justification of Good, Beauty, Truth in creative by V.S. Solovyov; justification of man by N.A. Berdyaev and so on. Due to that it is substantiated that the overcoming of crisis phenomena and exit to the higher level of social development in conditions of formation of information society in Ukraine demands rising people's spiritual development on the basis of awareness and acception of new notions about the Universe duality, updating ideological culture of the person and understanding the interconnection between the inner state of the person and the outer world, rational and irrational.

Key words: sense genesis, anthropodisea, kosmizm, noosphere, information society, energy information method, creation.

УДК [141(470+571) : 165.212] «19»

В.І. БУГАЙОВ (к. філос. н.)

Луганський національний університет імені Тараса Шевченка

VasilBugajov@i.ua

ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ СИМВОЛІВ СХІДНОХРИСТИЯНСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ М. БЕРДЯЄВА, А БЕЛОГО, П. ФЛОРЕНСЬКОГО, О. ЛОСЕВА ТА М. МАМАРДАШВІЛІ

Стаття досліджує філософську рефлексію релігійних символів східнохристиянської цивілізації. Видатні мислителі ХХ століття М. Бердяєв, А. Бєлий, П. Флоренський, О. Лосєв та М. Мамардашвілі продовжили традиції витоків християнських символів «Трійці» та «Східного хреста». В цілому філософська рефлексія пояснює символ Христа як центр історії, вказує на потужність та велич людину; виявляє тілесно-символічну суть. Христос сприймається як Бог – людина. Символ «Трійці» має концепцію релігії Боголюдства; виражає конкретну метафізику світла, як «океану сяючої енергії»; являє собою прототип і надію «душі людства». Філософська творчість видатних мислителів Православ'я окреслила подальший розвиток свідомості символів східнохристиянської цивілізації.

Ключові слова: образи-символи «Трійці» та «Східного хреста», традиція, Православ'я, духовність, Боголюдство, прототип.

У ХХ столітті видатні філософи Східнохристиянської цивілізації Микола Бердяєв, Андрій Бєлий, Павло Флоренський, Олексій Лосєв та Мераб Мамардашвілі продовжили традиції витоків християнської символіки Оригена, Григорія Ниського, Іоанна Кассіяна Римлянина, Григорія Богослова, Григорія Сковороди, Памфила Юркевича та Володимира Соловйова. Філософи «срібного століття» та їх послідовники відродили та розвинули християнські цінності Православ'я. Творчість філософів Східнохристиянської цивілізації поширила свідомість людини в досконалому майбутнього історичного розвитку та має в сьогоденні пріоритет духовних істин Божественної Віри, Надії та Любові.

Розвитку творчої свідомості філософії «срібного століття» присвячені праці В. Бичкова, В. Кантора, В. Личковаха, В. Мільдона, В. Назарова, О. Різниченко. Проблема питання духовності символів Східнохристиянської цивілізації має вирішене раніше питання вітчизняної філософії. Це потребує розв'язання завдань філософської рефлексії «Трійці» та «Східного Хреста» видатних мислителів М. Бердяєва, А. Белого, П. Флоренського, О. Лосєва та М. Мамардашвілі.

Феномен «срібного століття» в символічному універсумі східнохристиянської цивілізації відмічений пошуками нових символічних орієнтирів. Відбувається формування нового стилю мислення релігійної свідомості. Філософи «срібного століття» стояли біля витоків

церковно-суспільного руху імені В. Соловйова (С. Булгаков, Е. Трубецької, М. Бердяєв, П. Флоренський, А. Бєлий, С. Соловйов).

Ідеї філософії «срібного століття» мають безпосередній вплив на концепції образів-символів «Трійці» і «Східного хреста» символічного універсуму східнохристиянської цивілізації. М. Бердяєв у концепції цих символів вбачає тайну та свободу. Бог створив світ з нічого, тобто вільно й зі свободи. Він сполучає сакральне, людину і світ у виразі любові, яка складає вище й справжнє пізнання. Істина в Любові: «Любов до Бога і є пізнання Бога, любов до світу і є пізнання світу, любов до людини і є пізнання людини» [1, с. 100]. Дух знаходиться не поза людиною «...а всередині людини» [2, с. 262]. Світ представляє царство Боже, яке є «досконале перетворення світу, перехід в інше вимірювання буття» [3, с. 686 – 687]. Світ є ареною творчості, яка рухається від Бога до людини й від людини до Бога. Людство повинне взяти на себе відповідальність «...за долю всіх, усієї природи» [4, с. 314]. У моральності й відповідальності людини постає пізнання есхатології історії. Сєнс всесвітньої історії розкривається в християнстві. Взагалі, як підкреслює відомий російський філософ М. Лоський, символ у М. Бердяєва має: «...дійсну звичайну реальність» [5, с. 300]. Сила Христова та його правда не залежить від доказу людини. Вона свідчить про слабкість сучасної людини повірити в Христа. Ця віра має перешкоди, тому що люди мають слабкість. Чудо віри в Христа незримо. В трактуванні образу-символу «Східного Хреста» М. Бердяєв виділяє силу та слабкість: «Христос вмер на хресті – цю слабкість бачить увесь світ; Христос воскрес – цю силу бачить лише той, хто повірив в Нього» [1, с. 205]. Невірюща людина не в змозі повірити в це чудо воскресіння Христа. Вона нічого не бачить, поки Любов не отримує в ній перемого над слабкістю. Символ Христа являє собою центр історії та її смисл, історія йшла від Нього і йде від Нього. Релігія Христа свідчить про боротьбу за життя. Вона – воскресіння історії та творчість. М. Бердяєв вважає, що заповіді Христа індивідуальні, на них неможливо побудувати релігійне суспільство та культуру. В тлумаченні символу «Трійці» «Релігія Боголудства є релігія Св.Трійці» [1, с. 234]. Діалектика Троїстості, де творення вільно повертається до творця. Позитивна релігійна антропологія, розвернута в Св. Трійці, піднімає людину на Божественну Висоту.

Теоретик символізму Андрій Бєлий проголошує нове життєве світовідчужання. На його думку, ідеальні пориви духу визначають трансцендентальну суть буттєвості [6, 7]. «Символізм як світобачення» в пізнанні сакрального символу «Христа» сполучає серця людські голубиною лагідністю та зміною мудрістю. Він уважав, що «...тільки Христос і Ніцше знали всю потужність і велич людини» [7, с. 183]. Релігія є системою послідовних образів-символів. Всяке символічне пізнання – ідейне. У пізнанні світу людство повинно бути схвильоване наближенням «символу іншого». В історії розвитку людства п'ять рас людей змінювали одна одну. Шоста раса, осяяна даром ясновидіння, «дасть новий різновид – або загине» [7, с. 180]. Ніцшеанські символічні ідеї філософії «срібного століття» наскрізь пронизані впливом компаративного символізування цивілізації Заходу і Сходу. У А. Белого, це – і «Платонівські ідеї», і «пришестя від Інду», і «Ера надлюдини». У системі семеосфери Ю. Лотмана спільності «типу «Захід і Схід» складаються в енантіоморфні пари з працюючою функціональною асиметрією» [8, с. 24]. Усі рівні семеосфери – від особи людини до глобальної єдності становлять вкладені одна в одну семеосфери. Структурна побудова семеосфери є базою інформаційних процесів та основою діалогу.

Визначення змісту життя в релігійній концепції символічного універсуму східнохристиянської цивілізації в образі-символі «Східного хреста» втілює сакральну ідею, що Ісус Христос – і Бог, і людина. Сакральне й людина узгоджені один з одним. Завдання полягає в порятунку людини в умовах занепаду православної віри. У Д. Булгакова «... повинна народитися нова душа, нова внутрішня людина» [9, с. 74]. Філософія «срібного століття» поставила питання про роль інтелігенції в суспільстві. Інтелігенція повинна залишатися совістю суспільства, незалежно від тих змін, яких воно зазнає. Нова «внутрішня людина» і стала ідеалом інтелігенції. Ідеологія інтелігенції філософії «срібного століття» поміщена в самій серцевині образу-символу «Східного хреста» – православної віри. За концепцією видатного

філософа М. Мамардашвілі, інтелігенція є верствою людей будь-якого суспільства, які «...зайняті розробкою ідеологічних зв'язків» [10, с. 336]. У А. Тойнбі інтелігенція повинна знаходити гідні відповіді історичним викликам, генерувати ідеї й піднімати суспільство «...на вищий рівень його розвитку» [11, с. 284]. Таким гарантом історії суспільного розвитку православних цінностей символічного універсуму східнохристиянської цивілізації став феномен інтелігенції «срібного століття». Роль православної інтелігенції в особах її видатних представників була в тому, що вони визначили сакральні символічні істини культури минулого, сформували символічну громадську думку в сьогоденні й вселяють надію на збереження цінностей символічного майбутнього. Яскравим представником цього символізування є творчість видатного інтелігента – філософа східнохристиянської цивілізації П. Флоренського. Його концепції містять особливе поглиблене обґрунтування сучасного символу. Це перш за все стосується традиції просторовості символу у теоріях сприйняття символу Оригена, Плотіна й Климента Олександрійського. П. Флоренський розглядає простір образу-символу в історичному континуумі світового мистецтва. Мистецтво Єгипту в просторовості характеризується довжиною та горизонталлю з підпорядкованою глибиною. Мистецтво християнське – вертикаллю, що переважає, відродження – панівною глибиною. Він наголошував, що «кожна координата має в тому чи тому мистецтві те або те вираження й проявляє собою те або те духовне прагнення епохи» [12, с. 191]. Концепція компаративних символічних координат має евристичний потенціал розвитку символічних універсумів сучасної світової культури.

У розвитку православного образу-символу П. Флоренському належить особливе духовне світосприйняття, що має вплив на збагнення світової культури. Символ у його теорії має ієрархічну сакральну цінність символу «Східного хреста». Так, «під символом можна розуміти будь-яку реальність, яка має у своїй енергії енергію іншої, вищої за цінністю, по ієрархії реальності; тим самим ця перша є носієм, вікном у вищу реальність і з роздрібненістю нижчої меркне світло й вищої, не само по собі, а оскільки зачинається вікно» [13, с. 487]. І попереджає про дві небезпеки руйнування духовності символу: «Руйнування символу може бути, по-перше, з боку раціоналізму, по-друге, натуралізму» [там само, с. 478]. Тут важливо зрозуміти сакральну істину Вознесіння як велику цінність – «факт духовного розсуду». Натуралізм ущільнив символ у західному мистецтві. Раціоналізм усунув чуттєву оболонку символу та відкинув духовний зміст. На цьому шляху «виникає схоластика, у якій випаровується енергія» [там само, с. 479]. Раціоналістичні тенденції походять ще з епохи Візантії.

В утвердженні Вознесіння й духовності релігійної істини східнохристиянської цивілізації основна роль належить символу ікони: «Ікона є одним з найбільш виразних символів» [13, с. 479]. Збагнення символу ікони «Трійці» залежить від висоти нашого духовного стану й віри, яка дозволяє бачити й прозрівати крізь «тьмяне або прозоре скло». «Ікона – вікно в інший світ, і доки ми не бачимо в ній цього вікна, до тих пір наше ставлення до неї буде помилковим, буде ідопоклонством» [там само, с. 480].

Для символічного універсуму Східнохристиянської цивілізації характерна метафізика світла. П. Флоренський виділяє не умовну метафізику, а конкретну. Якщо символічна формація Західнохристиянської цивілізації сприймає світло як самовираження прийняття речі або символу, то ікона-символ представляє світло як «...океан сяючої енергії» [14, с.199]. Світло ж ікони реально втілене. Ікона має глибинну онтологію. Ікона-символ «Трійця» – прототип і надія «душі людства». Для ікони «...немає реальності, крім реальності самого світла і того, що воно проявляє» [14, с. 174]. Онтологія збагнення світла представляє складний процес. У «Небесних знаменнях» Флоренський виділяє символіку світла «горнього» й «дольного». Прекрасні кольори, що прикрашають небосхил, є способом співвідношення «неподільного світла» й роздробленості речовини. Кольоровість сонячного світла є видозміною «пилу землі» і якнайтоншого «пилу неба». Пізнання світла має ступені плотського й духовного світу – пил, тьма порожнечі, тьма непроглядна, тьма метафізичного небуття, Со-

нце, Софія, Бог. Все це представляє пізнання світла. Світло образу- символу «Східного хреста» є утвердження істини, яке «...освітлює усіх» [12, с. 101].

Далі сприйняття світла П. Флоренського призводить безпосередньо до пізнання «людини». Людина в його концепції теж має грані втілення світла. Так, прекрасна краса промислового саява властива святим. У саяві святих утілена теплота, гармонія, пахощі. Головна якість цієї людини – наповненість Святим Духом. Сяйво святих заливає плоть світлом і концентрує в собі духовну красу. Людина ж обтяжена тільки плоттю, не сприймає й не поширює істинне світло. Небезпека втрати божественного світла виявлена тим, що «Бога оголосили системою категорій, великих людей оцінили як грудочки, що зібралася з пилу століть – узагалі все рішуче розпустили на елементи, які розпустилися у свою чергу, приводячи колишню дійсність до ілюзії форм і нікчемності змісту» [14, с. 30]. Це і є тьма метафізичного небуття.

Сяйво святої людини веде до пізнання світу. Світ розкривається в любові й подоланні замкнутості та егоїзму. Святість веде до вічної сторони будь-якого творіння й усепереможної нетлінної краси. Природа як основа Світу сприймається через святість у чудовому вигляді дерев, трав, птахів, землі. П. Флоренський бачить символ природи у свідоцтві любові Бога до людини. Людина ж у молитві оспівує красу природи Бога. Суспільство представляє перехід свідомості від одного стану до іншого. Його символ – «жива душа людства» [там само, с. 43]. Перехід від землі в небо, від «дольного» в «горнєє» перетворює людство в «ангельські образи світу ангельського» [там само, с. 44]. Душа людства представляє розвиток Божественного мислення й буттєвості в історії.

Істотними в тлумаченні (герменевтиці) символічного універсуму східнохристиянської цивілізації є праці видатного російського філософа М. Лоського. Так у герменевтиці В. Соловйова він виділяє філософську рефлексію, за якою Бог є любов – й у сфері Святої Трійці, й у відношенні до Світу. Далі М. Лоський визначає рефлексію П. Флоренського, за якою Ісус Христос сприймається як Божественне Слово. У герменевтиці Євангелія від Іоанна він виділяє рефлексію О. Лосєва, за якою цілий Світ є Слово. У символізмі М. Бердяєва він розпізнає реальний символізм, за яким відношення міститься в символах – народження Боголюдини, її смерті на Хресті. Герменевтичне коло філософської рефлексії В. Лоського звернена до традиції Григорія Богослова та його тлумачення терміна «усія». Усія в Трійці – не абстрактна ідея, а апофатизм, який надає цьому терміну металогічну глибину непізнаної трансцендентальності: «Біблія окреслює усю саявом Божественних імен» [162, с. 470]. Ця концепція чітко виділяє в глобальному цивілізаційному процесі православну герменевтику Біблії.

Концепція «ідеального» видатного філософа М. Мамардашвілі виявляє образ-символ «Східного хреста» в єднанні сакрального та людини як вияв тілесності. Він зазначає: «Чим антихрист відрізняється від Христа? Тим, що він сугубо ідеальний. Антихрист – це заперечення того, що думка може існувати в конкретній плоті, тобто бути втіленою» [16, с. 79]. Виявлена сакральна думка – тілесно-символічна: «...тіло Христа – це особливе тіло, як річ-символ воно є тілом будь-якої людини. Христос – це Бог-людина, а нігілістичний антихрист є заперечення того, що людина здатна в підсумку виконати що-небудь досконале» [там само]. Цей аспект ідеалу тілесності ми спостерігаємо в символічному універсумі східнохристиянської цивілізації. Світ в образі- символі «Східного хреста» несе з собою всюдисущу традицію тілесної втіленості. «Тіло Христа – це зразок кінцевої дії, тому що Христос – людина, а Антихрист є заперечення автономної відповідальності людської дії» [Там само, с. 80]. Відповідальність людини, яка полягає в досконалості майбутнього історичного розвитку, має позитивне вирішення проблеми існування людства в навколишньому світовому середовищі.

Творчість О. Лосєва підкреслює й розставляє на належні істинні місця існування символічного універсуму східнохристиянської цивілізаційної системи в концепції «Східного хреста». Видатний російський філософ показав значення цього символу в історичному континуумі, його боротьбу та утвердження. Хрест і є, на наш погляд, найвища константа соці-

льності східнохристиянської цивілізації. Одні несуть хрест у людському житті, інші – у самотності, усі служать єдиному символу. Лосєв зазначав: «Відходячи від світу в самотність, тим самим людина не тільки сприяє власному спасінню, але рятує й інших; її справа потрібна для всіх, для всієї церкви; вона підвищує духовний стан усієї церкви та наближає інших до спасіння. Тому що тільки в символі істинне злиття ідеї та матерії, й оскільки символ, утілений у життя, є організм, то, відповідно, істинне злиття загального та індивідуального може бути лише в символічному організмі. А церква і є Тіло Христове, тобто абсолютна істина, дана як символічний організм» [17, с. 589 – 590]. Прикладом цього є несення «символу хреста» Сергія Радонезького, Серафіма Саровського та багатьох інших. Нести хрест потрібно, дотримуючись заповідей, що мають величезне значення для культурного розвитку світової цивілізації: люби ближнього свого як самого себе, шануй отця свого та матір свою, не вбивай, не перелюбствуй, не кради... Усі ці істини оновлюються поруч з константою образу-символу «Східного хреста». У концепції історичного розвитку особистості О. Лосєва існують два плани – зовні історичний і план заданості. Час – «воля Божа». Емпіричне становлення особи є символ. Символ же є символом: «...в міру того, що він є історія» [там само, с. 570]. У міфі розчиняється теорія релігії (богослов'я) і практика (обряд). Релігійно осмислена поведінка й плин життя є «священна історія» [там само, с. 573].

Розвиток символів Східнохристиянської цивілізації у ХХ столітті в філософській творчості видатних мислителів має наступні висновки:

Філософська рефлексія М. Бердяєва виявляє Христа як центр історії та її смисл. В концепції символу «Трійці» – релігія Боголюдства є релігія Св. Трійці.

Філософська рефлексія А. Белого щодо символу Христа вказує на потужність і велич людини.

Філософська рефлексія П. Флоренського щодо символів «Трійці» та «Східного хреста» виражає конкретну метафізику світла як «океану сяючої енергії». Ікона – символ «Трійці» є вічним прототипом і надією «душі людства».

Філософська рефлексія символу «Східного хреста» О. Лосєва розкриває особистість у двох планах – історичному і особистісному.

Філософська рефлексія М. Мамардашвілі виявляє в символі Христа тілесно-символічну суть, де Христос – Бог-людина.

Філософська творчість М. Бердяєва, А. Белого, П. Флоренського, О. Лосєва та М. Мамардашвілі окреслила подальший розвиток свідомості символів східнохристиянської цивілізації, які вказують на подолання життєвих випробувань людини; перемоги Боголюдини над смертю.

Література

1. Бердяев Н.А. Философия свободы / Н.А. Бердяев. – М. : АСТ, 2005. – 333, [3]с. – (Философия. Психология).
2. Бердяев Н.А. Русская идея / Н.А. Бердяев. – Харьков : Фолио ; М. : АСТ, 1994. – 400 с.
3. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М. : АСТ, 2007 – 702 с.
4. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека / Н.А. Бердяев. – М. : АСТ 2006. – 316 с.
5. Лосский Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский. – М. : Высш. шк., 1991. – 316 с.
6. Белый Андрей. На рубеже двух столетий. Воспоминания / Андрей Белый: в 3-х т. – М. : Худ. лит., 1989 – Кн. 1. – 1989. – 543 с.
7. Белый Андрей. Символизм как миропонимание / Андрей Белый ; сост., вступ., примеч. Сугай Л. А. – М. : Республика, 1994. – 528 с.
8. Лотман Ю.М. Избранное в 3-х т. / Ю.М. Лотман. – Таллинн : Александра, 1992 – Т. 1. – 1992. – 479 с.
9. Вехи. Интеллигенция в России : сб. ст. 1909 – 1910. – М. : Мол. гвардия, 1991. – 462 с.

10. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. – М. : Прогресс, 1992. – 414 с.
11. Тойнби А.Дж. Постыжение истории / А.Дж. Тойнби. – М. : Прогресс, 1996. – 608 с.
12. Флоренский П.А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии / П.А. Флоренский. – М. : Мысль, 2000. – 446 с.
13. Флоренский П.А. Сочинения в 4-х томах / П.А. Флоренский. – М. : Мысль, 2000 – Т. 3 (2). – 2000. – 623 с.
14. Флоренский П.А. Иконостас / П.А. Флоренский. – М. : АСТ, 2003. – 208 с.
15. Лосский В.Н. Боговидение / В.Н. Лосский. – М. : АСТ, 2003. – 759 с.
16. Мамардашвили М.К. Эстетика мышления / М. К. Мамардашвили. – М. : Моск. шк. полит. исследований, 2000. – 416 с.
17. Лосев А.Ф. Из ранних произведений / А.Ф. Лосев. – М. : Правда, 1990. – 655 с.

В.И. Бугайов (Луганский национальный университет имени Тараса Шевченко).

Философская рефлексия символов Восточнохристианской цивилизации Н. Бердяева, А. Белого, П. Флоренского, А. Лосева и М. Мамардашвили

Статья исследует философскую рефлексю религиозных символов восточнохристианской цивилизации. Выдающиеся мыслители XX века Н. Бердяев, А. Белый, П. Флоренский, А. Лосев и М. Мамардашвили продолжили традиции истоков христианских символов «Троицы» и «Восточного креста». В целом философская рефлексия объясняет символ Христа как центр истории, указывает на величие человека; выявляет телесно-символическую суть. Христос воспринимается как Бог – человек. Символ «Троицы» концептуализирует религию Богочеловечества; выражает конкретную метафизику света, как «океан сияющей энергии»; представляет прототип и надежду «души человечества». Философское творчество выдающихся мыслителей Православия очертило последующее развитие сознания символов восточнохристианской цивилизации.

Ключевые слова: образы-символы «Троицы» и «Восточного креста», традиция, Православие, духовность, Богочеловечество, прототип.

V.I. Bugaev (Lugansk National Taras Shevchenko University). ***Philosophical reflection symbol of Eastern Christian civilization of N. Berdyaev, A. Belyi, P. Florensky, A. Losev and M. Mamardashvili.***

Article explores the philosophical reflection of religious symbols of Eastern Christian civilization. Prominent thinkers of the twentieth century N. Berdyaev, A. Belyi, P. Florensky, A. Losev and M. Mamardashvili continued development of traditions of the origins of Christian symbols of Origen, Gregory of Nyssa, Ioann Kasiyan Roman, Gregory the Theologian, Gregory Skovoroda, Pamphil Jurkevich and Vladimir Solovyov. Creativity of philosophers of Eastern Christian civilization expanded human consciousness in the future perfection of historical development and is a priority in today's world of spiritual truth Divine Faith, Hope and Love.

Philosophical reflection of Berdyaev identifies Christ as the center of history and its meaning. The concept of character «Trinity» – religion is the religion of the Incarnation of the Holy Trinity.

Philosophical reflection of A. Belyi represents Christ as the greatness and strength of man.

Philosophical reflection of symbol «Eastern Cross» of A. Losev reveals the identity in two plans – in the historical and personal.

Philosophical reflection of P. Florensky in the symbols of the «Trinity» and «East Cross» expresses particular metaphysics of light, like «Ocean radiant energy». Icon – a symbol of the «Trinity» is the eternal hope and a prototype of the «soul of humanity».

Philosophical reflection of M. Mamardashvili identifies bodily symbolic essence in the symbol of Christ where Christ-God is human.

Philosophical creativity of N. Berdyaev, A. Bely and M. Mamardashvili outlined the further development of consciousness symbol of Eastern Christian civilization. It points to overcome barriers of humanity and God-victory over death.

Keywords: *symbolic images of the «Trinity» and «East Cross», tradition, Orthodoxy, spirituality, Godmanhood, prototype.*

УДК 1(091)(470)

М.А. ВОЛОСАТОВА (аспирант)

Луганский национальный университет имени Тараса Шевченко

mariyaaa24@yandex.ru

ЭВОЛЮЦИЯ КОНЦЕПЦИЙ ТРУДА И СОБСТВЕННОСТИ В ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА

Статья посвящена выявлению особенностей философских взглядов Н.А. Бердяева на проблему труда и собственности в их изменении и развитии. Данные концепции рассмотрены в контексте критики философом социализма и капитализма. Раскрываются религиозные и духовные основы труда и собственности, творческий характер труда и его качественная иерархия.

Ключевые слова: *труд, хозяйство, собственность, социализм, капитализм.*

Сегодня, в условиях глобального экономического и политического кризиса, в котором оказалось современное общество, актуализируется проблема поиска новых взглядов на экономические процессы, политическую сферу жизни, а также на хозяйственную жизнь в целом. Современная экономика нацелена на извлечение прибыли из любого хозяйственного акта, в то время как духовным основам хозяйства, труда и собственности внимания практически не уделяется. Возникает необходимость обратиться к творческому наследию выдающегося русского философа Серебряного века Н.А. Бердяева, религиозная антропология которого становится особенно актуальной для формирования нового угла зрения касательно хозяйственной жизни современного человечества.

Целью данной статьи является выявление особенностей философских взглядов Н.А. Бердяева на проблему труда и собственности в их эволюции. Из цели вытекают следующие задачи: исследовать взгляды Н.А. Бердяева на проблему труда и собственности в ранний период творчества философа и проследить дальнейшее их изменение и развитие, рассмотреть данные концепции в контексте критики философом социализма и капитализма.

Проблемой труда в философии Н.А. Бердяева занимались С.В. Кочеткова [1], И.В. Назаров [2], Н.Г. Филиппенко [2]. Взглядам Н.А. Бердяева на собственность в контексте обобщенного исследования проблемы собственности уделяли внимание С.И. Голенков [3], Р. Г. Малахов [4], В.А. Шабашев [4]. Исследователи, как правило, довольно кратко рассматривают данную проблематику непосредственно в творчестве Н.А. Бердяева. Необходимость обобщенного подхода к осмыслению взглядов Н.А. Бердяева на труд и собственность в их эволюции обуславливает актуальность данной статьи.

Изначально проблема труда возникает в философии Н.А. Бердяева в контексте его критики социализма. В работе «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1901) мыслитель говорит о власти природы над человеком, которую можно победить путем высокого уровня развития производительных сил, орудий труда и повышения производительности труда. «Источником неравенства, неразвитости и недифференцированности личности всегда является низкий уровень развития производительных сил, элементарность социальной среды, зависимость человека от природы» [5, с.174]. Как отмечает философ, высокодифференцированное общество, основанное на разделении труда и участии личности в общем производстве жизненных благ, будет способствовать приобщению личности ко

всему ценному и интересному в жизни, к возможности вкушать все блага жизни, вращаясь на «широкой арене истории».

В книге «Новое религиозное сознание и общественность» (1907) философ обозначает религиозный характер труда. Труд возникает как проклятие человека с тех пор, как он «отпал от Бога и пошел устраивать жизнь свою вне Бога» [6, с.69]. Отныне человек вынужден бороться за свое существование, в поте лица добывать хлеб свой. И эта необходимость победы над природой лежит в основе всей человеческой культуры. Человечество защищается от стихийности мира, создавая искусственную социальную среду. По словам философа, развитие культуры не только не смогло решить проблему хлеба насущного, но усугубило ее, раскрыв внутреннюю антиномичность и трагичность человеческой жизни в этом мире. И особенно эта антиномичность обострилась в XIX веке. Для разрешения проблемы человеческого существования возникла необходимость в перестройке основ жизни, что было целью социализма: «Социализм сразу же заявил претензию стать религией для нового человечества и внутренняя связь его с религией не подлежит сомнению. Обожественными человеческими силами обещает социализм снять древнее проклятие, устроить греховный мир, не воссоединив его с Богом» [6, с. 70].

По мнению Бердяева, для социализма беспощадно отношение к личности. Никогда личность не является целью, а лишь средством, оценивается по полезности для пролетарско-социалистического рая. «Всякий последующий миг человеческого существования будет мыслиться не как цель сама в себе, не как ценность, которую нужно глубоко пережить, а как средство для дальнейшего будущего» [6, с. 76]. Социалистическая религия стремится осчастливить людей, презирая их, небесного Бога подменить богом земным, последним сверхчеловеческим воплощением мировой вражды к истинному Богу – в этом окончательный пафос религии социализма.

В буржуазном мире достоинство личности так же не ценится, определяется не внутренними качествами, а внешними вещами, собственностью человека: «Жизнь огромной массы людей управляется ныне экономическим рассудком, все ценности жизни связываются не с человеческой личностью, а с прикрепленными к человеку социальными вещами, с материальной силой, не зависящей от внутреннего существа и достоинства личности» [6, с. 106]. В творчестве философа возникает вопрос частной собственности. «Буржуазно-капиталистическая собственность и буржуазное право наследства есть в существе своем крайнее отрицание личной собственности как результата личного труда и усилий, личных качеств» [6, с. 107]. Частная собственность не заложена в природе личности и слишком часто направлена против достоинства личности. Бердяев говорит о том, что частная собственность представляет собой семейно-родовой институт, а право наследства – это культивирование безличного рода. Лишь на почве религиозного переворота – падения родового начала и победы над ним начала личного – возможно возникновение истинно общественной и истинно личной частной собственности, заслуженной и освященной. Люди будут избавлены от материальных предметов, в силу которых их оценивают не по индивидуальным качествам личности. Частную же собственность на предметы потребления необходимо сохранить, так как это индивидуализирующее начало. Философ оправдывает социализм за то, что тот стремится освободить личность от гнета вещей и предметов, от фальшивых и призрачных материальных ценностей, способствует выявлению личности такой, какой она является вне зависимости от внешних вещей. В данном случае обнаруживается естественное неравенство людей, разнообразие индивидуальностей, которое достигается путем установления равенства для внешних вещей.

Проблема социализма связана с религиозным призванием труда и освящением его как предназначенного для высшей цели. Трудиться стоит не только для себя и других людей, а для мирового смысла, в котором отражается каждое индивидуальное усилие. Труд не должен быть лишь заботой о завтрашнем дне, а богатство не должно быть рабством у материальных вещей. Трудиться стоит во имя Бога, и, по мнению Бердяева, трудовая общественность должна стать теократической. В таком обществе богатство перестанет быть рабством,

а «будет роскошью полевых лилий и птиц небесных» [6, с. 112]. Теократия также есть трудовая община. Именно от теократии философ ждет благословения труда, преобразования природы в освященном труде, святой материи жизни.

Физический труд, направленный на добывание средств к существованию, тяжел, несет на себе проклятье в поте лица добывать себе хлеб. Социализм, не подчиненный религиозным целям, не может освятить труд и одухотворить материю человеческого существования. Бердяев отмечает, что и христианство, взятое в историческом проявлении, не осватило материальную культуру, а прокляло ее. Возникает дуализм исторического христианства: «духовному существованию на небе христианство учится у Бога, материальному же существованию на земле ему остается учиться только у дьявола. Материя человечества не освящается, а проклинается: не удивительно, что эта материя так безбожна, что человек так сгибается под тяжестью материального труда» [6, с. 112]. И появление в мире социализма есть кризис данного дуализма. Возникает дилемма социализма: или обоготворить материю, поработив дух, или одухотворить материю, создав святое хозяйство во имя Бога. В этой неизбежности преодолеть возникший дуализм философ видит религиозный смысл социализма: хозяйственная жизнь должна быть подчинена высшей цели и освящена, иначе она умерщвляет человеческий дух и приводит к небытию.

В «Философии свободы» (1911) неявно намечается тема творческого характера труда: «Человек ввергся в стихию звериного хаоса и мучительной историей, трудовым развитием, длительным процессом творчества должен выйти из этого зверино-хаотического состояния, очеловечиться, стать во весь свой рост, освободиться из плена для нового и окончательного избрания себе бытия в Боге или небытия вне Бога» [7, с.161].

В 1912 году выходит монография бердяевского единомышленника по движению православного возрождения С. Н. Булгакова «Философия хозяйства», одной из основных идей которой является оправдание труда как богоугодного отношения к миру. Бердяев же считает труд недостаточно радикально преодолевающим мир, хозяйство для него представляет собой послушание последствиям греха как мировой порчи [8, с. 257]. Об этом философ пишет в работе «Смысл творчества» (1916), развивая тему труда и творчества и отделяя одно понятие от другого: «Хозяйственный труд, как и всякий труд, не есть еще творчество и предполагает несение послушания последствиям греха. В заботе, опасении и трудовом поте хозяйства, права и государства нет даровой благодати любви» [9, с.270]. Хозяйство и труд ветхозаветны, и новозаветное христианство оправдывает государство, право, хозяйство тем, что закон нужен и должен изобличать грех. Евангелие же проповедует свободу от вечной заботы о благоустройстве жизни. Свой экстаз мыслитель классифицирует не как труд, но как творчество. «В творчестве происходит отказ не только от мира, но и от себя как пребывающего в мире существа во имя реализации творческой задачи, которая проявляет трансцендентального, внутреннего человека» [8, с. 257].

В статье «Космическое и социологическое мироощущение» из сборника «Судьба России» (1918) Бердяев отмечает космический характер труда и общественности: «Углубленное сознание должно прийти к идее космической общественности, т. е. общественности, размыкающейся и вступающей в единение с мировым целым, с мировыми энергиями» [10]. Во главе угла должен стоять творческий труд над природой, расширенный до космического размаха. Труд этот не может быть прикреплен к ограниченному пространству земли, а всегда должен иметь мировые перспективы.

В статье «Духовный и материальный труд в русской революции» (1918) речь идет о качественном труде, об иерархии человеческого труда, в которой высшее качество получает соответствующее ему место: «Высшее право принадлежит качественному труду, самое же высшее право принадлежит творчеству. В мире человеческого труда есть своя иерархия, свои восходящие и нисходящие ступени. И труд может быть организован лишь иерархически, а не механически» [11, с. 68]. Труд имеет свои священные права и не может находиться в исключительной власти капитала. По словам философа, ошибочна социалистическая идеология, поскольку она механически уравнивает трудящихся, исключая возможность прояв-

ления индивидуальностей; человек рассматривается как арифметическая единица, как носитель известного количества труда – не существует качественного различия между людьми.

В «Философии неравенства» (1923) Н.А. Бердяев говорит уже о том, что социализм отрицает творческую природу труда, являясь идеологией механического, бескачественного материального труда. Между тем труд имеет духовную основу, священные права и обязанности. Священен лишь тот труд, который пребывает в качественной иерархии. Производительность материального труда зависит от духовного состояния человека, от его духовной дисциплины, которая в свою очередь имеет религиозные основы, без чего труд разлагается и расплывается, а хозяйственная жизнь превращается в мусор.

В данной работе Бердяев вновь обращает свое внимание на проблему частной собственности, на ее религиозные духовные основы и укоренение в свободе человека, в его органической и духовной связи с предками и потомками. Однако, как отмечает мыслитель, с началом собственности могут быть связаны и злоупотребления, собственность легко делается орудием человеческой корысти и жадности. Следовательно, начало собственности должно быть подчинено высшим началам и ограничено. По словам философа, собственность должна быть внутренне одухотворена. Лишь тогда она оправдана и имеет свою миссию. Религия социализма может привести к остановке роста производительности труда и к парализации творчества по причине уничтожения мотивации труда. В такой ситуации невозможна творческая избыточность, поскольку избыточность предполагает неравенство, соревнование и подбор. «И во имя свободы творчества, во имя цвета жизни, во имя высших качеств должно быть оправдано неравенство» [12, с. 172]. С хозяйственной точки зрения неравенство благоприятно, поскольку благодаря нему возможен максимум достижений в хозяйственной жизни, максимум преодоления нужды.

Философ указывает на то, что принцип частной собственности давно уже обездушен и извращен. Социализм не допускает никакой духовной ценности и нравственного смысла в индивидуальном отношении человека к предметам материального мира, к природе. Для социалистического сознания все хозяйственные акты бездушны, не освящены, определяются исключительно интересами и не могут заключать в себе ничего духовного и нравственно осмысленного. Хозяйственное отношение к природе без прав и обязанностей собственности есть циническое отношение к хозяйству, превращение всего материального во временное, корыстное средство. В этом и заключается исключительно потребительская идеология. Собственность же по природе своей начало духовное, предполагающее не только потребление материальных благ, но и устойчивую преобладающую духовную жизнь личности в семье и роде. Собственность родилась в борьбе личности со стихийными силами природы, таким образом «связь лица с собственностью одухотворяет его отношение к материальной природе, делает его не исключительно потребительским» [12, с. 215].

В работе «О назначении человека» (1931) философ называет труд проклятием, поскольку он мучителен, сопровождается болью. Однако в труде чувствуется хоть и отяжеленное, но творческое призвание человека. Человек призван к творческой переработке человеческим духом природных стихий, но «трагизм в том, что труд не всегда бывает творческим, и огромная масса человечества обречена на нетворческий труд, на труд мучительный и иногда страшный, труд рабский» [13, с. 186]. Труд – это не только проклятие человека, но и благословение, труд священен и связан с глубочайшими основами жизни, имеет искупляющее значение и аскетический смысл. Внутренне-этическая проблема труда представляет собой, прежде всего, проблему личности. Труд как библейское проклятие есть основная причина образования в мире социальной обыденности, которая подавляет личность и лишает ее свободы и собственных нравственных суждений. Труд, создавая социальную обыденность в условиях греховного мира, также связан с истоками жизни, смысл его лежит за пределами социальной обыденности. В своих истоках труд священен и религиозно обоснован, что предполагает духовную свободу. Духовное же преображение труда – его переживание в духовной свободе или как искупления, или как творчества. Творчество, в свою оче-

редь, основано на иерархии качества: качество труда духовного, умственного, творческого иное, чем качество труда физического, создающего хозяйственные блага. Такой труд выше оценивается в иерархии ценностей, так как всякий творческий дар есть служение, и возлагает бремя ответственности, предполагает духовные мучения, которые ведомы лишь творцам.

В этой же работе Бердяев рассматривает вопрос о собственности с точки зрения христианства, указывая, что принцип абсолютной собственности над материальными вещами недопустим, собственность – порождение греха. Абсолютное право собственности принадлежит только Богу. Собственность дается человеку в пользование и должна употребляться лишь с пользой, иначе человек морально лишается права на эту собственность. Следовательно, этически право частной собственности может быть признано как право ограниченное, как право употребления, а не злоупотребления. Философ указывает, что право собственности оправдано ее творческим результатом, однако собственность требует аскезы и самоограничения, иначе превращается в зло.

В статье «Христианство и классовая борьба» (1931) Бердяев говорит о проблеме труда как о внутренней, духовной, религиозной проблеме, вне решения которой невозможно существование человеческого общества. Данная проблема стоит перед каждой личностью, как проблема религиозного отношения к труду, к собственному труду и чужому труду, ставятся вопросы об этике труда, связанной с религиозными основами жизни. На труде основывается не только хозяйство, но и вся общественная жизнь. Следовательно, вопрос о духовных основах труда и есть вопрос о духовных основах общества.

Философ вновь обращает внимание на творческий характер труда, указывая, что «не всякий труд творческий, и вся острота рабочего вопроса связана именно с нетворческим, тяжелым, часто бессмысленным для личности трудом» [14, с. 60]. Человек принуждается к труду материальным миром из необходимости, и экономический хозяйственный процесс, представляя собой борьбу живых людей, и есть их творческая активность. Но человек, являясь свободным духом, может свободно принять труд, как свой духовный путь, аскезу, как служение сверхличным целям. Бердяев говорит о невозможности создать царство труда, не изменив духовного и нравственного отношения к труду. Аксиологически он устанавливает такую иерархию ступеней и ценностей: «Примат принадлежит духовному, потом следует экономическое и в третью очередь политическое, как средство по отношению к экономическому. Лишь сознательное подчинение политики экономике при господстве духовного начала помешает политике быть фикцией, прикрывающей и маскирующей игру экономических интересов. Аксиологически нужно мыслить общество, как духовно-экономическое, творчески-трудовое при необходимом минимуме политики» [14, с. 72-73].

Далее, в работе «Дух и реальность (Основы богочеловеческой духовности)» (1935) идет речь о духовной составляющей труда: «Духовность относится ко всей полноте жизни, к целостному человеку, т. е., и к человеческому телу, и к физическому труду человека» [15, с. 384]. Механизация и материализация труда есть состояние греховности и падшести. Самый низменный материальный труд требует от человека духовного усилия. По мнению философа, новой духовностью будет целостная человечность, которая будет относиться не к отдельной сфере, а ко всей жизни в целом и в частности к человеческому труду. Это заложено в христианстве, но не раскрыто в достаточной мере в традиционных формах духовности. Труд не только аскетичен, но есть так же жертва и борьба, внедрение человека в космическую жизнь, кооперация с другими людьми. Такой трудовой процесс имеет глубокую связь с духовностью, делая ее более целостной. В этом и выражается связь духовности и социальности. «В мире должна образоваться духовность, христианская духовность, которая может быть названа социалистической, коммунотарной, но которая, прежде всего, персоналистическая, так как в основании ее лежит отношение человека к человеку, к ближнему, ко всякой конкретной человеческой личности... Признание форм духовности первоосновой форм общности и общества переносит центр тяжести в выработку человеческого характера, в повышение человеческого качества» [15, с. 452].

В работе «О рабстве и свободе человека» (1936) Бердяев вновь поднимает вопрос о буржуазной собственности, о ее обезчеловечивании и обезличивании. Личность не может зависеть от собственности и капитала. Недопустима собственность, становящаяся орудием порабощения и угнетения человеческой личности. Государство и общество не могут быть субъектами собственности, так как перенесение на них собственности есть объективация. Государство и общество могут быть лишь посредниками и регуляторами. По отношению к человеческой личности собственность имеет лишь функциональное значение, она совсем не священна, священен человек. Собственность имеет двойственный характер: личная собственность может быть гарантией свободы и независимости, а может сделать человека рабом материального мира и объектов.

Тут же философ говорит о труде: труд должен быть освобожден от рабства и угнетения, однако невозможно полное освобождение от труда, поскольку «труд есть самая большая реальность человеческой жизни в этом мире, есть первичная реальность... В труде есть и правда искупления (в поте лица будешь добывать хлеб свой), и правда человеческого творчества и строительства» [16, с. 183]. Человеческий труд гуманизирует природу, раскрывая великую миссию человека в природе.

В статье «Христианство и революция» (1937) Бердяев выделяет христианское отношение к феодальной или капиталистической собственности. Согласно христианству, такая собственность не является личной и направлена на угнетение личности. Такая неограниченная собственность, не связанная с достоинствами личности, становится могущественным орудием эксплуатации слабых и неимущих. «Единственная собственность, которая допустима для христианской совести, есть собственность действительно личная, трудовая, которая не может быть превращена в орудие эксплуатации ближних. В известном смысле только личная собственность и допустима и недопустима анонимная собственность» [17, с. 51]. Христианство может признать священными духовные основы человеческого общества – ценность личности, свободу, справедливость, любовь и милосердие, труд, но не какие-либо формы государства и хозяйства.

В труде «Царство Духа и царство Кесаря» (1951) речь идет о новом человеке, который может быть только творческим человеком. Творчество нельзя отождествлять с трудом. Труд – основа человеческой жизни, принадлежащая к царству необходимости, царству Кесаря. Достоинство труда в современном мире должно быть повышено. Так как творчество «принадлежит к целям жизни, к царству свободы, к царству Духа» [18, с. 154].

Таким образом, как мы видим, в творчестве Н.А. Бердяева концепции труда и собственности претерпевают заметное изменение и развитие. Изначально труд имел нетворческий характер, рассматривался как приспособление человека к необходимости, как проклятье в поте лица добывать хлеб свой. Это способ защититься от стихийности мира и позаботиться о завтрашнем дне. Философ поднимает вопрос о религиозном призвании труда и освящении его как предназначенного для высшей цели. По словам мыслителя, трудиться стоит во имя Бога. Далее труд уже обретает духовную основу и рассматривается как одна из форм творчества. Так же философ говорит о космическом характере труда и идее космической общности, которая благодаря творческому труду над природой, расширенному до космического масштаба, вступает в единение с мировым целым. Бердяев вводит понятия качественного труда и трудовой иерархии. Священным считается лишь труд, находящийся в качественной иерархии. Не всякий труд можно назвать творческим. Творчество и физический труд обладают различными качественными характеристиками, при этом творческий труд стоит выше в иерархии ценностей, поскольку он есть служение и предполагает духовные мучения. Обращаясь к проблеме собственности, философ отмечает, что и в капитализме, и в социализме собственность обезчеловечена и угнетает, так или иначе, личность. Изначально у Бердяева собственность – это семейно-родовой институт, культивирование безличного рода. Однако поднимается вопрос и о духовной основе собственности, благодаря чему достигается связь человека с природой и отбрасывается исключительно потребительское отношение к ней. Теперь собственность коренится в духовной связи с пото-

мками. Собственность оправдывается ее творческим результатом, но требует аскезы и самоограничения.

Рассматривая будущее общество, философ говорит о новом мире, который будет обращен к духовным началам, при этом политика должна подчиняться экономике, а общество должно мыслиться как духовно-экономическое, творчески-трудовое при необходимом минимуме политического вмешательства. Мир идет к новой организации труда и к освящению труда. По мнению философа, выходом из сложившегося кризиса есть духовная революция, новая психология труда и экономическая психология. Бердяев считает, что трудовая общественность должна стать теократической, ибо именно в ней труд найдет свое благословение и освящение.

Литература

1. Кочеткова С.В. К вопросу становления понятия «Человек хозяйствующий» (Социально-философский аспект) / С.В. Кочеткова // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. Вып. 6. – 2007. – С. 73-75.
2. Назаров И.В., Филиппенко Н. Г. Труд в мире-для-я и в мире-для-другого (о религиозных основаниях философии труда Н.А. Бердяева) / И.В. Назаров, Н.Г. Филиппенко // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К. : Вид. ПАРАПАН. – 2003. – С. 486-495.
3. Голенков С.И. К экзистенциальным основаниям собственности / С.И. Голенков // Вестник Самарской гуманитарной академии. Выпуск «Философия. Филология» – 2010. – № 1(7). – С.91-99.
4. Шабашев В.А., Малахов Р.Г. Собственность как этико-экономико-правовой феномен / В.А. Шабашев, Р.Г. Малахов // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2013. – №2 (54). Т 1. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.kemsu.ru/Content/userfiles/files/Vestnik_Kemgu_2013_2_1.pdf
5. Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском / Н.А. Бердяев. – М. : Астрель, 2008. – 1008 с.
6. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность / Н.А. Бердяев. – СПб. : Издание М. В. Пирожкова, 1907. – 233 с.
7. Бердяев Н.А. Философия свободы / Н.А. Бердяев. – М. : 1911. – 254 с.
8. Титаренко С.А. Специфика религиозной философии Н.А. Бердяева / Титаренко С.А. – Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 2006. – 288 с.
9. Бердяев Н.А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека) / Н.А. Бердяев. – М. : Изд-во Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1916. – 358 с.
10. Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М. : Г.А.Леман и С.И.Сахаров. – 1918. – V+240 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1918_15_16.html
11. Бердяев Н.А. Духовные основы русской революции. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1918_291.html
12. Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии / Н.А. Бердяев. – Берлин: «Обелиск», 1923. – 246 с.
13. Бердяев Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – М. : Республика, 1993. – 383 с.
14. Бердяев Н.А. Христианство и классовая борьба / Н.А. Бердяев. – Париж : Умса-press, 1931. – 139 с.
15. Бердяев Н.А. Дух и реальность (Основы богочеловеческой духовности). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1937_034_01.html

16. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии) / Н.А. Бердяев. – Париж : Умса-press, 1939. – 222 с.
17. Бердяев Н.А. Христианство и революция / Н.А. Бердяев // Новый град. – Париж, 1937. – Вып. № 12. – С. 48 – 62.
18. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Н.А. Бердяев. – Париж: Умса-press, 1951. – 165 с.

М.А. Волосатова (Луганський національний університет імені Тараса Шевченка). *Еволюція концепцій праці та власності в філософії М. О. Бердяєва*

Стаття присвячена виявленню особливостей філософських поглядів М. О. Бердяєва на проблему праці та власності в їх зміні та розвитку. Дані концепції розглянуті в контексті критики філософом соціалізму і капіталізму. Розкриваються релігійні та духовні основи праці і власності, творчий характер праці та його якісна ієрархія.

Ключові слова: *праця, господарство, власність, соціалізм, капіталізм*

M.A. Volosatova (Lugansk National Taras Shevchenko University). *The evolution of the concept of work and property in N. A. Berdyaev's philosophy*

The article is concerned with revelation of specialty of philosophical view of N.A. Berdyaev to a question of work and property during their changes and development. Actual conceptions are put in context of comment of socialism and capitalism by Berdyaev.

Was revealed that at Berdyaev's oeuvre of effort and property conception suffers noticeable change and development. Initially, work has not creative nature, regarded as an adaptation to human need. As to the problem of ownership, the property dehumanize and oppress personality as well as capitalism as socialism. However, the question is about the spiritual basis of the property, and thus a connection between man and nature is achieved and discarded solely consumer attitude. Berdyaev speaks of a new world, which will be converted to spiritual principles. According to the philosopher, out of the current crisis is a spiritual revolution, the new psychology of labor and economic psychology. Berdyaev believes that the future of society should be a theocracy, where the work will be blessed and consecrated.

Key words: *effort, household, property, socialism, capitalism*

УДК 008.2:167.5:316.733

А.В. ГИЖА (к. филос. н., доц.)

Донецкий национальный технический университет

andry@vnet.dn.ua

Н. БЕРДЯЕВ: САМОГИПНОЗ ИНТЕЛЛИГЕНТСКОГО ДИСКУРСА

Статья посвящена анализу творчества Николая Бердяева в контексте его первой работы в эмиграции «Новое средневековье». Рассматриваются стилистически-смысловые особенности характерного для нее дискурса. Показана неоднозначность и спорность утверждаемых возможностей выхода из общеевропейского кризиса того времени, коренящиеся, прежде всего, в явной недостаточности должной логически корректной обработки вводимых декларативных посылок. Утверждаемый вид дискурса назван интеллигентским. Его принципиально неистинностная интенциональность распространена и в современном общественном сознании.

Ключевые слова: *метафизический переворот, истинностное мышление, аксиоматичность, квазидуховность, своеволие.*

Творчество Николая Бердяева не было обойдено вниманием ни при его жизни, ни в последующие десятилетия. В особенности активно проходит исследование его наследия последние 20 лет. В 1994 г. была издана антология текстов известных русских философов,

анализирующих работы Н. Бердяева [3]. Есть и различные диссертационные исследования бердяевского творчества в компаративистской перспективе (см., напр., [5]). Тем не менее, широта и масштабность поднятых им вопросов, специфика ответов на них, лежащая в русле религиозно-экзистенциального персонализма, подчеркнутый идеализм бердяевской методологии, оппозиция сложившемуся научно-диалектическому познанию, марксистской традиции в целом – все это предполагает актуальность позиции Бердяева и интерес к ней как одной из существенных сторон в отечественном культурно-историческом философском полилоге.

Здесь не должно быть место некоему априорному славословию, выражающемуся, например, в том, что позиция, противоположная доминирующей в советское время марксистской идеологии, должна приниматься вне ее действительных философских достижений. Поскольку любой мыслитель есть не только выразитель путей самопознания мирового логоса, но и обычный человек с повседневными нуждами, желаниями и мотивами, то мы нередко наблюдаем в периоды социальных потрясений некий синкретизм частных и сиюминутных, поспешных высказываний и действительно основательных суждений. Дальнейший ход истории все расставляет все на свои места и позволяет дать более или менее взвешенную оценку достигнутому в практической ретроспективе, сводящей к минимуму субъективную произвольность и злободневную пристрастность суждений современников.

Николай Бердяев прошел настолько длинный и сложный путь личностных испытаний, что насыщенность пережитых событий оказывается явно чрезмерной для отдельного индивида: «Для философа было слишком много событий: я сидел четыре раза в тюрьме, два раза в старом режиме и два раза в новом, был на три года сослан на север, имел процесс, грозивший мне вечным поселением в Сибири, был выслан из своей Родины и, вероятно, закончу свою жизнь в изгнании» [1, с. 9]. При такой интенсивности исторической турбулентности, тем не менее, философ делает обобщающий ретроспективный вывод о существующей поддержке осмысленного участия в ней, такого, которое не дает угаснуть раньше времени индивидуальной экзистенции. Он свидетельствует об этом так: «Из испытаний, которые мне пришлось пережить, я вынес веру, что меня хранила Высшая Сила и не допускала погибнуть. Эпохи, столь наполненные событиями и изменениями, принято считать интересными и значительными, но это же эпохи несчастные и страдальческие для отдельных людей, для целых поколений. История не щадит человеческой личности и даже не замечает её» [там же].

В этом свидетельстве хорошо видна ощущаемая противоречивость исторического процесса. С одной стороны, его хранит «Высшая Сила», а с другой – столь же настойчиво «история не щадит человеческой личности». Этот экзистенциальный разрыв философ, в отличие от других людей, обязан не просто бессильно переживать в превратностях собственной судьбы, пытаясь обустроить пространство личного существования, но он должен встать над ним, отстраниться так, чтобы суметь истинно его помыслить. Такого рода события, при всей их масштабной трагичности, составляют бесценный пласт внутреннего опыта, дающий возможность в колоссальных масштабах борьбы пришедших в историческое движение тектонических общественных сил, увидеть и прозреть судьбы мира в их грядущей перспективности, либо, напротив, раскрыв их безысходную и фатальную завершенность.

Долг мыслителя в такой ситуации заключается в развертывании истинностного осознания исторических сдвигов, удерживая себя в положении вне захвата навязываемой тематики своих частных, биографических особенностей и своей отдельной судьбы. Гегель подчеркивает это следующими словами: «Когда я мыслю, я отказываюсь от моей субъективной особенности, углубляюсь в предмет, предоставляю мышлению действовать самостоятельно, и я мыслю плохо, если добавляю что-либо от себя [4, с. 124].

Реально, безусловно, это методологическое правило выполняется лишь отчасти, приблизительно и неформально. Это не инструктивное предписание, поскольку историко-культурное бытие, так или иначе, персоналистично и экзистенциально, и далеко не просто ответить на вопрос: где начинается *мое* мышление, и, следовательно, я движусь в поле ис-

тинностного бытия, и где заканчивается мое «от себя», которое суть затухающее и ничтожное частное, не истинное. При этом всякая объективация, т.е. попытка мыслить по отработанному и, казалось бы, надежному научному канону, вносит в концептуальное построение и описание деформирующую формалистическую абстрактность, закладывая опасность грядущего догматизма прочтения и потери живого смысла авторского понимания. Вместе с тем, мы знаем гегелевский ответ на подобную ситуацию, говорящий о конкретности понятийной абстракции, изначально не теряющей внутреннего единства единичного, особенно и всеобщего: «Понятие как таковое содержит в себе: 1) момент всеобщности..., 2) момент особенности..., и 3) момент единичности... Каждый момент понятия сам есть целое понятие» [там же, с. 345]. Эти простые гегелевские констатации следует помнить самым непосредственным и обязательным образом, без уверток и ненужных оговорок.

Хотя Бердяев не является последователем Гегеля, напротив, его сфера интересов – это экзистенциальная персоналистика, но методология рациональной мысли, развитая в «Науке логики», столь же незыблема для истинно мыслящего, как аксиоматический метод евклидовой геометрии для математика.

В соответствии с выделенным неформализованным правилом истинностного осознания – о внутренней демаркации себя от себя же, которое должным образом понимается лишь теми, кто имеет опыт его реального переживания, рассмотрим некоторые положения первой книги Бердяева, написанной в эмиграции, в 1923 году. Это работа с характерным названием «Новое средневековье».

Сейчас, спустя 90 лет после выхода книги из печати (1924 г.), ее основная цель – «в этом этюде я пытаюсь наметить возможные пути выхода из мирового кризиса» [2, Предисл.] – столь же актуальна и животрепещуща. Более того, сходство задач и масштабов философского общественно-исторического осмысления с интервалом почти в сто лет демонстрирует внутреннюю, структурно-семантическую корреляцию эпох, их изоморфизм, существенное, в определенном отношении, подобие.

Одной из объективных характеристик такого положения дел, кризисной регулярности событий, является удостоверенность марксистского положения о примате общественно-политической реальности над идеальной стороной жизни, практической деятельности над отвлеченной теоретизацией мыслителей. Однако столь же наглядно демонстрируется практическая значимость действенной теории, системы взглядов, концептуально оформленной и развернутой не в отвлеченной терминологии философского языка, а в предметно-наглядном изложении, т.е. в политико-идеологической форме. В конечном итоге, такая теоретизация есть непосредственный элемент складывающейся практики, ее высказывающий и утверждающий логос, ее одушевленность и жизненность.

Но всякая жизненность, не получая импульсов развития, неизбежно приходит в упадок и постепенно угасает, превращается, если говорить о живой теории, в сборник ритуальных текстов. А поле реального диалога занимают академические турниры схоластических умствований и практика философской экзегетики. При этом философия вырождается по своим семантическим параметрам до идеологической формы суждений с превалированием фиксированных оценочных констатаций. Об опасности последних предупреждает Бердяев, говоря в Предисловии, что «Мысли мои будут поняты верно, если они будут поняты динамически. Всякое статическое их понимание всегда будет ложно. Меня интересуют судьбы человеческих обществ в движении» [там же].

В первых же строках Бердяев проводит необходимую операцию сущностного именования рождающегося нового мира, в процессе становления которого, как он отмечает, совершенно перепутались доселе ясные определения «революционности» и «реакционности» и потому требуется покинуть область их определений и начать говорить иным терминологическим и понятийным языком.

Искомое обозначение фиксируется так: «Эпоху нашу я условно обозначаю как конец новой истории и начало *нового средневековья*» [там же, с. 408]. Мыслитель делает важное методологическое замечание, касающееся правильности истолкования его мыслей:

«...существо моей мысли в том и заключается, что все категории мысли новой истории, все ее направления кончены и начинается мышление иного мира, мира нового средневековья» [там же, с. 408-409].

Это очень сильная программа заявленного метафизического переворота, которая в чистом виде, в форме тотального разрыва с предыдущей традицией не реализовывалась никогда. Она не осуществлена ни Кантом, ни Гегелем, ни Ницше, ни Марксом. Вообще возникают обоснованные подозрения относительно принципиальной возможности полного отказа от исторически сложившихся традиций рационалистически-категориальной мысли и возобновления их на некоей *иной* основе, так, что смысловые связи последующего с предыдущим были бы пресечены. Предполагая наличность этой *иной* основы, мы неизбежно встанем перед вопросом о ее генезисе и опять-таки неизбежно вновь войдем в поле трансформирующегося поля существующих традиций. Возможно, что достигаемая радикальность обновления традиции связана именно с этим качеством, выраженном в обороте «вновь». Умение войти вновь, а не рутинно и школьно повторить сказанное, и дает чаемое новое мышление, и обозначает очередной коперниканский философский поворот.

Заметим, что существующая матрица философского понимания предполагает достижимость семантически бесконечного обобщения и показывает это в реальном *конечном* текстовом оформлении. Это означает, что в ее рамках осуществляется продуктивное истинностное мышление, причем не путем некоего постепенного *приближения* к рационалистической истине, а с самого начала зарождения философского знания в милетской школе. Подлинная проблемность философского предписывающего знания совершенно не в трудностях постижения истины бытия – они преодолимы, а в ее конкретизирующем продолжении в сферу практического действия. Последнее делается систематически плохо, частично или вообще игнорируется. Представляется, что здесь, в этой связующей точке и происходит необходимый переход мысли на уровень действительной конкретики, и ее смысловая содержательность перестает быть только мыслимой, отвлеченной, оторванной от жизни, она становится мыслью действующей, направляющей и предметно-конкретной.

После необходимой методологической преамбулы Бердяев отмечает путь простых оценочных суждений, основанных на психологии бытового восприятия. При этом сразу пускается в поэтически-метафорические отступления относительно «дневных» и «ночных покровов» с обильным цитированием Тютчева. Замечательный философский поэт, однако, здесь как раз крайне психологичен, его описание внутреннего состояния человека как «сироты бездомного» оставляет нас в русле проникновенного внутреннего монолога стояния «немошного и голого человека» пред бездной бытия. Метафорическая диалектика дня и ночи, тем не менее, слишком туманна и содержательно неопределенна, она только фиксирует *невыразимое*, не достигая и не ставя вообще своей целью осознание полученного внутреннего опыта прикосновения к бесконечности мира. Начинается соскальзывание в поток интеллигентского расплывчатого дискурса, долженствующего раскрывать дополнительные обстоятельства поставленной темы, но в реальности теряющего понятийную логику. В ситуации соскальзывания в превалирующую метафоричность и эстетические красоты стиля возможно самогипнотическое воздействие на мысль и она остается в состоянии вращения во внепонятийном круге поэзиса.

Однако этот упрек Бердяеву мы сами отчасти и нивелируем тем соображением, что подобного рода поэтизации имеют собственной целью не выражение и развитие рационального взгляда, а создание условий его необходимой смысловой фокусировки путем выделения инспирирующего ассоциативно-коннотативного ряда образных сравнений. Но эта нивелировка проходит именно отчасти, поскольку поэтизация, будучи привлеченной чрезмерно, в состоянии утопить любую рациональность и категориальную ясность понимания.

Средневековье, по Бердяеву, означает специфическое «ночное» качество, имеющее онтологический смысл как «переход от рационализма новой истории к иррационализму или сверхнационализму средневекового типа» [там же, с. 411]. Следует ли трактовать логическую связку «или» как «и то, и другое», либо же как альтернативу? Неясно, пояснений сразу

по тексту нет. Во всяком случае, как одно, так и другое определение не кажется слишком удачным. История, во всяком случае, не иррациональна. Она лишь представляется таковой как раз вследствие окончания действия прежнего типа общественного понимания, т.е. такого фактора, который Бердяев уже выделил и предупредил о неверности продолжения старого понятийного ряда. Где же здесь место иррационализму? Разве что в насильственном сломе прежних форм жизни и полной неясности перспектив. Но это было теми перипетиями частного существования, о которых было сказано в самом начале как о моментах, требующих философского преодоления. В переломную эпоху работает логика социальной и классовой борьбы, логика гражданского противостояния, и это именно определенная последовательность массовых действий, имеющая осознанную мотивировку и, если не развернутую программу действий на далекую перспективу, то вполне выработанную практику текущего целеполагания. Иными словами, собственно иррационализм в философском понимании, а не в его панически-бытовом именном корреляте, здесь углядеть сложно.

На данном этапе не слишком понятным остается и выделение сверхнационализма, тем более, средневекового типа. Если имеется в виду крайняя степень национализма, шовинизм, или, тем более, фашизм (германский нацизм), то такого рода эксцессы во время написания «Нового средневековья» были характерны вовсе не для Советского Союза и их обобщение как имманентной черты нового миропорядка не имеет достаточных оснований. Если же под средневековым типом сверхнационализма понимать разобщение государства на отдельные земли или иные какие-либо самостоятельные территориальные единицы, представив движущимся вспять процесс собирания земель и преодоление своеволия феодалов, то такая инверсия также лишена правдоподобия и ее введение должно сопровождаться серьезными оговорками.

Бердяев полагает, что переживаемый период отстранения привычных категорий приведет к тому, что «скоро слова получат свой подлинный онтологический смысл. Скоро для всех будет поставлен вопрос о том, "прогрессивен" ли "прогресс" и не был ли он часто довольно мрачной "реакцией", реакцией против смысла мира, против подлинных основ жизни» [там же, с. 412]. Слова, вообще говоря, получают свой смысл вследствие кропотливой и основательной философской работы. Требование же или ожидание спонтанного приобщения к онтологии ведет лишь к такой задержке события, которая будет длиться вечно.

Не следует пророчествовать тем, кто не является библейским персонажем. Почему вопрос будет поставлен «скоро», почему не сейчас, в данный момент – если он осознан и его необходимость стала для философа очевидностью. Что же мешает задать его именно в данный, текущий и, между прочим, единственно *реальный* момент времени? Если мыслителю просто недосуг и у него есть иной круг проблем и более интересных тем, то к чему вообще данное упоминание? Всякие «скоро» здесь вырождаются из преддверия в банальный оборот ни к чему не обязывающей интеллигентской речи.

Свое представление о движении истории как возвратно-поступательном, когда новое начинается в ракурсе определенным образом восстановленного прошлого, Бердяев иллюстрирует эпохой Ренессанса, служащей духовным основанием не только гуманизма, но и буржуазных производственных отношений. Действительно, атмосфера восстановления античных духовных скреп, как они представлялись в XIII-XV вв., активное переоткрытие античной культуры являлось существенной и характерной чертой ренессансной эпохи. Но можно ли обобщать этот факт на всю историю, делать его универсально-структурным, так, что исток последующей стадии общественно-политического развития должен трактоваться как находящийся даже не в историческом вчера, а в *позавчера*? Каковы основания для этого? Не является ли такой подход действием по шаблону прошлого, не подкрепленного достаточным образом соображениями экономического, политического и логико-смыслового порядка?

Во всяком случае, Бердяев определенно говорит о провозвестии нового средневековья как о свершившемся факте, хотя и располагает его в будущем: «В новое средневековье войдет опыт свободы, пережитый в новой истории, и все положительные завоевания совести и

большая утонченность души» [там же, с. 414]. Опять-таки, здесь мы видим упование, пророчества, надежды - причем все это дается без тени сомнения - но никак не философскую работу самособирающейся и самокритичной мысли. Но разве всякого рода утверждения будущего рода в устах философа не являются только результатом анализа существующего и предшествующего состояния дел и укоренения этого состояния в контексте более широкого круга событий с последующим выделением наиболее обоснованной логики его развития?

Пока что нам непонятно, почему вдруг «большая утонченность души» и «положительные завоевания совести» вместе с «опытом свободы» должны войти в новое средневековье? Почему вообще должно говорить именно о средневековье? В чем и у кого проявляется «духовная утонченность»: у пролетариата, буржуазии, крестьянства, священнослужителей, интеллигенции? В чем заключается, наконец, указанный опыт свободы, представленный у Бердяева неразрушимой целостностью, и каким образом он может быть без потерь транслирован в будущее? Учитывая при этом то несомненное обстоятельство, что до сих пор в истории такие кумулятивные трансляции не удавались ни разу...

Постулативно Бердяев поясняет происходящее так: «...сейчас исторический мир переживает великую революцию, не коммунистическую революцию, которая в глубине своей совершенно "реакционная" и есть лишь гниение разложившихся элементов старого мира, а революцию духа. Призыв к новому средневековью в нашу эпоху и есть призыв к революции духа, к новому сознанию» [там же].

Вопрос к Бердяеву, в связи с этим фрагментом, следующий: чем обусловлена утверждаемая им «революция духа», в чем выражается эта духовная революционность, и почему «коммунистическая революция» есть элемент старого мира? Если последнее верно, то революция 1917 года не ведет к общенародной собственности, а закрепляет капиталистическую частнособственническую эксплуатацию, не освобождает народы, а усиливает их угнетение, не нацелена на противодействие империализму, а поддерживает империалистическую систему, не призывает к борьбе против угнетателей, а подавляет сопротивление им и т.д.

Спустя несколько страниц Бердяев подчеркивает момент принадлежности октябрьской революции, как он считает, целиком и полностью прежней системе власти: «Социализм есть лишь дальнейшее развитие индустриально-капиталистической системы, лишь окончательное торжество заложенных в ней начал и всеобщее их распространение» [там же, с. 422].

Мы, зная дальнейшее развитие исторических событий, роль и направленность действий СССР на мировой арене, видим безусловный и принципиальный просчет Бердяева в понимании им и революции, и возможного выхода в виде ренессанса средних веков.

Бердяевская апелляция к средневековью обусловлена его личностной аксиоматически принятой предпочтительностью религиозного типа существования перед индустриальным развитием, теократической формы иерархической власти перед демократическим светским парламентаризмом. Данная интенция носит неисторический и волюнтаристский характер, не рефлексирована и не имеет объективных политических, правовых и социально-экономических оснований. Средневековый настрой Бердяева выражает лишь его частное и весьма утрированное предпочтение, придавая для убедительности субъективистски произвольным декларациям форму фатальных кассандровских пророчеств.

Его тяга к идеальному типу средневековья выражена местами в экзальтированном стиле Августина Блаженного: «Бог должен вновь стать центром всей нашей жизни, нашей мысли, нашего чувства, единственной мечтой нашей, единственной нашей надеждой и упованием» [там же, с. 429]. Однако, если во времена Августина искомая эпоха расстилалась в волнующих и неясных перспективах будущей христианизации Европы, то для Бердяева все это стародавнее далеко, истлевшее не только материально, но и полностью переродившееся духовно в тигле капиталистической формы эксплуатации, неожиданно приобретает значе-

ние будущего, о котором можно грезить в полном отрыве от жестокой окружающей безблагодатной реальности и жаждать реализации этих мечтаний.

Такое мирозерцание сходно с древним мифологизированным представлением о золотом веке, бывшем во время оно, и железным веком нынешним. М. Бердяев видит средние века именно в идеализированном образе, прекрасно понимая при этом специфику реальной средневековой жизни. Тем не менее, он постоянно смешивает эти два несовместимых плана, утверждая несуществующую духовную центрацию средних веков: «Духовным центром в грядущую эпоху может быть только Церковь, как в средние века [там же, с. 430].

Вместе с тем, Церковь как институциональное образование мало того, что существенно неоднородна по своим конфессиональным признакам – уже поэтому она не в состоянии играть историческую роль глобального объединяющего человекосберегающего ресурса, она, вдобавок, размыта многочисленными новомодными течениями квазидуховного рода. Так, сам Бердяев видит теософию как явную норму религиозной жизни нового мира: «Для наступления нового средневековья характерно также распространение теософических учений, вкус к оккультным наукам, возрождение магии» [там же, с. 437]. Однако теософия и оккультизм не являются «развитием» православия и находятся с ним в прямом противоречии.

В своем стремлении нивелировать и преодолеть ненавидимую современную эпоху, Бердяев столь основательно устремляется в глубокое прошлое, идеализируя и превознося его, что промахивается мимо собственно средневековья и попадает в языческую эру. Он пишет: «Сама наука возвращается к своим магическим истокам, и скоро окончательно выявится магический характер техники. Религия и знание вновь приходят в соприкосновение, и рождается потребность в религиозном гнозисе. Мы опять вступаем в атмосферу чудесного, столь чуждую новой истории, опять возможна станут белая и черная магии» [там же].

В этих упованиях демонстрируется полное непонимание гуманитарием сути науки и техники как феноменов именно новоевропейского времени, незнание им генезиса этих явлений, логики и методологии естественнонаучной формы познавательной деятельности, сущности физических законов природного развития.

Если такие представления нельзя охарактеризовать как прямое культурологическое мракобесие, то под определение обскурантизма они полностью подходят.

Он неустанно подчеркивает, что «...возврат к средневековью есть возврат к более высокому религиозному типу. Нам далеко еще до вершин средневековой духовной культуры. Мы живем в эпоху упадка» [там же, с. 427]. Опять-таки, неясна внутренняя логика бердяевских пророчеств: если мы далеки от высот средневековой религиозной души, то о какой ее достигнутой утонченности может идти речь? Напомним, что это был тот важный аспект, который должен был быть передан в будущее социальное состояние.

Бердяев в своей работе дает развернутую и вполне актуально звучащую критику капиталистической формы индустриального развития, верно отмечает роль и психотип русского человека, но совершенно безосновательно пытается даже не найти, а просто вообразить игрой интеллигентского, самоубеждающего воображения исторически возможные пути дальнейшей эволюции европейской цивилизации. Аспект самогипнотичности удерживает его от попыток подвергнуть ревизии свои собственные основания, выводит из-под действия отрезвляющего и взвешенного понятийного дискурса. Бердяев действует при этом абсолютно своевольно и являет рассматриваемой социально-программирующей работой не просто характерный пример именно новоевропейского автономного субъекта, которому он же и предписывает неизбежную историческую гибель, а выражает, просто-таки, его архетипический образец.

Литература

1. Бердяев Н.А. Самопознание: (Опыт философской автобиографии) / Н.А. Бердяев — М. : Изд-во «Книга», 1991. — 448 с.

2. Бердяев Н.А. Новое средневековье / Н.А. Бердяев. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1924_21.html (дата обращения 21.03.2014).
3. Бердяев Н.А.: pro et contra. Книга 1/Сост., вступ. ст. и прим. А.А. Еремичева / Н.А. Бердяев. – СПб. : РХГИ, 1994. – 573 с. – (Русский путь, т. I).
4. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / Гегель. – М. : Мысль, 1974. – 452 с.
5. Кондратьева Л.Н. Культура России в концепциях Н.А. Бердяева и И.А. Ильина: опыт сравнительного анализа: Автореф. дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. н. / Л.Н. Кондратьева. - Краснодар, 2002. – 18 с.

А.В. Гіжа (Донецький національний технічний університет). **Н. Бердяєв: самогіпноз інтелегентського дискурсу.**

Стаття присвячена аналізу творчості Миколи Бердяєва в контексті його першої роботи в еміграції «Нове середньовіччя». Розглядаються стилістично-сміслові особливості характерного для неї дискурсу. Показана неоднозначність і спірність затверджуваних можливостей виходу із загальноєвропейської кризи того часу, що кореняться, перш за все, в явній недостатності належного логічно коректного відпрацювання введених декларативних посилок. Затверджується вид дискурсу названий інтелегентським. Його принципово неістинності інтенціональність поширена і в сучасній суспільній свідомості .

Ключові слова: *метафізичний переворот, істинносне мислення, аксіоматичність, квазідуховність, свавілля.*

A.V. Gizha (Donetsk National Technical University). **N. Berdyayev: self hypnosis of intellectualist discourse.**

The article is devoted to the work of N. Berdyayev in the context of his first work in immigration "The New Medieval". His philosophical and social positions express the essential side of the domestic socio-humanitarian culture, while the respective way of understanding and the discursive practice are also spread in the modern public conscience. All of this announces the topicality of Berdyayev's legacy nowadays. First of all, the main purpose is the creation of a stable tradition of an engaged and wide scale discussion of both possible answers to the challenges of the historical period and the detection of errors, made by a thinker with respect to the interpretation of the events that took place that time. First of all, in the framework of this task it is necessary to completely exclude any magnificence, glorification and formality towards Berdyayev's legacy, which generally emerge with a total change of the representations of the past.

The article considers the stylistically-semantic features which distinguish the discourse of analyzable work. It shows the ambiguity and controversy of the affirmed possibilities of the way out of the all-European crisis of that time, which primarily originate from the evident lack of the proper logically correct development of the introduced declarative premises. The predicated sort of discourse is called intellectualistic. Its features are the prevailing declarative nature, lack of concreteness of the introduced regulations, weak or even absent self-criticism, unhistoricity.

It is also necessary to mention the specific intellectualistic superficiality in the sphere far from a humanitarian's notion. This is the sphere of science and technology. Berdyayev attributes their further development to nothing less than the addiction to the sphere of "white and black magic". This isn't Berdyayev's personal mistake, but his clear philosophical expression of the prevalent form of social intellectualistic form of conception, largely existing nowadays.

Key words: *metaphysical revolution, truth thinking, axiomatic, quasi-spirituality, contrariness.*

УДК 13

В.Ю. ДАРЕНСКИЙ (к. филос. н., доц.)

Луганский государственный университет внутренних дел

им. Э.А. Дидоренко

darenskiy@yahoo.com**ФИЛОСОФИЯ ВОЙНЫ Н.А. БЕРДЯЕВА В ИСТОРИЧЕСКОМ
КОНТЕКСТЕ**

В статье рассматривается феномен войны как философская проблема и как одна из базовых констант человеческой экзистенции. Концепт войны как экзистенциальная категория философии Н.А. Бердяева рассматривается в качестве фундаментального мировоззренческого принципа. Акцентируется внимание на том, что смысл войны связан с личной открытостью бытию, который открывает особое измерение межличностного смыслового диалога. В статье предложен анализ философских и антропологических измерений концептов Смерти и Правды, которые позволяют вскрыть скрытые аспекты человеческой экзистенции в контексте опыта войны. В статье также рассмотрена специфика русской философской, поэтической и культурной традиции в целом в ее рефлексиях о смысле войны.

Ключевые слова: Н.А. Бердяев, философия, война, история, русская, XX столетие.

Ибо Ты препоясал меня силою для войны.

Псалом 17: 39.

Хотя война очень большое зло, однако же не самое ещё большее... есть нечто гораздо худшее войны, от чего война и может служить лекарством, ибо «не о хлебе едином жив будет человек».

Н.Я. Данилевский. «Россия и Европа».

Пацифизм есть... нежелание знать зло, желание устроиться со злом так, как будто бы зла нет.

Н.А. Бердяев. «Философия неравенства».

Для современного человека опыт войны приобрел особое смысловое значение, поскольку развеивает многие иллюзии, созданные современной цивилизацией. В первую очередь, война напоминает людям о бренности и быстротечности их земной жизни, о наивности любых попыток построить «рай земной», в котором не будет никаких проблем (и эта наивность лежит в основе современной западной цивилизации); о поврежденности человеческой природы Первородным грехом, делающей неизбежными бесконечные конфликты и войны, наконец; и, наконец, ничто не учит так, как война, подлинной молитве и полному доверению себя воле Божией. Войны всегда были великими воспитателями народного духа, уча людей самопожертвованию и способности «положить душу за други своя» – высшему проявлению земной любви.

Уникальные духовные и нравственные качества русского народа – это не только результат тысячелетней жизни в лоне Православной Церкви, но также и результат постоянных войн против агрессоров, приходивших на Русь с Востока и особенно с Запада. Именно благодаря этим качествам русский народ сумел вынести три самых страшных в мировой истории вражеских нашествий – татаро-монгольское, наполеоновское и гитлеровское, и су-

мел выстоять и победить. В Откровении св. Иоанна Богослова о последних временах и конце истории мира сего свидетельствуется, что перед концом человечество еще перенесет такие страшные войны, которых не было никогда ранее. Поэтому способность воспринимать войну со всей духовной трезвостью – важнейшее качество человека в последние времена, без которого ему не устоять в Правде.

Обращение к темам философии войны, безусловно, является одним из наиболее ценных и значимых компонентов наследия Н.А. Бердяева – не только в силу глубины и нетривиальности его идей, но и просто в силу особой экзистенциальной смелости и нравственной твердости, которые требуются для ответственного размышления на эти темы. Возможно, именно поэтому философия войны Н.А. Бердяева фактически до сих пор не стала и не могла еще стать предметом специального внимания исследователей его творчества (хотя бы потому, что мало кто из них обладает теми же самыми качествами). В данной статье будет сделан некоторый шаг в этом направлении.

Каковы концептуальные основания такого исследования? В частности, в 2004 году вышла книга одного из «знаковых» авторов для современной русской философии А.Г. Дугина «Философия войны». В ней была сформулирована системная парадигма осмысления войны в рамках живой традиции русской православной философии. Это совершенно закономерно, поскольку *Россия, а значит, и подлинно русская философия призваны противостоять глобальной апостасийной цивилизации, созданной Западом и ныне оккупирующей весь мир*. Противостояние глобальной апостасии, опирающейся на огромный военный потенциал, хотя и не обязательно приобретает формы реальной войны, но всегда требует от русского народа проявления *особого военно-жертвенного христианского духа*. А это, в свою очередь, означает, что *философия войны как философия жертвенного противостояния мировому Злу и удержания истории от Апокалипсиса является парадигмальной основой для русской философии истории и социальной философии на все оставшиеся времена*. Эта особая эсхатологическая призванность Русской цивилизации делает и «философию войны» русских мыслителей необыкновенно ценным вкладом в мировую философскую традицию, которая к настоящему времени фактически иссякла, и только Россия остается ее единственным живым источником. И эта задача успешно выполняется. Например, вот как современному автору А.Г. Дугину удается в одной небольшой формулировке объединить этические, мистические, экзистенциальные, культурологические и эсхатологические смыслы Войны:

«Война имеет начало и конец как исторический период. Но своей неизбежностью, своей повторяемостью, постоянством своих глубинных онтологических причин она превосходит историю, подчиняет ее себе. Это придает ей особое величие. Если люди не будут защищать свой народ и свою веру на войне, они потеряют связь с этим народом, превратятся в жалкие бродячие атомы, а вера их утратит спасительную силу, станет плоской, недейственной, ханжеской мелкобытовой моралью. Отказ от войны, бегство от войны, неготовность к войне свидетельствуют о глубоком вырождении нации, о потере ею сплоченности и жизненной, упругой силы. *Тот, кто не готов сражаться и умирать, не может по-настоящему жить*. Это уже призрак, полусущество, случайная тень, несомая к развеиванию в пыли небытия. Поэтому везде, даже в самой мирной из цивилизаций – в христианской цивилизации, никогда не прекращался культ войны и культ воина, защитника и хранителя, стража тонкой формы, которая и давала нации смысл и содержание. Не случайно так почитаем православными Святой Георгий, воин за Веру, заступник за православный люд, спаситель еще земного, но уже православного (т. е. уже ставшего на небесные пути) царства.

Ценности народов, культур и обществ доказываются в войне и через войну. Ценно то, что оплачено кровью. Прекрасно то, в основе чего лежит самоотверженный подвиг. Возвышенно то, за что не жалко отдать множество жизней, – свою и чужие» [4, с. 121].

В рамках этих парадигмальных определений, удачно сформулированных А.Г. Дугиным, очерчивается весьма обширное проблемное поле размышлений, для которого ценно

наследие русских мыслителей предшествующих эпох. Это наследие важно постольку, поскольку оно оказывается экзистенциально живым и воспроизводимым людьми последующих эпох – людьми, которым без этого трудно было бы сформулировать своими словами этот реальный опыт. Именно поэтому и Н.А. Бердяев, и многие другие подлинно русские философы вечно остаются «в строю» воинства духовной Руси, сдерживающей мировое Зло.

Целью данной статьи является определение специфических достижений философии войны Н.А. Бердяева в контексте смысла Новейшей истории.

В период Первой мировой войны, которая тогда называлась Второй Отечественной, многие русские философы размышляли о смысле войны. Среди особо ценных, помимо текстов Н.А. Бердяева, стоит отметить размышления В.Ф. Эрн о смысле «германизма» (статья «от Канта к Круппу» и др.). Однако только Н.А. Бердяев создал достаточно целостную философию войны вообще, и историософию Первой мировой войны в частности. Главными его текстами по этой тематике, которые мы будем рассматривать далее, является сборник статей «Судьба России» и глава книги «Философия неравенства», которая имеет название «Письмо одиннадцатое. О войне».

Философские размышления о смысле войны имелись уже и у многих философов древности, но только в XX веке эта весьма специфическая предметность философии фактически оформилась в особую сферу рефлексий. На Западе признанным «классиком» в этой сфере является Эрнст Юнгер. Но и в русской философии Н.А. Бердяев отнюдь не первым задавался вопросом: «Как философски осмыслить войну?» [1, с. 248]. Война стала особым предметом философского осмысления еще раньше, у Н.Я. Данилевского и В.С. Соловьева. Напомним принципиальные формулировки предшественников Н.А. Бердяева.

В известных «Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории» В.С. Соловьева некий alter ego автора утверждает, что «война *не* есть безусловное зло и что мир не есть безусловное добро, или, говоря проще, что возможна и бывает *хорошая война*, возможен и бывает *дурной мир*»: более того, в определенных случаях «война может быть великим, честным и святым делом» [8, с. 651; 665]. Тем самым, В.С. Соловьев принципиально отрицает взгляд на войну, свойственный секулярному гуманизму и «теории прогресса», мечтающим о «прекращении войн», совершенно не понимая их подлинной причины, заключающейся в греховной природе «естественного» человека. Война может быть «великим, честным и святым делом» именно тогда, когда она *противостоит экспансии греха, обрекающего человека на вечную гибель души*, по сравнению с которой смерть на войне оказывается гораздо меньшим злом и даже благом постольку, поскольку останавливает экспансию греха.

В свою очередь, Н.Я. Данилевский в главе XVI своего главного труда «Россия и Европа» писал: «Самый процесс этой неизбежной борьбы, а не одни только её желанные результаты... считаем мы спасительным и благодетельным, ибо только эта борьба может отрезать мысль нашу, поднять во всех слоях нашего общества народный дух, погрязший в подражательности, в поклонении чужому, заражённый тем крайне опасным недугом, который мы назвали европейничаньем. Нас обвинят, может быть, в проповеди вражды, в восхвалении войны. Такое обвинение было бы несправедливо: мы не проповедуем войны... мы утверждаем лишь, и не только утверждаем, но и доказываем, что борьба неизбежна, и полагаем, что хотя война очень большое зло, однако же не самое ещё большее, – что есть нечто гораздо худшее войны, от чего война и может служить лекарством, ибо “не о хлебе едином жив будет человек”» [3, с. 227]. Тем самым, по Н.Я. Данилевскому, война является делом «спасительным и благодетельным» постольку, поскольку она *возвращает русский народ к пониманию его подлинного призвания, а гибель на войне за Православное Отечество служит спасению души, покрывая многие грехи*. В таком подлинно православном своем понимании война отнюдь не является отрицанием жизненных ценностей, но наоборот, их героическим исполнением.

Отметим, что суть христианского понимания войны явно парадоксальна: справедливая война против агрессора с целью защиты Родины на самом деле является прямым испол-

нением заповеди «Блаженны миротворцы», – а отнюдь не ее нарушением, как обычно думают недалекие «пацифисты» – поскольку *такая война спасает от гибели мирных людей и останавливает агрессора, то есть служит установлению справедливого мира*. Более того, в тех случаях, когда война сознательно ведется с целью *защиты истинной веры*, она прямо приравнивается к духовному подвигу и ведет воина в Царствие Небесное.

Еще ранее этих светских мыслителей православное понимание войны ярко сформулировал в своей проповеди св. Филарет, митрополит Московский, часто именуемый русским Златоустом XIX века:

«Не Бог ли *научает руки верных Своих на ополчение, персты на брань* (Пс. 143, 1). Авраам, образец кроткой веры, не воевал ли за своих родных и за союзных царей? Не войною ли, по повелению Божию, народ Божий приобрел землю обетованную?.. Дух Божий, который носился над Давидом от дня помазания его, не управлял ли рукою его, не только тогда, когда он извлекал из десятиструнной псалтири пророческие звуки, но и тогда, когда он победоносно стрелял в Голиафа... Равноапостольный царь Константин для чего – перее всего – употребил крест Христов, только что им познанный? – Для брани и победы... Итак, Бог любит добродушный мир и Бог же благословляет праведную брань. Ибо с тех пор, как есть на земле немирные люди, мира нельзя иметь без помощи военной. Честный и благонадежный мир большею частью надобно завоевать. И для сохранения приобретенного мира надобно, чтобы самый победитель не позволял заржаветь своему оружию» [6, с. 6].

К этой классической формулировке добавить нечего.

В новых исторических условиях Первой мировой войны классическое для православного сознания понимание сущности войны оказалось в новом контексте – в контексте широкого распространения секулярного сознания, наивно верившего в «бесконечный прогресс» и шокированного самим фактом внезапной «мировой бойни» между так называемыми «цивилизованными народами» с миллионными жертвами. В этом контексте Н.А. Бердяев старался создать такой философский язык, который бы позволял объяснить метафизику войны людям, для которых война вообще никогда не была предметом серьезного осмысления, но воспринималась ими лишь как простой абсурд – некий «пережиток варварства». Чтобы разрушить это мнение, он писал:

«Война не создала зла, она лишь выявила зло. Все современное человечество жило ненавистью и враждой. Внутренняя война была прикрыта лишь поверхностным покровом мирной буржуазной жизни, и ложь этого буржуазного мира, который многим казался вечным, должна была быть разоблачена. Истребление человеческой жизни, совершаемое в мирной буржуазной жизни, не менее страшно, чем то, что совершается на войне» [1, с. 248-249]. То есть война всегда становится радикальным *судом над жизнью* как таковой, обличающая ее самые глубокие пороки, обычно лишь старательно замаскированные в мирной жизни, разоблачая их перед судом вечности, *sub specie aeternitatis*. Ведь и в мирной жизни губится не меньше человеческих судеб и жизней, но под лицемерным покровом «цивилизованных норм» и привычек это кажется незаметным.

Тем самым, *Война есть великий разоблачитель неправды* «мирной» жизни. «Можно сказать, – пишет Н.А. Бердяев, – что война происходит в Небесах, в иных планах бытия, в глубинах духа, а на плоскости материальной видны лишь внешние знаки того, что совершается в глубине. Физическое насилие, завершающееся убийством, не есть что-то само по себе существующее как самостоятельная реальность, – оно есть знак духовного насилия, совершившегося в духовной действительности зла. Природа войны, как материального насилия, чисто рефлексивная, знаковая, симптоматическая, не самостоятельная. Война не есть источник зла, а лишь рефлекс на зло, знак существования внутреннего зла и болезни. Природа войны – символическая. Такова природа всякого материального насилия, – оно всегда вторично, а не первично» [1, с. 247].

Этими тезисами Н.А. Бердяев перемещает сознание читателя в область метафизического понимания войны, на основе которого уже можно понимать и ее высший, религиозный смысл:

«В Евангелии сказано, что нужно больше бояться убивающих душу, чем убивающих тело. Физическая смерть менее страшна, чем смерть духовная. А до войны, в мирной жизни убивались души человеческие, угасался дух человеческий, и так привычно это было, что перестали даже замечать ужас этого убийства. *На войне разрушают физическую оболочку человека, ядро же человека, душа его может остаться не только не разрушенной, но может даже возродиться.* Очень характерно, что более всех боятся войны и убийства на войне – позитивисты, для которых самое главное, чтобы человеку жилось хорошо на земле, и для которых жизнь исчерпывается эмпирической данностью. Тех, кто верит в бесконечную духовную жизнь и в ценности, превышающие все земные блага, ужасы войны и физическая смерть не так страшат. Этим объясняется то, что принципиальные пацифисты встречаются чаще среди гуманистов-позитивистов, чем среди христиан. Религиозный взгляд на жизнь глубже видит трагедию смерти, чем взгляд позитивно-поверхностный. Война есть страшное зло и глубокая трагедия, Но зло и трагедия не во внешне взятом факте физического насилия и истребления, а гораздо глубже» (выделено мной – авт.) [1, с. 249].

Каким же образом может на войне возродиться душа?

В выделенных нами словах содержится именно тот важнейший смысл войны, который делает ее *духовным испытанием народа* и который, несмотря на огромные жертвы и бесчисленные трагедии, делает народ сильнее, чем он был ранее, именно в нравственном и духовном отношении. Именно Война дает тот опыт Родины, который созидает народ как единое целое, и ту священную память о героях и жертвах, которая делает и все последующие поколения снова готовыми к подвигам и жертвам ради защиты своих святынь. В свою очередь, этот опыт Родины и опыт жертвенности своей жизнью ради защиты святынь – это и есть *духовное пробуждение* человека, не зависящее от его убеждений и мировоззрения, поскольку уже сам факт жертвования собой для ближних – для Родины – это уже сам по себе акт духовного рождения человека, даже если он этого и не осознает, и даже если реальная жизнь его при этом внешне не меняется. Война – это *духовная инициация* в силу «естественных» причин.

Проходя через смерть в страшной Войне, аморфный ранее народ, не единый по своим качествам и убеждениям, осуществляет вхождение в сакральную общность людей Родины. (А отказавшиеся войти в эту общность становятся Предателями в сакральном смысле этого слова, делающим невозможным никакое прощение и забвение в принципе – таковы, например, гитлеровские пособники всех мастей, из которых ныне кое-кто даже пытается делать «героев»). Сакральная общность людей Родины создается общей бедой и горем, а формируется на века – общей Победой.

Священная общность Родины объединена также и единой скорбью о погибших. Например, о такой скорби пишет О. Берггольц:

*Пусть она, чистейшая, святая,
Душу нечествеющей хранит.
Пусть, любовь и мужество питая,
Навсегда с народом породнит.*

*Незабвенной спаянное кровью,
Лишь оно – народное родство –
Обещает в будущем любому
Оновление и торжество.*

Последнее четверостишие – это очень мощная поэтическая формула, выражающая неизменный исторический и нравственный закон: Родина создается как «народное родство, спаянное кровью» – но оно, в свою очередь, становится затем *неиссякаемым источником сил для совершенствования и преображения человека как личности*, его «обновления и торжества».

Исходя из этого, Н.А. Бердяев справедливо усматривает в войне базовое онтологическое единство экзистенционального и эсхатологического измерений – единство каждой человеческой судьбы с общей судьбой мира сего. В этой глубине воочию явлены парадоксы, обусловленный парадоксальностью самой природы человека, в которой нераздельно и неслиянно сосуществуют вся глубина Первородного греха и ненарушимый образ Божий. Вот его ключевая формулировка онтологии и экзистенции войны:

«Война есть имманентная кара и имманентное искупление. В войне ненависть переплавляется в любовь, а любовь в ненависть. В войне соприкасаются предельные крайности и дьявольская тьма переплетается с Божественным светом. Война есть материальное выявление исконных противоречий бытия, обнаружение иррациональности жизни. Пацифизм есть рационалистическое отрицание иррационально-темного в жизни. И невозможно верить в вечный рациональный мир. Недаром Апокалипсис пророчествует о войнах. И не предвидит христианство мирного и безболезненного окончания мировой истории. Внизу отражается то же, что и наверху, на земле то же, что и на Небе. А вверху, на Небе, ангелы Божий борются с ангелами сатаны. Во всех сферах космоса бушует огненная и яростная стихия и ведется война. И на землю Христос принес не мир, но меч... Но весь ужас жизни изживается христианством, как крест и искупление вины. Война есть вина, но она также есть и искупление вины. В ней несправедная, грешная злая жизнь возносится на крест» (выделено мной – авт.) [1, с. 251-252].

Тем самым, война служит *нравственному очищению и искуплению уже совершенных грехов через страдание*. Этот фундаментальный смысл войны возродился у тех русских философов Серебряного века, которые остались верны глубинным основам православного духа, не разрушенного секулярной жизнью. Так, например, о. Павел Флоренский в своей проповеди в период Первой мировой войны говорил: «Мы говорим, что войны, бедствия, страдания происходят по грехам, но чьим грехам?! Ведь нельзя же сказать, что те, убитые, более грешные, чем мы, оставшиеся в живых или имеющие быть убитыми впоследствии. Но накопились грехи, загрязнили мы все ризы нашей Родины – и потребовалось омыть их, очистить ее и себя. А очищение греховных скверн совершается кровью и через кровь. И вот пролилась кровь, убеляющая грехи. Помолимся же, чтобы не понапрасну пролилась она» [9, с. 61]. То есть, чтобы праведная смерть воинов стала им самим – во искупление их земных грехов; а оставшимся жить – в назидание и «очищение греховных скверн».

Однако можно привести и прямо противоположные примеры полного непонимания смысла войны, маскирующегося под «гуманизм» и трусливый пацифизм (мнение о пацифизме Н.А. Бердяева приведено в качестве одного из эпиграфов нашей статьи). В частности, в период Первой мировой войны часть русской интеллигенции в открытую желала поражения своей стране (желая, чтобы это поражение привело к революции) и сознательно разрушала в народе христианское понимание смысла войны и защиты Отечества. По этому поводу следует сформулировать один принципиальный тезис: *когда идет война, в которой решается судьба Родины, ее духовное и физическое бытие, любые попытки «стать над схваткой», лицемерно выдаваемые за проявления «гуманизма» и якобы признак некой особой культуры, на самом деле всегда являются, наоборот, проявлениями душевной низости, слепоты и трусости, недалекости ума и несамостоятельности мышления*. Такие попытки, к сожалению, всегда были свойственны интеллигентскому сознанию, лишенному бытийных корней и живущему в узком мире своей собственной примитивной мифологии, порожденной комплексами «коллективного нарциссизма».

Бытийная укорененность философского мышления, основанного на глубоком экзистенциальном опыте и на живой преемственности с соборным опытом предков – то, чего практически нет у интеллигенции, но что было в высшей степени свойственно Н.А. Бердяеву, – позволяло ему видеть в войне подлинную мистерию, явственное самораскрытие глубинных законов бытия, в частности, его «разорванности», антиномичности:

«Война – антиномична по своей природе, она есть осуществленное противоречие. Во имя жизни ведется война и служит она полноте жизни. И война сеет смерть. Цель войны –

мир и объединение. Войны были могущественнейшим средством объединения человечества... С древних времен через войны объединялись человеческие общества в большие исторические тела, в огромные империи; через войны разливались народы по поверхности земли, и этим путем уготовлялись единое человечество и единая всемирная история! И война же была выражением самого кровавого раздора в человечестве, взаимной ненависти народов и жажды истребления. *Война есть тьма и свет, ненависть и любовь, животный эгоизм и высшее самопожертвование. Война не может быть только добром или только злом, в ней есть и великое добро, и великое зло. Война – порождение греха и искупление греха.* Война говорит о трагизме жизни в этом мире, о невозможности в нём окончательного устроения, спокойствия и бесконечного благоденствия и благополучия. Война наносит самые страшные удары мещанству, мещанскому покою и удовлетворенности» [2, с. 269].

Понимание того, что *Война есть мистерия, выявляющая подлинные законы бытия*, было свойственно многим философам, одна далеко не все были способны, как Н.А. Бердяев, мыслить последовательно и делать из этого понимания все необходимые выводы. Так, например, Э. Левинас пишет: «в условиях войны реальность отбрасывает слова и образы, которые ее скрывают, чтобы предстать во всей своей обнаженности и жестокости. Война... этот жестокий урок, преподанный вещами, осуществляется как чистый опыт чистого бытия, он как вспышка молнии, сжигающая все покровы иллюзии» [7, с. 66].

Однако следующий тезис Э. Левинаса нам представляется глубоко ошибочным: якобы война «приостанавливает действие морали; она лишает вечные институты и обязательства их вечного характера и вслед за этим отменяет – пусть только на время – безусловные императивы... Она не просто является одним из самых жестоких испытаний для морали. Она делает ее смехотворной» [7, с. 66]. Нет, как раз наоборот, во время войны все этические требования проходят самую радикальную проверку перед лицом смерти, становятся «безусловными императивами» совести. Ошибка Э. Левинаса состоит в фетишизации социальных форм этики, которые, действительно, часто отрицаются по отношению к врагу – но это лишь свидетельствует об их относительности перед сущностью этического отношения как такового – самопожертвования ради ближних, не связанного никакими внешними формами, – а часто и прямо требующего их отрицания. Война «наносит самые страшные удары» мещанскому пониманию этики как «системы норм».

Понимание войны как мистерии, выявляющей внутренние законы и «разорванность» бытия, и благодаря этому преображающей человеческую личность, – такое ее специфически экзистенциальное понимание, которое развернуто в философии Н.А. Бердяева, – стало ответом философии на шок секуляризованного сознания, полученный им от массовых войн XX века. Утрата религиозного понимания войны делает человека беззащитным перед самим ее фактом. Философия войны Н.А. Бердяева отвечала на этот вызов.

Фундаментальная ценность и историческая значимость экзистенциальной философии войны в том, что она давала понимание войны как *инициации*.

Во всех человеческих культурах Война является одним из символов «инициации», то есть особого символического прохождения через смерть, испытания смертью, после которого человек приобретает особый опыт, позволяющий смотреть на жизнь и оценивать ее как бы со стороны, «с точки зрения вечности». А погибшие на войне – те, для кого смерть стала не символической, а реальной, после инициации воспринимаются как бессмертные для нас – то есть утвердившие свое бытие в вечности и покинувшие этот мир. Поэтому, например, в лирической поэзии появился прием самоотождествления автора с погибшим, высказывание от его имени. В русской поэзии о Великой Отечественной войне ярким примером этого является знаменитое «Я убит подо Ржевом...» А.Т. Твардовского.

Символическое прохождение через смерть, духовная инициация делает человека другим, радикально трансформирует его личность. Но сам этот переход, даже если человек и остается жив, естественно, страшен, мучителен и в физическом, и в душевном смысле. Только в этих муках и этом страхе, на пределе человеческих возможностей, которые оказываются намного большими, чем в мирной жизни, – преображается человеческая душа. Са-

ним человеком это ощущается как погружение во тьму, в объятия смерти, из которых он восстает только чудом. Но именно в этой тьме и отчаянии смерти, царящей вокруг, в человеке вдруг рождается невероятная внутренняя сила – но сила, не разделимая с чувством правды.

Об этой экзистенциальной закономерности писал и Э. Юнгер, немецкий классик «философии войны»: «Когда борьба идет на духовном плане, смерть принимают в расчет как один из элементов стратегии. Человек становится неуязвимым: мысль о том, что враг может уничтожить его физически, пугает меньше всего... Временами кажется, что он отступает перед близостью смерти, но в этом он похож на полководца, который не спешит подавать сигнал к наступлению и терпеливо ждет своего часа... В таких столкновениях наступает момент, когда все внешние, исторически обусловленные причины вражды затухают и на первый план выступает то, во имя чего на земле изначально идет борьба» [9, с. 213]. Война всегда идет за Правду.

Понимание Войны как вечной борьбы за Правду и как «имманентной кары» неправды, руководило Н.А. Бердяевым и в его историософии Первой мировой войны, в объяснении ее метафизических причин. Н.А. Бердяев очень хорошо разбирался и в прагматических причинах этой войны, главной из которых было стремление Запада ослабить или даже уничтожить Россию как своего главного цивилизационного конкурента (подготовка революции на средства мировой олигархии также была частью этого плана), однако как философа его больше интересовала метафизическая неправда врагов, которой противостоит Правда русского народа. В 1916 году он писал:

«...исключительных притязаний германского духа не может вынести весь остальной мир. Германские идеологи даже расовую антропологическую теорию об исключительных преимуществах длинноголовых блондинов превратили в нечто вроде религиозного германского мессианизма. Вместо "арийцев" ввели в употребление термин "индо-германцы". Дух тевтонской гордости пропитал всю германскую науку и философию. Немцы не довольствуются инстинктивным презрением к другим расам и народам, они хотят презирать на научном основании, презирать упорядоченно, организовано и дисциплинированно. Немецкая самоуверенность всегда педантическая и методологически обоснованная. Мы, русские, менее всего можем вынести господство притязаний религии германизма. Мы должны противопоставить ей свой дух, свою религию, свои чаяния. Это не мешает нам ценить великие явления германского духа, питаться ими, как и всем великим в мире. Но гордыне германской воли должна быть противопоставлена наша религиозная воля. Центральной германской Европе не может принадлежать мировое господство, ее идея – не мировая идея. В русском духе заключен большой христианский универсализм, большее признание всех и всего в мире» [1, с. 247].

Тем самым, Россия в этой войне выполняет христианскую миссию усмирения гордого германского духа (и духа Запада в целом). Но даже и без этой миссии, как уже было сказано, сама по себе война за Православную Русь, независимо от того, кто конкретно является врагом, всегда была и остается одним из видов духовного подвига и мученичества.

В этом проявляется парадоксальная метафизическая благость войны как «искупления греха» (Н.А. Бердяев), как подвига, при котором «проливается кровь, убеляющая грехи» (о. Павел Флоренский). Такое понимание войны было глубоко свойственно русскому народу – именно оно позволило ему выстоять и победить в самых страшных войнах XX века.

В русской поэзии XX века мы имеем ряд замечательных выражений этого народного понимания Войны, воспитанного Православием. В частности, оно явлено в стихотворениях Н. Гумилева, который сам был участником и заслуженным героем той войны. В восприятии войны как таковой Н. Гумилеву свойственна совершенно удивительная эпическая, Гомерова созерцательность:

*Как собака на цепи тяжелой,
Тявкает за лесом пулемет,*

*И жуужжат шрапнели, словно пчелы,
Собирая ярко-красный мед.
А «ура» вдали – как будто пенье
Трудный день окончивших жнецов. [5, с. 213].*

Здесь война переживается как, с одной стороны, обыденная народная работа, а с другой – как некая часть естественного природного, вселенского бытия; здесь явлен какой-то «космический» взгляд на войну.

Но особенно поразительно стихотворение Н. Гумилева «Смерть», в котором смерть воинов переживается как *таинство рождения в вечность*:

*Есть так много жизней достойных,
Но одна лишь достойна смерть,
Лишь под пулями в рвах спокойных
Вершишь в знамя Господне, твердь...*

*Свод небесный будет раздвинут
Пред душою, и душу ту
Белоснежные кони ринут
В ослепительную высоту.*

*Там Начальник в ярком доспехе,
В грозном шлеме звездных лучей,
И к старинной, бранной потехе
Огнекрылых зов трубачей.*

*Но и здесь на земле не хуже
Та же смерть – ясна и проста:
Здесь товарищ над павшим тужит
И целует его в уста.*

*Здесь священник в рясе дырявой
Умиленно поет псалом,
Здесь играют марш величавый
Над едва заметным холмом. [5, с. 235].*

И хотя у Н. Гумилева вполне уже явлен и фатализм человека «конца Нового времени», и inferнальная мистика «войны машин», порожденной техническим прогрессом, но за всем этим, как за внешней шелухой, он неизменно прозревает подлинно христианский смысл Войны как «кары и искупления» наших бессмертных душ:

*Мы будем делать, что нам велено!
Труба, реви, ружье, стреляй,
Граната, рой в земле расщелины,
Подготавливая новый рай. [5, с. 518].*

Э. Юнгер открыл особую экзистенциальную закономерность, связанную со спецификой войн техногенной цивилизации: «Тотальную мобилизацию не столько проводят, сколько она осуществляется сама собой: не только в военное, но и в мирное время она выражает таинственное и неумолимое веление самой Жизни, которому мы подчинены в эпоху масс и машин» [9, с. 221]. Что это значит? Это значит, что развитие техники меняет саму экзистенцию человека, неумолимо вовлеченного в созидание средств уничтожения, независимо от

того, желает он этого или нет. Но это не сто иное, как *негативный эрзац* той подлинной духовной общности, которая рождается на войне. Проблема мышления современного человека в том, что он видит только этот негативный эрзац, и только через него воспринимает Войну как таковую.

Знание философии и поэзии Войны позволяет избежать этой ошибки.

Причастность к священной общности Родины *преображает человека, вдруг выявляет в нем самые высшие человеческие начала*, которые, может быть, до этого лишь «спасли». К. Симонов в стихотворении «Дом в Вязьме» очень емко передает этот переворот в человеческой душе:

*В ту ночь, готовясь умирать,
Навек забыли мы, как лгать,
Как изменять, как быть скупым,
Как над добром дрожать своим.
Хлеб пополам, кров пополам –
Так жизнь в ту ночь открылась нам...*

Здесь очевидна структура инициации и преобразования души перед лицом смерти – то символическое «прохождение через смерть», которое навсегда меняет человека, созидавая в нем опыт бессмертия еще в земной жизни.

Причастность к священной общности Родины складывается из *миллионов сверхсильных связей любящих друг друга душ*. Именно этот тайный закон силы народа и красоты созидающих его людей заново открыл К. Симонов в знаменитом стихотворении «Жди меня, и я вернусь»:

*Не понять, не ждавшим им,
Как среди огня
Ожиданием своим
Ты спасла меня.*

*Как я выжил, будем знать
Только мы с тобой, –
Просто ты умела ждать,
Как никто другой.*

В этом смысле война выявляет не только зло, накопившееся в мирной жизни, но и самый глубокий внутренний закон самой жизни. Суть этого закона состоит в том, что жизнь человека, народа и вообще любой общности людей (например, семьи) продолжается до тех пор, пока ради этой жизни люди способны на добровольный подвиг и жертву; а если такая способность иссякает, и каждый начинает думать только лишь о своем эгоистическом интересе, то жизнь деградирует и прерывается. И в войне, и в мирной жизни побеждает тот, у кого способность к подвигу и жертве оказывается большей.

Философские прозрения Н.А. Бердяева в смысл войны, воспроизводя православное понимание войны, созданное святоотеческой традицией, сделало его понятным и близким современному человеку с его секуляризированным сознанием, с его наивным «розовым христианством» (К. Леонтьев), склонным к трусливому пацифизму. Н.А. Бердяев сделал Войну предметом философской рефлексии в качестве одного из базовых экзистенциалов человеческого бытия. Это одно из важных и всегда актуальных достижений русской философии.

Литература

1. Бердяев Н.А. Судьба России / Н.А. Бердяев. – М. : АСТ, 2005. – 333 с.
2. Бердяев Н.А. Философия неравенства / Н.А. Бердяев. – М. : АСТ, 2006. – 349 с.

3. Данилевский Н.Я. Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. – М.: «Книга», 1991. – 574 с.
4. Дугин А.Г. Философия войны / А.Г. Дугин. – М. : Яуза, 2004. – 256 с.
5. Гумилёв Н. С. Стихотворения и поэмы / Н. Гумилев. – Л. : Сов. писатель, 1988. – 488 с.
6. Из речи святителя Филарета митрополита московского при благодарственном ко Господу молебне к воинам 2 октября 1843 года // Русские святые воины. Жития. – Изд. Спасо-Преображенского Мгарского монастыря, 2002. – С. 5-6.
7. Левинас Э. Избранное: тотальность и бесконечное /Э. Левинас. – СПб. : Унив. книга, 2000. – 416 с.
8. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории / В.С. Соловьев // Соч. в 2-х томах.– М. : Мысль, 1990. — Т. II. – С. 635-762.
9. Флоренский Павел, свящ. Слово перед панихидой об усопших воинах // Кравец С.Л. О красоте духовной (П.А. Флоренский: религиозно-нравственные воззрения) / Павел Флоренский, свящ. – М. : Знание, 1990. – С. 60-61.
10. Юнгер Э. Из философской прозы / Э. Юнгер // Иностранная литература. – 1991. – № 11. – С. 210-226.

В.Ю. Даренський (Луганський державний університет внутрішніх справ ім. Е.А. Дідоренка). **Філософія війни М.О. Бердяєва в історичному контексті.**

У статті розглядається феномен війни як філософська проблема і як одна з базових констант людської екзистенції. Концепт війни як екзистенціальна категорія філософії М.О. Бердяєва розглядається в якості фундаментального світоглядного принципу. Акцентується увага на тому, що зміст війни пов'язаний з особистісною відкритістю буття, що відкриває особливий вимір міжособистісного смислового діалогу. У статті також запропонований аналіз філософських і антропологічних вимірів концептів Смерті і Правди, що дозволяють розкрити приховані аспекти людської екзистенції в контексті досвіду війни. У статті також розглянута специфіка російської філософської, поетичної і культурної традиції в цілому в її рефлексіях про смисл війни.

Ключові слова: М.О. Бердяєв, філософія, війна, історія, російська, ХХ століття.

V.J. Darenkiy (Lugansk State University of Internal Affairs named after E.A. Didorenko). **Berdiaev's philosophy of war in historical context.**

The philosophical problem of war as a basic constant of human existence is considered in this article. The concept of war as an existential category in philosophy of N.A. Berdyaev is considered as the fundamental principle of human worldview. This research shows the meaning the problem of war for modern Philosophy and Society on the whole. It appears to be, first of all, as one of the most important in philosophy of history. It has been accentuated that sense of war is correlated with a person's openness to being; they create new sense in dialogue of different subject positions. The phenomenon of war as philosophical and anthropological category is analyzed here as a source of existential experience for contemporary man. Basic paradoxes of N.A. Berdyaev's conception of war are analyzed here. The paper discusses various N.A. Berdyaev's conceptions: such as 1) moral essence of war and typos of wars; 2) wars as a moving force of history and cultural creativity; 3) cultural and existential meaning of wars. The article also examines some methodological links between these conceptions. The author proposes his own interpretation of N.A. Berdyaev's reflections of war, emphasizing that his ideas is based on rethinking of universal human experience, which is necessarily linked with a source of human freedom. The paper gives analysis of philosophic and anthropologic dimension of the concept of Death and Truth, that makes it possible to discover hidden dimensions of human existence, cultural forms of being. The philosophical reflections of historical experience of Orthodox Russia makes ground for N.A. Berdyaev conception of history. In particular, principle conception defines the eschatology of Orthodox viewing of sense of war. Therefore, category of war acquire an ontological and moral aspects in evaluation of historical persons and deeds. The fundamental specifics of Orthodox conception

of history is defined history as an effort of spiritual freedom in Truth. This conception of history enables to consider every single historical event in its own spiritual sense. The fact that deep ontology of phenomenon of war may be explicated in the light of Biblical revelation about human was demonstrated here. Hence, interpretation of phenomenon of war as a spiritual trap is grounded here. Specifics of Russian philosophy, poetry and cultural tradition as a whole about reflection of sense of war is considered in this article.

Key words: N.A. Berdiaev, philosophy, war, history, Russian, XX century.

УДК 1(091):17.026.4

М.В. ДОЙЧИК (к. філос. н., доц.)

Прикарпатській національній університет ім. В. Стефаника

(м. Івано-Франківськ)

mvdoichyk.if@rambler.ru

ТВОРЧИСТЬ ЯК ВИЯВ ГІДНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ ЛЮДИНИ МИКОЛИ БЕРДЯЄВА

Статтю присвячено аналізу проблеми гідності людини у філософській спадщині М. Бердяєва. Персоналізм мислителя визнає людину духовною істотою, унікальною особистістю, що вивищується як над природою так і над суспільством. Стати особистістю, за М. Бердяєвим, означає бути гідним Бога. У філософії персоналізму необхідною умовою гідності людини, її Богоподібності, є її свобода та здатність бути жертвним. Гідність особистості розкриває себе у стражданнях та у творчості. Свобода людини як невід'ємна якість особистості проявляється у творенні добра і перетворенні зла.

Ключові слова: гідність, свобода, особистість, персоналізм.

Філософська спадщина М. Бердяєва має яскраво виражений персоналістський характер. В її центрі – людина, її гідність, можливості її творчого самовираження та самореалізації. Започаткований мислителем підхід обумовив визнання особистості як первинної творчої реальності. Світ постає як прояв творчої активності “вищої особистості” **Бога**. Як зазначає філософ: “не можна зрозуміти людину з того, що є нижчим за неї, зрозуміти її можна <...> лише у відношенні до Бога” [1, с. 78]. Розуміння гідності людини пов'язане із твердженням про людину як істоту вільну, наділену можливістю творення нового. Гідність у філософії М. Бердяєва розглядається у контексті проблеми свободи особистості, творчості, зла і теодицеї, проблеми сенсу та призначення людини.

В основі персоналізму М. Бердяєва лежить теза про те, що гідність людини виявляється саме в її особистості, оскільки лише особистість має людську гідність [2, с. 28]. На думку мислителя, людина – духовна істота, а не певний етап у людському розвитку, це унікальна особистість, що вивищується як над природою, так і над суспільством. Стати особистістю, для М. Бердяєва, означає бути гідним Бога, це – основне завдання життя людини. Особистістю не народжуються, вона твориться Богом і самотвориться. Особистість є сталою незмінністю у своїх динамічних змінах. Вона є ідеєю Бога про людину. Гідність особистості, за М. Бердяєвим, передбачає надособистісне, тобто те, що її перевершує і до чого вона інтенційно підноситься у своїй самореалізації. Особистість володіє здатністю утримувати у собі універсальний зміст, творити унікальний світ власного буття. Вона може бути зрозуміла лише як акт, творчий акт, пов'язаний із глибиною власної особистості, силою почуття власної гідності.

В житті людини важливими спонуками її розвитку є пошук сенсу та пошук вічності. Пошук сенсу вже сам по собі дає сенс життя. Виокремлення цих двох спонук є протиставленням буденності та беззмістовності світу. Ці начала тісно взаємопов'язані між собою: людина у пошуках сенсу повинна розуміти, що істина розкривається тільки через вічне, божественне, тобто тоді, коли Бог діє через людину. Гідність як усвідомлення і переживан-

ня цінності свого буття потребує вищого покликання, що викарбовується у творчому самовизначенні особистості. Мислитель писав: "Я мав багато розчарувань у людях, бачив багато нищості, злості, жорстокості, зради <...> і все ж у мені зберігалась віра в людину, в Божий задум щодо людини. Віра в людину є одним з виразів віри в Бога" [3, с. 299].

Людина – це точка перетину двох світів, про що свідчить подвійна природа людського самосвідомості. Людина усвідомлює свою приналежність до двох світів, усвідомлює свою велич і нікчемність, свою царську свободу і рабську залежність, бачить себе образом і подобою Божою і каплею в морі природної необхідності. Однаково правомірно можна говорити і про Божественне походження людини, і про її походження від нижчих органічних форм природного світу. Людина – дивна істота, двояка і двозначна [4, с. 90].

Людина стає особистістю внаслідок звільнення від гріха, вивіщення над соціальною залежністю та обумовленістю: "людська гідність – це позбавлення рабства" [2, с. 28]. Людина володіє первинною свободою, що скеровує її у сферу трансцендентного. Свобода мислиться необхідною умовою гідності людини, її Богоподібності. Рабством, яке знищує гідність особистості, філософ називає зло, яке виглядає як добро. Це залежність, яка до вподоби людині, яка перетворює її на раба, це соціальна обумовленість, захоплення зовнішніми культурними цінностями, приналежність до певного класу (аристократія, буржуазія) тощо. Гідність людини виявляється в тому, щоб не підкорятися усьому, що нижче за неї [там само]. Залежністю, що може перемогти і розчавити гідність, за М. Бердяєвим, є страх смерті. "Гідність людини вимагає, щоб вона не була рабом швидкоплинного часу" [5, с. 133]. У християнстві гідністю безсмертних істот наділена кожна людина, оскільки кожна людська істота несе в собі образ Божий [2, с. 206-207]. "У Христі-Боголюдині проявляється не тільки одкровення Бога, але й Людини, Другою іпостассю Святої Трійці є Абсолютна Людина" [6, с. 142]; "Син Божий став людиною <...> між Людиною і Богом є <...> таїна подвійного народження – народження Бога в людині і людини в Богові" [3, с. 179]. Ідеї М. Бердяєва співзвучні з християнською етикою, яка визнає людину як вільну духовну істоту: "Христос навчав, що людина є образом і подобою Бога, і цим утверджувалась гідність людини як вільної духовної істоти і те, що людина не є рабом природної необхідності" [5, с. 28].

М. Бердяєв говорить про свободу, як "виключну гідність особистості. Свобода – це незалежність, що визначає мою особистість зсередини, це моя творча сила. Така свобода тільки моя і навіть Бог не володіє нею. Все в житті людському має пройти через випробування свободою і через відкидання її спокус. Вільний вибір урівноважує добро і зло, тому робить людину слабкою через можливість проникнення зла в її душу. Свобода не тотожна добру і досконалості, вона має свою самобутню природу. Примусове добро не є добром, воно стає злом, а вільне добро передбачає свободу і зла". В цьому, на думку мислителя, трагедія свободи [1, с. 4].

Свобода не є індивідуальним відгородженням від усього, свобода – розкриття, творчість, шлях до розкриття у людині універсуму. Але творча свобода не для всіх людей, вона аристократична. Тільки гідні духом здатні на неї. Вона важка, оскільки породжує страждання. Людині, незважаючи на свободу, потрібна віра, інакше життя людини перетворюється у смутні асоціації. Свобода сама по собі може зробити безжальною, проте і жалість може призвести до несвободи. Людина, коли прямує до вищих цінностей, до Бога, набуває духовну силу. Людина творча, вільна, вона повинна завжди пам'ятати про слабких, позбавлених вищих цінностей. Саме з цього починається сходження до інших людей. Це характеризується поняттям "соборність", це почуття загальної провини, відповідальності за всіх. М. Бердяєв не приймає безжальну свободу. Тому він критикує і християнство за його вчення про пекельні муки для людей, як прояв садизму.

Згідно М. Бердяєва, гідність особистості не може визначатися лише життям, вона повинна визначатися очікуванням смерті. Смерть є найважливішим фактом людського життя, і людина не може гідно жити, не визначивши своє ставлення до смерті. Без вирішення питання про смерть, без перемоги над смертю особистість не може гідно себе реалізувати. Усвідомлення неминучості смерті скеровує людину на творче осягнення повноти і сенсу

життя у вимірі вічності, за межами часу. Смерть є не тільки нівеляцією, знищенням людини, але й ушляхетненням її, звільненням з-під влади буденності. Людина не є безсмертною істотою внаслідок свого природного стану. Безсмертя досягається завдяки духовному началу в людині та його зв'язку із Богом [1]. Безсмертна сама особистість, а не душа, як природна субстанція. У певному сенсі можна стверджувати, що безсмертя є завоюванням духовної творчості, перемогою духовної особистості, що оволоділа душею та тілом, над природним індивідом.

В контексті утвердження гідності людини, М. Бердяєв заперечує доцільність монашого аскетизму, який не відображає людського призначення любити і творити нове. Філософ проповідує аскетизм у світському житті з метою звільнення особистості від природної і соціальної залежності. У наш час духовно значуща особистість є духовно самотньою. Ця самотність генія була породжена дуалізмом добра і зла. Подолати його може лише християнське відродження, яке буде творчим. Гідність особистості виявляється перш за все у вільній духовній творчості, а не у зовнішній реалізації, вона є цілісною якістю людської особистості, а не наданий їй дар. Проте, вільна творча особистість не знаходиться у порожнечі, її творчі сили пов'язані зі світом і суспільством, вона мікрокосм.

На думку мислителя, Бог створив людину геніальною (не обов'язково генієм), і геніальність розкривається у творчій активності, у перемозі над егоїзмом і самолюбством, перемозі над страхом смерті <...> Людині не властиво почуватися відірваною і усамітненою, це є гріхом поти Божественного покликання людини, проти Божого задуму людини. Тільки той, хто переживає в собі все мирське, хто переміг у собі егоїстичний порив до самоспасіння, хто звільнився від себе окремого і відіраного від світу спроможний стати творцем і гідною особистістю. Творчий шлях – жертвний і сповнений страждань [4, с. 43].

М. Бердяєв переконаний, що неприпустимо змішувати творчу свободу духовно значущої особистості з ізоляцією, індивідуалістичним самозануренням, із байдужістю до долі світу та інших людей. Творча особистість ніколи не є самодостатньою, вона завжди передбачає існування інших, вихід із себе до інших. Гідність такої особистості актуалізується ставленням її до інших особистостей. Саме це визначає якісний зміст людського життя. Аскеза їй потрібна лише як засіб концентрації внутрішньої сили, необхідної для творчості та милосердної любові Боголюдини.

Гідність особистості передбачає здатність бути жертвним, здатним віддати своє щастя, своє життя, заради щастя та життя інших, але в цій самопожертві людина завжди повинна залишатися собою – особистістю. Бути гідною особистістю під силу не кожній людині, визнає М. Бердяєв. Це важкий тягар, який людина повинна нести. Гідність особистості, розкриває себе, випробовує у стражданнях. "Страждання людини викликає співчуття, але боротьба за гідність людини супроводжується болем і мукою. Це – моральна антиномія" [1, с. 193]. Антиномія співчуття стражданням іншої людини і визнання свободи передумовою її гідності до кінця є нез'ясованою у філософії М. Бердяєва. Мислитель знаходить підтримку власної позиції у християнській доктрині, де страждання вважається шляхом відродження, оскільки і Син Божий страждав. Роздумуючи про гідність людини, М. Бердяєв зіставляв покору та гідність, смирення та свободу. Покора як християнська чеснота є "передумовою внутрішнього просвітлення духовної сутності людини <...> це перемога над гордінею <...> смирення – це один із шляхів до свободи" [6, с. 182]. Таким чином, покора виступає єдиним шляхом набуття людиною власної гідності, яка є передумовою становлення особистості, а особистість "може бути віднайдена лише у Богові" [1, с.188].

Гідність особистості, для М. Бердяєва, нерозривно пов'язана з ідеєю творчої свободи. У статті "Про творчу свободу і фабрикацію душ" М. Бердяєв підкреслює: "Творчість і є актом свободи. Творчість духовної культури ніяк не може бути організована за зразком господарського життя країни або військової казарми. Це було б смертю творчості" [7, с. 289].

Згідно М. Бердяєва, за допомогою творчості людина може проявити і ствердити власну гідність, навіть перемогти смерть. На думку мислителя, творчість, як вияв гідності людської особистості, має духовну першооснову. У контексті своєї філософії мислитель

висуває тезу про переосмислення співвідношення добра і зла, коли зло несе у собі позитивний смисл, оскільки "випробовує свободу" [1, с. 188]. Особистість, яка має свободу і можливість здійснити зло, але свідомо обирає часом важкий шлях добра, є гідною. Перемогу над злом мислитель вбачає у його творчому перетворенні [там само]. Гідність людини у розумінні філософа вкладається у доктрину християнства: "християнське добро полягає не в тому, щоб вважати добро верховним началом життя, а в тому, щоб вважати людину таким началом" [1, с. 172]. Тож людина, намагаючись творити нове, здатна уподібнитися Богові, розкрити свої духовні якості і творчо перетворити, видозмінити зло, тобто творити добро.

Акт творчості – це завжди звільнення і перемога. В ньому є переживання сили. Вияв творчості – не крик болю і не пасивні страждання. Творчість перемагає біль, страх, хворобу, смерть. Суть творчості – це перемога [4, с. 43].

Відродження людини в її гідності могло статися лише через появу у світі абсолютної людини – Сина Божого, через Боговтілення. Людина є не тільки вищою істотою з усіх ієрархічних рівнів природи, вона вища від ангелів. Ангели – це лише оправа Божої слави, їх природа – статична, а людина – динамічна. Син Божий став не ангелом, а людиною, тож людина покликана царювати і творити у світі, продовжувати Боже творіння [4, с. 103].

Творчість – це вияв гідності і Богоподібної свободи людини, розкриття в ній образу Творця світу. Творчість не в Отці, не в Сині, а в Духові, тому виходить за рамки Старого і Нового Завіту. Де Дух – там і свобода, і творчість. Творчість не пов'язана зі священством і не підкоряється йому. Творчість – у пророчому Духові. Дух не знає настанов і не має свого писання, Він розкривається у свободі, дихає, де хоче. Життя Духа є життя в свободі і в творчості, це життя не Божественне, а Боголюдське [4, с. 112-133].

М. Бердяєв виправдовує людину через її творчість, подальше творення людини самої себе. Сучасна людина – це не вершина, людина повинна постійно вдосконалюватися. За твердженням мислителя, незалежність людини, визначена особистістю із середини, це творення добра і зла, а не вибір між ними. У стоїцизмі людина вільна, доки не обрала, натомисть, у М. Бердяєва, людина вільна, коли приймає рішення. Волевиявлення людини не може передбачити навіть Бог, оскільки її дії цілком вільні. Зло з'являється тоді, коли ірраціональна свобода призводить до порушення божественної ієрархії буття і до відпадиння від Бога внаслідок гордині духу, який бажає поставити себе на місце Бога.

У філософії М. Бердяєва творчість, як вияв гідності людини, визначається як творення того, чого раніше у світі не було: "Ніщо стало чимось, небуття стало буттям". Мислитель виділяє три елементи творчості. Першим є свобода, яка існує до Бога, як можливість новизни. Другим елементом є дар, геній, талант, яким людина наділена "ні за що", який не пов'язаний ні з релігійними, ні з моральними зусиллями людини досягти досконалості і перевтілитися. Творець не належить сам собі у творчому процесі, він отримує свій дар від Бога і стає Божим знаряддям у світі. Третім елементом, на думку М. Бердяєва є світ, створений Богом, в межах якого людина може творити [6].

У творчому процесі М. Бердяєв розрізняє два етапи. Перший – це первинна творча інтуїція, в якій людина еднається з Богом; другий – етап соціалізації, тобто злиття людини з соціальним оточенням [4]. Творчість реалізується в умовах належності людини до соціуму і одночасно набутті нею Богоподібності. М. Бердяєв розуміє творчість не як кінцевий результат, а скоріше як політ в нескінченність, вихід за межі дійсності, перемогу свободи над необхідністю та зумовленістю. Часом творчість вимагає від людини пожертвувати власною особистістю і власним вдосконаленням.

У праці "Літературний напрям і соціальне замовлення" М. Бердяєв описує чотири типи творчої особистості. В першому випадку творець не самотній і соціально активний, тобто збережена рівновага між суспільним середовищем і самою особистістю. Перебуваючи у соціальному колективі, людина стає творцем соціального мистецтва, незалежно від світогляду. До другого типу мислитель відносить творчу особистість, протилежну першій, асоціальну і самотню. Під самотністю філософ розуміє відокремлення певної групи еліти, яка сама віддаляє себе від соціуму. Третій тип відноситься до релігійної сфери і не нале-

жить до соціуму. Така особистість зосереджена на спасінні власної душі і душ інших людей, що забезпечує її гармонічність. І врешті четвертий тип – профетичний, який взаємодіє з соціумом, при цьому будучи самотнім. Така особистість контактує з колективом, але перебуває у постійній боротьбі з ним. Це особистість-пророк, яка може передбачити майбутнє, але яку разом з тим не визнають у суспільстві. Творчість такої людини – це служіння суспільству за покликом душі, яка підкоряється Божому слову [8, с. 331].

Вся людська гідність базується на почутті вільної відповідальності, на усвідомленні вини за свою долю. Страждання, яким повниться світ, є вже наслідком скоєного зла, результатом гріха. Страждання не є першоосною творіння, його немає в задумі Творця. Творіння створено для блаженства, і воз'єднання творіння з Творцем є блаженством. Якщо творіння страждає, то в цьому винно воно саме, це є результатом його від'єднання від Творця: страждаючий світ не був планом Творця. Страждання людей – знак того, що було скоєно злочин, а звільнення від страждання можливе лише після спокутування гріха, внаслідок творчої перемоги над злом [9, с. 220].

Стражданнями людина сподівається відкупитися від гріха, але Христос-Спаситель повернув людині можливість радості, відкривши шлях до таємниці Божого творіння, в якій полягає блаженна повнота буття [9, с. 223].

Гідність творчої особистості найбільш чітко викристалізовується у стражданнях, спротиві детермінації суспільства та природи, у творчому пориві, внутрішній потребі змін, боротьбі за самовизначення із середини. Гідна особистість має вольове ядро, в якому будь-який рух, творчий імпульс визначається саме із середини, а не з зовні. М. Бердяєв вказує на те, що в гідності людської особистості є позасвідомою основа – стихійна, пов'язана із первинною творчою свободою, з якої постають найвеличніші чесноти особистості (як і породжене нею зло); є свідомість і вихід до надсвідомого, з останнім пов'язана вища гідність людини. Шлях утвердження гідності людської особистості пролягає від позасвідомого через свідомість до надсвідомого. Особистість, за М. Бердяєвим, є цілісною духовно-душевно-тілесною істотою, в якій душа і тіло потребують скерування духом, одухотворення, що єднає вищим, надособистісним і надлюдським буттям. Такою є внутрішня ієрархічність людської істоти, порушення якої стає порушенням цілісності особистості, її розпадом. Дух людини є відмінним від її душевної та тілесної природи, а іманентно діюча у ньому благодатна міць є вищою якістю людини. Справді активним і творчим в людині є тільки дух: "Дух є творчість, дух творить нове буття. Творча активність, творча свобода духові первинна" [6, с. 213].

Отже, у філософії М. Бердяєва проблема гідності людини є однією з центральних. Невід'ємною ознакою гідності особистості є її свобода, яка проявляється у творчості, спрямованій на творення добра і перетворення зла на добро.

Література

1. Бердяєв Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики [Электронный ресурс] / Н.А. Бердяев. – М., 1996. – 320 с. – Режим доступа: http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1907_2_000.htm
2. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии [Электронный ресурс] / Н.А. Бердяев. – М., 1995. – 224 с. – Режим доступа: http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1907_2_000.htm
3. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии / Н.А. Бердяев. – М. : Международные отношения, 1990. – 378 с.
4. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека [Электронный ресурс] / Н.А. Бердяев ; [Предисл. 1926]. – М. : Г.А. Леман и С.И. Сахаров, 1916. – 358 с. – Режим доступа : <http://www.vehi.net/berdyayev/tvorch/>
5. Бердяев Н.А. Царство Духа і царство Кесаря [Электронный ресурс] / Н.А. Бердяев.– М., 1996. – 287 с. – Режим доступа: http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1907_2_000.htm

6. Бердяев Н.А. Философия свободного Духа [Электронный ресурс] / Н.А. Бердяев. – М., 1994. – 228 с. Режим доступа: http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1907_2_000.htm
7. Бердяев Н.А. О творческой свободе и фабрикации душ [Электронный ресурс] / Н.А. Бердяев // На пороге новой эпохи. – М., 1996. – С. 287–295. – Режим доступа: http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1907_2_000.htm
8. Бердяев Н.А. О русских классиках. Литературное направление и “социальный заказ” [Электронный ресурс] / Н.А. Бердяев. – М. : Высш. шк., 1993. С. 331–332. – Режим доступа: http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1907_2_000.htm
9. Бердяев Н.А. Философия свободы [Электронный ресурс] / Н.А. Бердяев. – М. : Путь, 1911. – 281 с. – Режим доступа : <http://www.vehi.net/berdyayev/tvorch/>

М.В. Дойчик (Прикарпатский национальный университет им. В. Стефаника). **Творчество как проявление достоинства в философии человека Николая Бердяева**

Статья посвящена анализу проблемы человеческого достоинства в философском наследии Н. Бердяева. Персонализм мыслителя признает человека духовным существом, уникальной личностью, которая возвышается как над природой, так и обществом. Стать личностью, по мнению Н. Бердяева, значит быть достойным Бога. В философии персонализма необходимым условием достоинства личности, ее Богоподобия, есть ее свобода и способность быть жертвенным. Достоинство личности раскрывает себя в страданиях и в творчестве. Свобода человека как неотъемлемое качество личности проявляется в творении добра и превращении зла.

Ключевые слова: *достоинство, свобода, личность, персонализм.*

M. V. Doychik

The article deals with the analysis of the problem of human dignity in M. Berdyayev's philosophical work. Personalism as the philosophical trend, introduced by the distinguished philosopher, treats a person as a spiritual being, a unique personality that is dominant over nature as well as over the society. To become a decent, worthy personality, as M. Berdyayev claims, means to be Godlike. The philosophy of personalism puts forward freedom and capacity to sacrifice as the necessary premises of obtaining dignity and becoming Godlike. Human dignity emerges in sufferings and in creativity. Personal freedom as the inseparable part of decent personality is revealed in creation of good and transformation of evil.

Key words: *dignity, freedom, personality, personalism.*

УДК 130.3

М. КАШУБА (д. філос. н., проф.)

Львівська національна музична академія ім. Миколи Лисенка

m.kashuba777@yandex.ru

МИКОЛА БЕРДЯЄВ: ВИПРАВДАННЯ ЛЮДИНИ

Розглядаються міркування М. Бердяєва про призначення людини, викладені у працях "Філософія свободи", "Сенс творчості" та "Про призначення людини". Земне життя людини філософ виправдовує через творчість. Людина повинна мати повну свободу для реалізації свого призначення.

Ключові слова: *М. Бердяєв, свобода, виправдання людини, творчість.*

Нині, коли людство визнає, що катастрофічний стан у глобальному масштабі спричинила людина своєю життєвою і виробничою діяльністю, особливо актуальними видаються думки Миколи Бердяєва про можливість виправдання людини у земному житті. Його антропологія базувалася на постулатах християнської релігії, які, як відомо, поряд із категоричним ствердженням досконалості людини як образу й подоби Бога водночас наголошу-

ють на одвічній гріховності цього Божого творіння. Гріховність людини походить не від Бога, а від свободи волі людини, яка може діяти самовільно, порушуючи Божі заповіді. Такі, чи подібні міркування привели М. Бердяєва до думки про необхідність виправдання людини, пошуку тих шляхів і засобів, які б навернули її до Бога – свого Творця, наблизили б її до того еталону досконалості, який замислив Бог, сотворюючи людину на свій образ і подобу, отже – до антроподіцеї.

Праці, які стосуються теми виправдання людини, мислитель написав на початку ХХ ст., ніби передбачаючи й відчуваючи ті руйнівні (в духовному й матеріальному відношенні) катаклізми, які спричинила людина у цьому «червоному столітті» (М. Попович). Саме усвідомлення кризи культури і деградації людини спонукали його до пошуків порятунку людини і виправдання її існування як *homo sapiens*. Йдеться про дві фундаментальні праці мислителя – «Філософія свободи» (1911) і «Сенс творчості» (1916), що має промовистий підзаголовок «Досвід виправдання людини». Свідченням постійного інтересу до антроподіцеї є і порівняно пізня робота «Про призначення людини» (1931). Стосується теми і обширні праці «Філософія свободи», «Філософія вільного духу» та ін. Всі вони, на наш погляд, об'єднані переконанням автора в тому, що «людина зобов'язана бути творчою, поривом волі вона реалізує благодатні дари Духа» [1, с.16]. Символічно, що таке переконання про призначення людини філософ висловив у час, який він охарактеризував дуже песимістично: «Наша епоха страждає волею до бездарності, вольовою зневагою геніальності й обдарованості» [там само], солідаризуючись з усіма мислителями, які помітили кризу духовної людини – творця культури (О. Шпенглер, М. Періх, Є. Маланюк), М. Бердяєв убачає причини такої деградації у цивілізаційних процесах, у захопленні механізмами, технічними засобами, що сприяє нівеляції й руйнуванню справжнього людського ества: «Людський рід механічно підкорив собі людину, пригнітив її для своїх цілей, змусив її служити своєму благу, нав'язав їй свою спільну й нібито об'єктивну свідомість» [там само, с. 123]. Знеособлена, розчинена у масі собі подібних істот-«гвинтиків» людина втратила зв'язок зі своїм Творцем, відчуття, що вона є Його образом і подобою, і як наслідок – забула про своє високе призначення в земному житті. Уявна свобода вибору життєвого шляху призвела до відпадиння творіння від Творця як абсолютного джерела буття, втрати джерела вічного життя, адже обраний більшістю таких людей природний, натуральний шлях підкорений «закону тління», а не творчості. Мислитель застерігає, що життя кожної людини тут і тепер, на землі є моментом абсолютного буття, й іншого такого моменту вже ніколи не буде дано для справи спасіння.

Вельми важливою й красномовною для розуміння призначення людини й виправдання її земного життя є переконання М.Бердяєва, що сама людина відповідає за своє життя перед Богом, і повинна берегти й розвивати отримані від нього дари. При цьому мислитель наголошує, що «гідність людини – в її житті, а не у смерті, у поєднанні духу з плоттю, а не у відокремленні духу від плоті, у поєднанні індивідуальної долі особистості з історичною долею світу, а не у відокремленні особистої долі від світової» [там само, с. 173]. Такими словами він неначе висловлює пересторогу кожному землянину, закликаючи долучитися власними вчинками до порятунку всього людства і світу в цілому. Насамперед це стосувалося Росії – мислитель ніби передбачав по-справжньому катастрофічні для кожної людини події початку ХХ ст., «революційного» 1917 р., що викликали громадянську війну з численними жертвами мирних людей. Зміст його праці «Сенс творчості. Досвід виправдання людини» відразу був усвідомлений сучасниками у релігійно-філософських колах Росії як неординарний, навіть еретичний. Василь Розанов у своїх рецензіях звинувачував автора праці у «маніхействі», «пелагіанстві», навіть відступництві від православного християнства, тоді як М. Бердяєв шукав порятунку своїх співвітчизників і вказував їм спасенний шлях.

Певним перегуком із сучасністю можна вважати полеміку цих мислителів щодо ідеї месіанства Росії, яка донині чітко проглядається в ідеології «руського мира». Цікаво, що Розанов запримітив у книзі накреслений Бердяєвим шлях порятунку окремого індивіда насамперед: «На кожній її сторінці ви бачите людину, що підіймається на круту й високу го-

ру, бачите всі її зусилля. Перед вами безперервно творча філософська особистість і творча релігійна особистість» [там само, с. 589]. Та вже у наступних рецензіях В. Розанов стає «жорстко критичним», відкидає бердяєвський месіанізм і есхатологізм, стверджуючи, що «справжнє історичне покликання Русі – «вічна відносність», життя «задля самого процесу життя» [там само]. Бердяєв назвав таку позицію «містичним міщанством», що сповідує «месіанізм лінощів» і «особистої скромності», знову підкресливши месіанське покликання Росії у всесвітній історії. «Перед Росією, - писав він у статті «Апофеоз російських лінощів», - стоїть фатальна дилема. Доводиться робити вибір між «величчю», великою місією, великими справами і цілковитою ницістю, історичним відступництвом, небуттям. Середнього, «скромного» шляху для Росії немає» [там само]. При цьому Бердяєв радикально розмежовує духовний «месіанізм» і світську «великодержавність»: «Велич Росії ми найменш схильні мислити як претензії на світове панування, на всесвітнє земне царство. Ми віримо у жертвний дух Росії, в її світлу місію, у вибір її онтологічним характером шляху правди» [там само]. Через виправдання людини-індивіда Бердяєв прагнув виправдати призначення цілої країни, та сучасники його не зрозуміли, не чують цих мудрих думок великого мислителя і нині.

В. Розанов також розкритикував ідею релігійної творчості, звинувативши опонента у розділенні буття на «світ земний» і «космос», а також у прихильності до «католицького християнства», у відступі від орієнтації на «безсловесний» подвиг Серафима Саровського. Російські богослови, наслідуючи святого, «геніально зрозуміли силу й красу мовчання, «невиявлення», тоді як М. Бердяєв пропонував орієнтуватися на «видноту» й «голосне слово» Блаженного Августина. Тут принагідно згадаємо, що спосіб життя й орієнтації чернецтва у східній та західній гілці християнства кардинально відмінні. Східне чернецтво орієнтоване на «ангельський» шлях до святості – молитися, постити, відректися від світу з його проблемами, тільки цілковита аскеза і послух може привести до спасіння. Подвиг самотності й аскези вважався найвищим подвигом. Західне чернецтво, змушене шукати підтримки в суспільних колах, а не у влади, привчалось до служіння людям, життя чернечих орденів було відкрите – це була апостольська праця для суспільства, спрямована на порятунок багатьох, а не на власне спасіння.

У цьому контексті можна зрозуміти думки М. Бердяєва про своєрідність подвигу Серафима Саровського і Олександра Пушкіна. Якщо би О. Пушкін був святим, подібним до св. Серафима, то він не був би генієм, не був би поетом і творцем. «Світська» праця Пушкіна не може дорівнювати «духовній» праці св. Серафима: «Святий творить самого себе, інше, більш досконале в собі буття. Геній творить великі твори, здійснює великі діла у світі. Лише творчість самого себе спасає. Творчість великих цінностей може згубити. Св. Серафим нічого не творив, крім самого себе, і цим лише перетворював світ. Пушкін творив велике, незмірно цінне для Росії і для світу, та самого себе не творив. У творчості генія є наче жертва собою» [там само, с. 392]. Зрозуміло, що православні богослови не могли сприйняти спокійно щире зізнання М. Бердяєва в тому, що активна праця на благо людства, тобто праця генія-творця, «геніально творчий вихід із себе» є «рівнодостоюною канонічній святості». «Я вірую глибоко, - зізнається філософ, - що геніальність Пушкіна, яка перед людьми ніби губила його душу, перед Богом дорівнює святості Серафима, що спасала його душу. Геніальність є інший релігійний шлях, рівноцінний і рівнодостоюний шляху святості» [там само, с. 392]. Мислитель глибоко переконаний, що кожна людина покликана Богом до своєї місії, ідея покликання по суті своїй є ідея релігійна, і виконання покликання є релігійний обов'язок. Хто не виконує свого покликання, хто закопує в землю дари, здійснює тяжкий гріх перед Богом. До шляху геніальності людина буває так само обрана й призначена, як до шляху святості. «Геніальність – це святість пошуку, а не святість послуху. Життя не може бути до кінця розчинене у святості, безкінечно гармонізоване й логізоване. Можливо, Богові не завжди угодна благочестива покірність. У темних надрах життя навіки залишається бунтівна й богоборча кров і струмує вільне творче джерело» [там само, с. 393].

Ортодоксальні богослови й філософи прямо звинуватили автора «Сенсу творчості» у відступі від православної доктрини. Зокрема, недостатньо чітко розрізнення божественного

й мирського у суперечливій людській природі помітив С. Булгаков: «Двояка й суперечлива природа тварності, зіткана з божественності й ницості, не допускає іманентного обоження людини, яке є виразною рисою антропології М.О. Бердяєва з її своєрідним містичним фейєрбахіанством» [там само, с. 590]. Категорично відкидає С. Булгаков основоположну ідею М. Бердяєва про виправдання людини творчістю, оскільки, переконаний, той не чітко розрізняє «безмежну творчість людини на основі софійності та абсолютно божественний творчий акт». Релігійно-філософське товариство в особі А. Мейера також різко негативно оцінило основний постулат антроподіцеї М.Бердяєва – виправдання через творчість: «Для індивіда, взятого поза царством Божим, поза його істинною батьківщиною, якщо він хоче бути особистістю, немає іншого, вищого покликання на землі, ніж подвиг відречення, блукання, пустельного життя. Він незмірно багатший від усіх подвигів «культурного будівництва» [там само, с. 591].

Свою позицію щодо трактування призначення людини М. Бердяєв визначив як «радикальний монізм», який у його розумінні означає подолання дуалізму абсолютного й відносного, релігійного й секулярного. Такий монізм формується в глибинах духу, він є справжнє звільнення людини. «А монізм (зовнішня сакралізація життя, нав'язана релігійна впорядкованість), який виходить із дуалізму, трансцендентного протиставлення Бога й людини, є уярмлення», - захищає свою позицію філософ [там само, с. 592]. Отже, виправдання відступів від заповідей Бога і Його образу й подоби Бердяєв шукав у вільній творчості, позбавленій будь-яких нав'язаних ідеологією, чи соціумом правил і канонів. Тільки через творчість людина може утвердити своє духовне єство, свою божественну природу, виправдати своє існування у світі. В обширному вступі до твору «Сенс творчості» філософ стверджує, що шлях звільнення від світу для творення нового життя є шляхом звільнення від гріха, подоланням зла, збиранням сил духу для божественного життя, бо у цьому світі дух людський перебуває в полоні необхідності. «Людина сотворена Творцем геніальною (не обов'язково генієм), і геніальність вона повинна розкрити в собі творчою активністю, перемогти в собі все особисто-егоїстичне і особисто-самолюбне, будь-який страх власної загибелі, будь-яку оглядку на інших» [там само, с. 256]. Пасивність людини, послух і покірність є гріхом проти божественного поклику, проти Божої потреби в людині. Творчий шлях є жертвним і страдницьким, але він завжди є звільненням від будь-якої пригніченості.

Геніальним пророцтвом можна вважати для нашого часу висловлену тут думку М. Бердяєва: «Наступають часи в житті людства, коли воно повинне допомогти само собі, усвідомивши, що відсутність трансцендентної допомоги не є безпомічність, бо безкінечну іманентну допомогу знайде людина в собі самій, якщо наслідиться розкрити в собі творчим актом усі сили Бога і світу, світу справжнього від «світу» уявного» [там само, с. 256]. Ми повинні, вважає філософ, відчувати себе справжніми людьми, з ядром особистості, з суттєвою, а не уявною релігійною волею. Він переконує, що «остання людська таємниця – народження в людині Бога. Остання таємниця Божа – народження в Бозі людини. І ця таємниця – єдина таємниця. Бо не лише людина потребує Бога, а й Бог потребує людини. У цьому таємниця Христова, таємниця Боголюдини» [там само, с. 260-261]. Висловленій В. Соловйовим ідеї «позитивної всеєдності» М. Бердяєв надає персоналістичного звучання, пов'язуючи перспективу становлення Боголюдства з персональним творчим актом. Він солідаризується з німецькими містиками, вважаючи, що саме вони потаємно започаткували виняткове розуміння людини, потребу Божу в людині, і засвідчує це словами Ангелуса Сілезіуса, які ставить епіграфом до своєї праці «Сенс творчості»: «Я знаю, що без мене Бог не міг би жити жодної миті. Якби мене не було, Він з необхідності повинен би померти» [там само, с. 253]. Таким чином антроподіцея М. Бердяєва ґрунтується на утвердженні співпричетності людини і Бога, яку філософ вважає єдино можливим і не вичерпаним ще шляхом до теодицеї.

Виправдання людини через творчість мислитель трактує як потребу й сутність своєї епохи – це остаточне народження людини як пробудження духу. Орієнтація життя повинна ззовні перейти всередину. У світі в цей час (поч. ХХ ст.) розпадається й закінчується релі-

гія роду, матеріальна релігія. Людський рід перероджується в людство, і це є виходом із матеріального в інший план буття – у сферу духу: «Усе повинне бути осягнуте як містерія духу, як етапи його у вічності здійснюваного шляху» [1, с. 261]. Осягнути це може тільки філософія як самобутня сфера духовного життя поряд з наукою, мистецтвом, мораллю та ін., бо «філософія - влада людини через творчість; наука – влада через послух... філософія і є самоусвідомлення людиною своєї панівної й творчої ролі в космосі» [там само, с. 288]. Саме філософія дає людині зрозуміти, що вона – точка перетину двох світів, належить до них. З однаковою переконливістю людина обґрунтовує найантагоністичніші самоусвідомлення – свою велич і міць та свою нікчемність і слабкість, свою «царську» свободу та свою рабську залежність, усвідомлює себе образом і подобою Божою та краплею в морі природної необхідності. Протягом віків мислителі привертали увагу переважно до однієї з таких антагоністичних сторін людської природи, тоді як «безкінечний дух людини претендує на абсолютний, надприродний антропоцентризм... Людина не тільки природна істота, а й істота надприродна, істота божественного походження й божественного призначення» [там само, с. 310], - стверджує філософ.

Зрозуміли таку природу людини першими німецькі містики, - переконує М. Бердяєв, зокрема Якоб Беме, а особливо підкреслив Фрідріх Ніцше, у вченні якого завершилася криза гуманістичної антропології. Після нього, - вважає Бердяєв, - гуманізм уже неможливий. Людина для нього – сором і біль, розумна і всесильна людина Нового часу повинна бути подолана, вона повинна прийти до того, що вище, ніж людина, що вже надлюдина: «Ніцше відчув, як ніхто ще й ніколи протягом всієї історії, творче покликання людини, яке не усвідомлювала ні антропологія святотцівська, ні антропологія гуманістична» [там само, с. 323]. Солідаризуючись із Ф. Ніцше, М. Бердяєв характеризує християнську мораль як пригноблення індивіда, проповідь послуху й вічної провини та смирення, стверджує, що «на самому смиренні й послуху не можна побудувати цілісної етики життя», «духовна робота смирення й послуху – лише моменти життя, а мета – у творенні нового життя» [там само, с. 465]. Бунт Ніцше проти християнської моралі Бердяєв визнає глибоким і значущим, адже святоотцівський моральний ідеал – це ідеал старцівства, який заперечує молодість як творчий почин і порив, боїться молодості. Лише молодеча мораль є мораллю творчості й пошуку, тому філософ переконує, що світ прямує до нової, творчої моралі молодості, але не молодості язичницької, а молодості в Дусі Христовому, яка є мораллю преображеної вічної юності, безстрашної й безтурботної. М. Бердяєв погоджується з думкою Т. Карлейля, що «тільки перемога над страхом робить людину людиною», тоді як мораль християнського старцівства легко переходить у мораль старості, мораль вічного страху й вічної турботи [там само, с. 466].

Гуманістична антропологія, вираженням якої є мистецтво Відродження, втілює, на думку Бердяєва, роздвоєння людини між античним язичництвом і християнством. На всій творчості Відродження лежить печать бурхливого зіткнення протилежних начал, вічної боротьби християнської трансцендентності і язичницької іманентності, романтичної незавершеності й канонічної завершеності: «У творчому піднесенні Відродження здійснилось небувале ще за силою зіткнення язичницьких і християнських первнів людської природи. У цьому світове й вічне значення Відродження» [там само, с. 442].

Проте як справжній вірний християнин Бердяєв не погоджується з Ніцше у його визнанні християнської моралі як винятково рабської, плебейської, слабкої. Він стверджує, що мораль синів Божих аристократично благородна, бо християнство в цілому є релігія сильних духом, адже в християнській святості відбувалося століттями накопичення духовної могутності. Хто причетний до царства синів Божих, той справді вільний. Уся гідність людини в її співпричетності до Бога й божественного життя. У християнстві, його творчому потенціалі Бердяєв знаходить єдиний порятунок для свого сучасника: «Християнство є шлях розкриття в кожній людині Абсолютної Людини. Та у світову епоху спокутування Абсолютна Людина розкривається в аспекті жертвовному, і мораль християнська – жертвна мораль. Другий аспект Абсолютної Людини розкривається у творчості. Тому шлях христия-

янської моралі – через жертву до творчості» [там само, с. 468]. Філософ переконаний, що серед кризи культури і моралі повинна народитись нова людина, яка у моральному житті, як і в житті пізнавальному, мистецькому, статевому «прагне творити нове життя, а не лише нести послух наслідкам гріха, не тільки пристосовуватись до умов цього світу» [там само, с. 469]. Творення нового життя є вищим завданням людини, воно проходить «через таємницю індивідуальності».

Не могли не викликати у сучасників принаймні подиву думки Бердяєва про те, що традиційну християнську мораль будували винятково на страху й турботі про спасіння душі, тоді як «мораль творча повинна бути побудована на мужності й на турботі про творче сходження... Вічне боягузливе тремтіння за свою душу знищує образ Божий в людині» [там само, с. 471]. З таким образом пов'язує філософ безстрашність духу, мужність, хоробрість і творчий порив як вищі, жертовні чесноти християнського шляху людини, що визнають її честь і гідність. Честь у трактуванні М. Бердяєва є збереженням у людині образу й подоби Божої.

Як релігійний мислитель Бердяєв вбачає одну з основних причин кризи культури ХХ ст. у трагічному антагонізмі між досконалою людиною як Божим творінням і людською досконалою творчістю як результатом активності самої людини. Творчість не є самотворенням і самовдосконаленням у сенсі йоги, християнської святості, чи толстовства, не є вона й створенням культурних цінностей в науках і мистецтвах: «Творчість релігійна проходить через жертву і власною досконалістю, і досконалістю культури во ім'я сотворення нового буття, продовження справи Божого творіння. Людина в усій повноті свого життя повинна перетворитися у творчий акт» [там само, с. 521].

Творчість у вченні М.Бердяєва є такий же справжній шлях до Бога, як і святість. Таємниця цього шляху «не одкровенна, а сокровенна», одкровення творчості йде знизу, це антропологічне одкровення, а не теологічне. Шляхи творчості Бог приховав від людини в ім'я її богоподібної свободи, розкриття в ній образу Творця: «Справжня творчість є теургія, богодійство, сумісне з Богом діяння» [там само, с. 534].

Однак внаслідок зловживання свободою творчі сили людини досить скоро вичерпалися, це сталося у найбільш творчу епоху – Ренесансу, що свідчить про вичерпання творчих потенцій людини внаслідок секуляризації. Тому історія людства – це відхід від Бога і поступове повернення до Нього, до нової епохи через творчість: «Отже, творчість є виправданням, призначенням людини, її шляхом до Бога: не слід пасивно очікувати Христа, треба йти до Нього. Христологічна природа людини відкривається в творчому акті людини. Христос прийде до тих людей, які сміливо здійснять творче христологічне одкровення» [там само, с. 532].

Творчість у розуміння М.Бердяєва якнайповніше сприяє розкриттю Божественної природи людини: «Творче, духовне життя - це не рух по площині, це рух вертикальний – вгору і вглиб» [там само, с. 533]. Він мислить творчість не менш важливою справою, ніж аскетичне смирення, і, прирівнюючи її до святості, вважає, що християнська релігія повинна освятити творчість. Переконанням служать такі аргументи: людина в процесі творчості змінює себе, творить себе як «просіяну істоту» («просіянную тварь»), адже процес творчості людини є процесом со-творення разом з Богом, коли людина збагачує насамперед саму себе, а також цілий світ. Аналізуючи свою сучасність, мислитель констатує: «Нині, на космічному перевалі, так глибоко змінює світ вертикальний рух, що відбувається зміщення площин, відбувається розпластування й розпилення світу і перехід в інший вимір. І в глибині космічної кризи відбувається подолання породжуючої статі, материнства як первня світового, тобто позбавлення матерії, звільнення від родового життя через розкриття цнотливості, андрогінічного образу людини. що творить, а не породжує життя антропоса.

Правда і краса не можуть торжествувати в площині світу, а в ширшому полі родового життя, вони підіймаються на хрест, і лише через містерію розп'яття воскресає троянда світового життя» [там само, с. 534].

Можна ствердити, що свою концепцію виправдання людини мислитель формує на основі власного сприйняття ідей християнства. Глибоке знання й осмислення сутності релігії привело М. Бердяєва до переконання, що людина як сотворена на образ і подобу Божу істота повинна продовжувати Божу справу творення у своєму земному житті, самим Богом-Творцем вона призначена со-творювати разом з Ним. Внаслідок гріхопадіння людина не усвідомлює цього призначення, і лише через заповіді й спокуту поступово приходить до усвідомлення себе істотою творчою. Призначення людини – творчість, але усвідомлення цього призначення можливе через свободу.

Свобода, на думку Бердяєва, є ніщо – потенція, хаос, чиста можливість. І як така, вона не просто випереджає все дійсне, оформлене, актуальне, «космос», «логос». Свобода не тільки більш первісна, ніж буття. Вона, вважає мислитель, визначає і шлях буття: «Із свободи ніщо лунає згода на світотворення, вона лунає і потаємних надрах потенції» [2, с. 14]. На відміну від німецьких містиків, зокрема Я. Беме, який твердив, що в основі божественного буття лежить ніщо, *Ungrund* - несвідома, ірраціональна природа – сама потенція Бога, що випереджає Його актуальне буття, російський філософ вважає, що така основа не може гарантувати людині повну свободу. Він переконаний, що початкове ніщо треба мислити як незалежне від Бога, цілком самостійне начало, точніше «безначалие», і лише в ньому може бути врятована людська свобода, яка повинна бути абсолютно нічим не визначена, повинна мати корінь в самій людині [там само, с. 15].

Філософ свято вірив, що вільна людина «творчою активністю посяде своє прославлено-царське місце у світі» [1, с. 533], і «прихід Христа Грядущого, в якому повністю розкривається абсолютна Людина в силі й славі своїй, пов'язаний з творчим актом людини, з активним антропологічним одкровенням» [там само, с. 532].

Неминуца цінність вчення Миколи Бердяєва про виправдання людини через вільну творчість спонукає кожного осмислити своє земне існування як творення нового життя, вдосконалення світу своїми духовними надбаннями. У цьому порятунку людини і людства в цілому.

Література

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев.- М.: Издательство «Правда», 1989.- 607 с.
2. Гайденко П. Мистический революционаризм Н.А. Бердяева // Бердяев Н.А. О назначении человека / П. Гайденко.- М.: Республика, 1993.- С. 5-18.

М. Кашуба (Львовская национальная музыкальная академия им. Николая Лысенко).

Николай Бердяев: оправдание человека

Проанализированы мысли русского философа первой половины XX в. Николая Бердяева о творчестве как предназначении человека и феномене, которым может быть оправдано его существование в земной жизни. Свое понимание смысла человеческой жизни философ формулирует на основании собственного восприятия идей христианства, полагая свободу как необходимое условие творчества.

Ключевые слова: Бердяев, человек, творчество, свобода, смысл жизни.

M. Kashuba (Lviv Mykola Lysenko National Academy of Music). **M. Berdyajev: the justification of human being**

A problem of justification of human being is considered in this article, the stated in works of M. Berdyajev "Philosophy of freedom", "Sense of creation" and "About purpose of man". Earthly life of man a philosopher justifies through creation. A man must have complete freedom for realization of his function.

Key words: M. Berdyajev, freedom, acquittal of man, creation.

УДК 130.1

М.В. МАСАЕВ (д. филос. н., доц)

Крымский университет культуры, искусств и туризма

(г. Симферополь)

mikhail-masaev@yandex.ru

**ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СМЫСЛА ИСТОРИИ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМ
«ФИЛОСОФИИ КОСМОСА» Н.А. БЕРДЯЕВА И ДУХОВНО-
НРАВСТВЕННЫХ ЗАДАЧ РАЗВИТИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЦИВИЛИ-
ЗАЦИИ**

Понятие смысла истории стало в историософской науке одним из краеугольных, имеющих в понятийно-категориальном аппарате философии истории (в русле концепции парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов) поистине непреходящее символическое значение. Таким образом, смысл истории возводится в ранг понятий-символов рассматриваемой нами отрасли философского знания. В данном аспекте показателен опыт не теряющей своей актуальности философии великого отечественного философа Н.А. Бердяева.

Ключевые слова: феноменология, история, смысл, духовность, христианство.

Понятие смысла истории стало в историософской науке одним из краеугольных, имеющее в понятийно-категориальном аппарате философии истории (в русле концепции парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов [1; 2; 3]) поистине непреходящее символическое значение. Таким образом, смысл истории возводится в ранг понятий-символов рассматриваемой нами отрасли философского знания.

В данном аспекте показателен опыт не теряющей своей актуальности философии великого отечественного философа Николая Александровича Бердяева. Вот почему проблема феноменологии смысла истории в контексте проблем «философии космоса» Н.А. Бердяева и духовно-нравственных задач развития христианской цивилизации **так актуальна и злободневна**. В подтверждение вышеозначенного потрясающе убедителен следующий тезис великого мыслителя человечества: «Мы живем во времена грандиозного исторического перелома. Началась какая-то новая историческая эпоха. Весь темп исторического развития существенно меняется. Он не таков, каким был до начала мировой войны и последовавших за мировой войной русской и европейской революций, – он существенно иной. И темп этот не может быть назван иначе, как катастрофическим. Открылись вулканические источники в исторической подпочве. Все заколебалось, и у нас получается впечатление особенно интенсивного, особенно острого движения "исторического". Я думаю, что это острое чувство особенно важно для того, чтобы мысль человеческая и сознание человеческое обратились к пересмотру основных вопросов философии истории, к попыткам построить по-новому философию истории. Мы вступаем в эпоху, когда к этим проблемам будет обращено сознание человеческое более, чем оно было обращено до сих пор» [7].

Целью работы является философско-исторический анализ феномена смысла истории в контексте проблем «философского космоса» Н.А. Бердяева и духовно-нравственных задач развития христианской цивилизации (с привлечением концепции парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов). Последний элемент является также важной составной частью **новизны** рассматриваемой проблемы.

Показательно, что «Смысл истории» представляет собой единственную из ранних (включая «Смысл творчества») книг, которую Николай Александрович (как он сам признавался) «единственно ценил». При этом мыслитель подчёркивал, что «философию истории считал своей специальностью» [4]. Примечательна в этом отношении следующая точка зрения исследователя: «Русская мысль в течение XIX века была более всего занята пробле-

мами философии истории. На построениях философии истории формировалось наше национальное сознание. Не случайно в центре наших духовных интересов стояли споры славянофилов и западников о России и Европе, о Востоке и Западе. Еще Чаадаевым и славянофилами была задана русской мысли тема по философии истории, ибо загадка России и ее исторической судьбы была загадкой философии истории» [7]. В данном контексте показательны также рассуждения известного отечественного философа, профессора Дмитрия Евгеньевича Музы в русле осмысления «русской идеи» Н.А. Бердяева как историсофского концепта для создания фундаментальной истории русской философии: «...остается открытым вопрос о том, может ли служить основанием для «Русской идеи» (в её бердяевской редакции) историко-философский процесс, или же его нужно воспринимать как продукт религиозных, социально-политических, экономических, и вообще, культурно-цивилизационных детерминаций?».

Отвечая на этот вопрос, следует учесть контрастность бердяевской постановки проблемы, но и характер её осмысления и изложения. Поэтому ниже я постараюсь заострить внимание на следующем тезисе: работа Н.А. Бердяева должна восприниматься как вариант воссоздания историко-философского процесса в России, причем воссоздания в очень оригинальной форме. В частности, логика и формат этого процесса заданы самим философом в словах: его интересует «умопостигаемый образ русского народа», бытие которого раскрывается не только формативно (пять периодов русской истории – Россия киевская, Россия времен татарского ига, Россия московская, Россия петровская, Россия советская), но и телеологически («эсхатологический выбор», в рамках которого возможна «новая Россия») [8, с. 175; 9, с. 43, 45].

Весьма примечательно следующее наблюдение мыслителя: «В те эпохи, когда дух человеческий пребывает целостно и органически в какой-либо вполне кристаллизованной, вполне устоявшейся, вполне осевшей эпохе, не возникают, с надлежащей остротой, вопросы философии, вопросы об историческом движении и о смысле истории. Пребывание в целостной исторической эпохе не благоприятствует историческому познанию, построению философии истории. Нужно, чтобы произошло расщепление, раздвоение в исторической жизни и в человеческом сознании, для того чтобы явилась возможность противоположения исторического объекта и субъекта, нужно, чтобы наступила рефлексия, для того чтобы началось историческое познание, для того чтобы получилась возможность построения философии истории. Поэтому я думаю, что можно представить в виде такой схемы три периода отношения к "историческому". И я сейчас определю, как относится каждый из этих периодов к историческому познанию. Первый период - период непосредственного, целостного, органического пребывания в каком-нибудь устоявшемся историческом строе. Этот период, конечно, очень интересен для исторического познания, но в нем историческое познание еще не зарождается. Это период, в котором мысль статична, и поэтому динамичность объекта исторического познания очень плохо воспринимается человеческим умом. Второй период – неизбежно, роковым образом всегда и всюду наступающий период раздвоения, расщепления, когда утвердившиеся исторические устои начинают расшатываться в своих основах, начинается историческое движение, исторические катастрофы и катаклизмы, которые могут быть разного темпа, но органический лад и ритм целостной жизни прекращается. Вот когда начинается это раздвоение и расщепление: познающий субъект не чувствует себя непосредственно и целостно пребывающим в самом историческом объекте, зарождается рефлексия исторического познания. Этот второй период важен для исторической науки, но для настоящего построения философии истории, для настоящего осмысливания исторического процесса он все-таки не благоприятен, потому что в нем происходит разрыв между субъектом и объектом, выведение рефлектирующего субъекта из той жизни, в которой он непосредственно пребывал. Происходит разобщение с самой этой внутренней жизнью, с самим "историческим". Происходит противоположение между "историческим" и познающим, которое отдаляет от него внутреннюю сущность "исторического". В этом периоде возникает историческая наука, в этом периоде может даже возникнуть историзм в смысле общей

точки зрения на культуру. Но – и это один из парадоксов этой области, к которому мы будем не раз возвращаться, – между "историческим" и "историзмом" существует не тождество, а огромная разница и даже противоположность. Историзм, свойственный исторической науке, сплошь и рядом бывает очень далек от тайны "исторического". Он к ней не подводит. Он утерял все способы сообщения с этой тайной. Историзм не познает, не понимает – мало того, он отрицает "историческое". Для того чтобы приобщиться к внутренней тайне "исторического", в которой пребывает непосредственно человек в органическую целостную эпоху человеческой жизни, которую, пребывая в ней, он не познает, над которой он не рефлексит, для того чтобы осмыслить "историческое", – для этого нужно пройти через противоположение познающего субъекта познаваемому объекту, нужно по-новому, пройдя через тайну раздвоения, приобщиться к тайне "исторического". Нужно вернуться к тайникам исторической жизни, к ее внутреннему смыслу, к Внутренней душе истории для того, чтобы осмыслить ее и построить настоящую философию истории. Это – третий период, третья эпоха, эпоха возвращения к "историческому". И вот, когда я говорю, что катастрофические моменты истории особенно благоприятны для построения философии истории, я имею в виду такие катастрофы духа человеческого, когда он, пережив крушение известного жизненного исторического строя и лада, пережив момент расщепления и раздвоения, может сопоставить и противопоставить эти два момента – момент непосредственного пребывания в историческом и момент расщепленности с ним, чтобы перейти в третье состояние духа, которое дает особенную остроту сознания, особенную способность к рефлексии и, вместе с тем, в нем совершается особенное обращение духа человеческого к тайнам "исторического"» [7]. Данное наблюдение было вызвано постижением проблемы, что же такое "историческое"? А «для понимания "исторического", для того, чтобы мысль была обращена и к восприятию "исторического", и к его осмысливанию, необходимо пройти через некое раздвоение» [7].

Известно, что Н.А. Бердяев в течение 19-20 гг. читал лекции в основанной им Вольной Академии Духовной Культуры касательно основополагающих проблем философии истории, называя время от октябрьского переворота до своей высылки на «философском пароходе» самым свободным для духа, – по его словам, никогда он так вольно не говорил и его с таким интересом не слушали [4].

Для Николая Александровича история всегда располагалась в центре мысли. При этом мировая война, русская революция, конец так называемого «старого мира» явились мощным катализатором («исторические катастрофы и переломы, которые достигают особенной остроты в известные моменты всемирной истории, всегда располагали к размышлениям в области философии истории, к попыткам осмыслить исторический процесс, построить ту или иную философию истории») [4; 7].

Именно эти лекции учёного, прочитанные в самый разгар исторической катастрофы, легли в основу книги «Смысл истории». Выявление апокалиптической сути истории (границы этого подхода прослеживаются и в наших работах – [5-6]) во время больших её сдвигов может привести к двум выводам: бессмыслица истории или высветление её смысла в свете Конца. Бердяев в «Смысле истории» пишет: История потому только и есть, что в сердцевине ее есть Христос. Христос и есть глубочайшая мистическая и метафизическая основа и источник истории, драматической, трагической судьбы ее. К Нему идет и от Него идет Божественное, страстное движение и мировое человеческое страстное движение. Без Христа его не было бы, и оно было бы непонятно. В еврейском народе потому и зачалась история, что там было мистическое предчувствие, в котором зачата связь между небесной и земной историей. Через Христа, поистине, метафизическое и историческое перестают быть разделенными, делаются соединенными и отождествленными, Само метафизическое делается историческим и само историческое делается метафизическим; небесная история делается земной историей, земная история постигается как момент небесной истории. Понимание первоначальной мистерии и первоначальной драмы бытия как драмы свободной любви, как того, что Бог захотел свободы, есть обратная сторона того, что Бог захотел человека, затос-

ковал по человеку, если говорить об этом в терминах и выражениях мифологемы, а не отвеченной философемы [4; 7]. При этом человек «есть в высочайшей степени историческое существо. Человек находится в историческом, и историческое находится в человеке. Между человеком и "историческим" существует такое глубокое, такое таинственное в своей первооснове сращение, такая конкретная взаимность, что разрыв их невозможен. Нельзя выделить человека из истории, нельзя взять его абстрактно, и нельзя выделить историю из человека, нельзя историю рассматривать вне человека и нечеловечески. И нельзя рассматривать человека вне глубочайшей духовной реальности истории. Я думаю, что "историческое" нельзя, как это в большинстве случаев пытаются делать различные направления в философии истории, рассматривать только как феномен, только как явление внешне воспринимаемого мира, данного нашему опыту, и противопоставлять его в том смысле, в каком противопоставляет Кант, действительности ноуменальной, самой сущности бытия, внутренней сокровенной действительности. Я думаю, что история и историческое не есть только феномен. Я думаю, – и это есть самая радикальная предпосылка философии истории, что "историческое" есть ноумен» [7].

Таким образом, постижение и всесторонний философско-исторический анализ проблемы феноменологии смысла истории в контексте проблем «философского космоса» Н.А. Бердяева и духовно-нравственных задач развития христианской цивилизации представляется важным методологическим звеном в цепи проблем смысла истории, – проблем вечных, возрастающих до уровня Символа.

Литература

1. Масаев М.В. Философия истории. Учебно-методическое пособие / М.В. Масаев / Министерство образования и науки Украины. Министерство образования и науки Автономной республики Крым. Республиканское высшее учебное заведение «Крымский гуманитарный университет». – Симферополь: Доля, 2008. – 304 с.
2. Масаев М.В. Curriculum vitae парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций [Монография] / М. В. Масаев. – Симферополь: Доля, 2011. – 512 с.
3. Масаев М.В. Парадигмальні образи і символи у трансформаційних процесах епох і цивілізацій (філософсько-історичний аналіз). Автореферат дис.... доктора філос. наук. – Дніпропетровськ, 2013. – 36 с.
4. Литературный портал «Предание.ру» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: predanie.ru/lib/book/74421/
5. Масаев М.В. Образ православной церкви как апокалиптической жены (в свете концепции парадигмальных образов и символов эпох и цивилизаций) / М.В. Масаев // Культура народов Причерноморья. – 2005. – № 63. – С. 153-156.
6. Масаев М.В. Гонимая апокалиптическая жена как символ православной церкви и «основная парадигма мироцерковного восприятия образа церкви» / М.В. Масаев // Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях: материалы II международной научно-практической конференции 5-6 марта 2012 года. – Пенза-Прага-Киев: Научно-издательский центр «Социосфера», 2012. – 181 с. – С. 66-73.
7. Бердяев Н.А. Смысл истории / Н.А. Бердяев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: royallib.ru/book/berdyayev_nikolay/smisl_istorii.html
8. Муза Д.Е. «Русская идея» Н.А. Бердяева как историософский концепт для создания фундаментальной истории русской философии / Д.Е. Муза // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі [Текст] / Відп. ред. Аляев Г., Суходуб Т. / Тов-во рос. фил. при Укр. філ. фонді; Полтавський нац. тех. ун-т. ім. Ю. Кондратюка; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України; Центр гум. освіти НАН України. – Полтава: ТОВ «АСМІ», 2014. – 816 с. – (Серія «Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді»; Вип. 11). – С. 173-179.

9. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М. : Наука, 1990. – С. 43-271.

М.В. Масаєв (Крымский университет культуры, искусств и туризма). *Феноменологія сенсу історії в контексті проблем «філософії космосу» М. А. Бердяєва і духовно-моральних задач розвитку християнської цивілізації.*

Поняття сенсу історії стало в історіософській науці одним з базових, котрі мають у понятійно-категоріальному апараті філософії історії (в руслі концепції парадигмальних образів та символів епох, цивілізацій та народів) дійсно нескінченне символічне значення. Таким чином, сенс історії возводиться до рангу понять-символів галузі філософського знання, котра розглядається нами. В даному аспекті є показовим досвід філософії великого вітчизняного філософа М. А. Бердяєва, котрий не втрачає своїй актуальності.

Ключові слова: феноменологія, історія, сенс, духовність, християнство.

M.V. Masayev (Crimean University of Culture, Arts and Tourism). *Phenomenology of the sense of history in the context of the problems of "philosophy of space" N. A. Berdyaev and spiritual and moral problems of the development of Christian civilization.*

The notion of the sense of history began in historical and philosophic science one of the cornerstones having in conceptual-categorical apparatus of the philosophy of history (in line with the concept of paradigmatic images and symbols if epochs, civilizations and nations) truly lasting symbolic value. Thus, the sense of history is erected in a rank of the notions-symbols considered by us branch of philosophical knowledge. This aspect significant experience not loses their relevance philosophy of the Great Russian philosopher N. A. Berdyaev. That is why the problem of phenomenology of the sense of history in the context of the problems of "philosophy of space" N. A. Berdyaev and spiritual and moral problems of the development of Christian civilization so urgent. In confirmation of the above fabulous convincing following proposition great thinker of mankind: "We live in a time of grandiose historical turning point. Some new historical epoch is started. The whole pace of the historical development varies considerably. It is not as it was before world war and post-world war European and Russian revolutions, it is substantially different. And the pace of this cannot be called otherwise than catastrophic. Volcanic springs in the historical subsoil is opened. All hesitated, and we get the impression particularly intense, especially acute movement of "historic". I think that acute sense it is especially important to ensure that the human mind and human consciousness turned to the revision of the basic issues of the philosophy of history, attempts to build a new philosophy of history. We are entering a period when these problems will be addressed human consciousness more than it was addressed so far." Thus, attainment and comprehensive philosophical-historical analysis of the problem of phenomenology of the sense of history in the context of "philosophical space" N. A. Berdyaev and spiritual and moral problems of the development of Christian civilization is important methodological link in the chain of problems of the sense of history, problems eternal, rising to the level of the Symbol.

Key words: philosophy, history, sense, spirituality, Christianity.

УДК 1(091):316.3

Д.Е. МУЗА (д. филос. н., проф.)

Донецкий национальный технический университет

dmuza@mail.ru

ИДЕЯ КОММЮНОТАРНОСТИ В ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА

В статье рассмотрена бердяевская версия коммюнитарного принципа, который трактовался русским философом как единственный вариант создания духовно-сообразной социальности. Показана эволюция идеи коммюнитарности на примере до-эмигрантского и

эмигрантского периодов творчества Н.А. Бердяева. Раскрывается метафизический, социально-философский, антропологический и этический аспекты коммюнитарности. Осуществлена попытка сопоставления позиции Н.А. Бердяева и позиций еврейских и западных мыслителей. Сделан вывод о фундированности данного принципа православной традицией.

Ключевые слова: *личность, общество, коммунитас, коммунитас, «другой».*

В научном сообществе устоялось мнение о том, что по своим мировоззренческим убеждениям Н.А. Бердяев был последовательным персоналистом. Но в его творчестве содержится и второй план человеческого бытия, который может быть представлен как основание для раскрытия потенций всякой личности.

Сам философ неоднократно заявлял и пытался решить проблему коммюнитарности, в виде формы и способа оптимальной социальной организации. Последняя для него не являлась абстрактной, поскольку в момент экзистенциального экстремума (допрос в застенках ВЧК), философ прямо заявил о своих политических убеждениях: «Являюсь сторонником христианской общности, основанной на христианской свободе и христианском равенстве, которые не осуществимы ни одной партией, т.е. не согласен ни с буржуазным обществом, ни с коммунизмом» [1, с. 214]. Однако, суть идеи коммюнитарности никак нельзя редуцировать к сугубо социально-политическим реалиям. Напротив, она несет в себе определенную, метаантропную метафизику, которая в той или иной степени уже присутствовала у С. Кьеркегора, Л. Фейербаха, Ф. Достоевского, С. Франка, Л. Карсавина, М. Бубера, А. Камю и др. мыслителей.

Цель предлагаемой статьи – рассмотреть фактуру идею коммюнитарности в горизонте бердяевских социальных, антропологических и этических установок.

Нужно заметить, что ранее к этой проблематике уже обращались Амельченко Н.А., Валицкий А., Волконогова О.Д., Бублик П.И., Буйло Б.И., Полторацкий Н.П., Суходуб Т.Д. и др. Однако общая фокусировка на способе конституирования социальности в этих исследованиях не всегда связывалась с метафизической глубиной обсуждаемой проблемы, с теми предельными смыслами, которые она несет в своем составе.

Поэтому ниже мною будет не только задействован метод историко-философской реконструкции интересующего проблемного поля, но и показан план разрешимости принципа коммюнитарности в контексте поисков русской и европейской мысли.

Итак, поиск скрепляющего христианскую общность фундамента Бердяев вел всю свою жизнь, в т.ч. и потому, что персоналистическая аксиоматика христианства, последовательно реализуемая им во многих (если не во всех работах) в виде развернутой антропологической и этической концепций, была экзистенциально-аксиологически и логико-методологически необходимой, но вряд ли достаточной. И, конечно же, эта работа шла с одной стороны, на фоне предшествующих опытов разработки христианской солидарности старшими славянофилами – Ф.М. Достоевским, Л.Н. Толстым, Вл. Соловьевым и Н.Ф. Федоровым; а с другой, – последовательной критики исторического христианства и современных проектов земного устройства.

Отсюда имеет смысл осуществить обзор интуиций Н.А. Бердяева относительно природы христианской социальности, форм и «механизмов» её функционирования и развития, но с учетом принципа комплиментарности личности и общества. Хотелось бы напомнить, в чем он состоит. В своей дебютной работе – «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» он писал: «“Общество” никогда не угнетало “личности” и “личность” никогда не боролась с “обществом”; это только оптический обман. Под кажущимся антагонизмом личности и общества всегда скрывается действительный антагонизм общественных групп, борьба классов, и этот антагонизм наполняет собою исторический процесс» [2, с. 218].

Тем не менее, уже в «Новом религиозном сознании и общественной» (1907) философ заострил внимание на губительных болезнях современного человечества – «бесовской вражде себялюбий», тщеславии, самообожании. Напротив, теократию (как гипотетическо-

хилиастический процесс и субъекта) он представлял себе как «органическую общественность», имеющую общие святыни, труд и силу любви [3, с. 276 – 281]. Но как всегда эта социальная перспектива, предупреждает он, может быть свернута «соблазнами Великого Инквизитора». Сами же эти соблазны (чудо, тайна и авторитет), если вспомнить Достоевского, вошли в плоть и дух европейских народов, в методы организации их общественности и форматирование индивидуального бытия. Разумеется, благодаря искажению христианства и несомому им идеала. В этом смысле Н.А. Бердяев и Ф. Ницше солидарны, НО их отличает разное отношение к метафизике.

Замечу, что в дальнейшем же русский философ стремился рассматривать эту тему с учетом «небывалого обострения общественности и обострения индивидуализма», проявившихся в XIX – XX веках [4, с. 479]. Но само это обострение, согласно его мнению, определяется «ветхостью» элементов общественности – государства, права и хозяйства, которые не знают благодати любви. Напротив, «творчество нового общения предполагает антропологическое откровение, откровение богочеловечества – христологию человечества» [там же, с. 490]. Правда, этому откровению пока мешают институты и отношения «ложной механической цивилизации», заданные буржуазно-капиталистическим и социалистическим вариантами устройства жизни (ложные иерархизм и демократизм). Новый, творческий человек, реализующий этику творчества, может достичь высших индивидуальных, аристократических смыслов. Однако здесь возникает и требует своего скорейшего решения проблема их сопряжения с социальными процессами.

Для мыслителя (поры подготовки программной книги «Смысл творчества») также понятно, что если суждено родиться религиозной общественности, как противовесу царству Кесаря, то оно произойдет «не в физической, а духовной плоти» [там же, с. 498]. Поэтому Н.А. Бердяевым тематизируется «космическая общественность», которая не только реализуется в новом плане бытия, но и осуществиться через преодоление прежней технико-магической парадигмы и экономики. И здесь свою решающую роль должна сыграть «церковь Иоанна», та мистическая церковь, которая до сих пор таит в себе «всю полноту правды о Христе и человеке» [4, 531].

Замечу, что в те же годы пытался обнаружить искомую формулу адекватной такому мистико-индивидуалистическому, творчески-активному пониманию христианства – социальности, не только у Вл. Соловьева (имеется в виду его учение о Богочеловечестве), но и у родоначальника славянофильства А.С. Хомякова (имеется в виду его учение о соборности). Но если конструкция первого – «социальной троицы» (церковь, государство, общество) слабо вязалась с его собственными положениями, то идея последнего о церковной соборности как абсолюте [5, с. 127], вполне была востребована бердяевской мыслью в виду преимущественно пневматологического понимания жизни церкви.

В работах эмигрантского периода¹ тема коммюнитарности получает дальнейшее развитие, в т.ч., через предметное и терминологическое размежевание «коллективизма», «коммюнитарности» и «соборности». И в таком типологическом ходе мысли есть, как мне кажется, большая правда в итоговых взглядах Бердяева на эту тему, ведь она включает в себя такие категории, как «общность» и «общение», вообще помогающих раскрыть их метафизический план.

Итак, правота бердяевской мысли заключается в следующем: коллектив «не есть реальность, а известная направленность людей и групп, состояние, в котором они находятся», при том, что это состояние не имеет «экзистенциального центра» (!). Вместе с тем оно предполагает цементирование на авторитарном лидере или соответствующем проекте, под опекой которых люди чувствуют себя «дальними» по отношению друг к другу. В своих ценностных притязаниях коллективизм «идет не к преобразению этого мира в Царство Божие, а к утверждению в границах этого мира Царства Божия без Бога, а значит без челове-

¹ Среди которых нужно назвать такие работы как: «Истоки и смысл русского коммунизма», «Я и мир объектов», «Судьба человека в современном мире», «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого», а также «Царство духа и царство кесаря».

ка, ибо Бог и человек неразрывно связаны». Поэтому он «не соборность, а сборность», где нормальному общению людей нет места, поскольку «сборность» несет в себе механически-рациональный дух [6, с. 330, 332]. В конце концов, коллективизм – это орудие господства, ведь недаром капитализм порождает именно такие разные, но зеркально похожие формы коллективизма, как спаянные капиталистами-магнатами коллективы и пролетаризированные массы. Для философа все сказанное выступает ничем иным, как манифестирующей себя объективацией.

Коммюнитарность же означает не что иное, как «непосредственное отношение человека к человеку через Бога, как внутренне начало жизни», т.е. в своем существе она персоналистична, поскольку предполагает духовное качество людей. Последние сопряжены с личной совестью и оценкой, но в обязательном порядке нуждаются в такой экстерииоризации, которая способна породить коммюнитарные формы совестливости и ответственности. Под этим знаком и должна стоять социальная мысль и социальное творчество, нацеленные на создание «универсальной общности».

В свою очередь соборность выступает формой и способом реализации коммюнитарности в её сугубо религиозном измерении. И хотя внешних признаков для её опознания не существует (Хомяков оставил два внутренних признака – любовь и свободу), «соборность», говорил философ, тем отличается от «сборности», что в противовес механически-рациональному варианту соединения людей она (при помощи действия Духа Божия) продуцирует пребывание в общении и любви с Богом и всеми членами соборного церковного народа. Кроме того, «соборность-коммюнитарность» всегда предлагает личности подлинную и никакую другую (внешнюю) свободу, что для «апостола свободы» всегда являлось главным критерием духосообразности.

Кроме того, введенное Н.А. Бердяевым различие между сообщением (коммуникацией) и общением (коммунионом) [7, с. 308], дает ключ к уяснению «технологий» функционирования различных типов общностей, равно как и представленности в них личностного начала¹. И здесь важно воспринять такую методологическую рамку: «Общение тем отличается от сообщения, что оно онтологически реально, сообщение же символично, есть лишь познаваемые условные знаки» [7, с. 308]. Сквозь неё видна конститутивная суть обеих категорий.

Применительно к анализу сообщений можно говорить об их: 1) объективированности; 2) социализированности; 3) реалистичности. Первые два пункта требуют символического и ступенчатого опосредования, в то время как реалистическое сообщение адресно предполагает глубину экзистенциального субъекта, его вовлечение в духовную связь с Богом и другими людьми. «Общение (коммунион)... для “я” возможно лишь с “ты”, с другим “я”, но не с обществом-объектом, не с “Ес”. Общение “я” и “ты” образует “мы”...» [там же]. Так возникает приобщение к бытию, взаимоприобщенность. Однако, «взаимопроникновение “я” и “ты” происходит в Боге» [там же, с. 309]².

¹ Конечно, здесь вполне уместно вспомнить о представлениях американского антрополога В. Тернера, который интерпретировал «коммунитас» как «открытое общество», которое отличается от жесткой структуры, или «закрытого общества», тем, что потенциально или идеально распространяется до пределов всего человечества [8, с. 196]. Разумеется, тот же «коммунитас» предполагает и особый тип общения, возникающий в обрядах перехода, точнее, в период т.н. «лиминальности» (на пороге двух статусов, в состоянии социальной невесомости или беспочвенности).

² Любопытно, но в советские годы подобную точку зрения развивал М.С. Каган. В его книге «Мир общения: Проблема межсубъектных отношений» также делается попытка разделить понятия «коммуникации» и «общения». Так, они разнятся в двух отношениях: во-первых, общение имеет и практически-материальный, и практически-духовный характер, в то время как коммуникация является чисто информационным процессом, передачей тех или иных сообщений; во-вторых, они разнятся по характеру самой связи вступающих во взаимодействие систем (речь идет о том, что коммуникация – это субъектно-объектная связь, а общение – субъектно-субъектная; коммуникация – монологична, а общение – диалогично) [9, с. 143 - 145]. Но приведенная формула Бердяева заметно шире и содержательнее чем у Кагана, поскольку общение совершается на фоне истока и самого Бытия!

Собственно эта позиция русского философа крайне важна сегодня, когда не только преданы забвению основоположения христианского мировоззрения и нравственности, но в информационном обществе, этом «электронном стаде» возникли новые формы объективации и отчуждения. Здесь, как мне кажется с новой, отрицательной силой зазвучала проблема «другого», причем в терминах манипуляции и расчеловечивания [10, с. 82 – 105]. Но эти акции вообще осуществимы при редукции проблемы «другого» (важнейшей проблемы интересубъективного и социального планов), а не её решения.

Как мы знаем, эта проблема по-разному ставилась и решалась в Европе и России. Причем, на уровне социокультурных практик.

К примеру, французский экзистенциалист Ж.-П. Сартр полагал, что схематика взаимодействия субъектов должна выглядеть следующим образом: «бытие-в-себе» – «бытие-для-себя» – бытие-для-других» [11, с. 36 – 40, 105 – 244, 245 – 442]. Нетрудно увидеть, что Сартр усматривал в «я» (в нашем случае – субъекта социокультурного творчества), отправную точку и единственную инстанцию позитивного опыта свободы. Заданная асимметрия его несколько не беспокоит, ведь «бытие-для-другого» – модус, хотя и наталкивающийся на границу «другого», его телесность как объективность, но, в пределе, на коренящуюся в структуре «другого» свободу как объективное таки качество. По сути дела конкретные отношения с «другим» здесь укладываются в упразднении конфликта, порождаемого свободой «другого», его трансцендентностью [там же, с. 379 - 381]. «Я сам, в первом приближении: через любовь, языковые игры, мазохизм; во втором: безразличие, желание, ненависть и садизм, очерчиваю «круг свободы Другого», ну и разумеется, свой собственный. В конце концов, существование «другого» в качестве трансцендируемой-трансценденции», свободы и неподконтрольной спонтанности ведет к ненависти [там же, с. 424]. Отсюда, из этого знаменателя, понятен и другой вывод Сартра: о конфликтной природе между сознаниями в ходе конституирования любых конфигураций «мы» (Mitsein) [там же, с. 441].

В этой связи напрашивается одно наблюдение: гетерология на Западе пошла по пути растождествления, задаваемого современным принципом дискретности культуры, истории и жизни. Но сама дискретность человеческого мира и опыта этого мира ставила задачу определения возможности хотя и несимметричных, но нравственно санкционированных и тем самым, оправданных контактов «одного» с «другим».

Её первые концептуальные варианты, ставшие впоследствии диалоговой парадигмой, были предложены еврейскими мыслителями М. Бубером [12] и Э. Левинасом [13]. В первом случае мы встречаемся с различием «Я - Ты» и «Я - Оно», интрига которых – во взаимной дополнительности (проникновении) и гармонии противоположных начал, уходящей в «изначальную тайну» божественного. Бог как абсолютная личность являет подлинную природу Я - Ты отношений и преображает «от лица Бога» фактуру реальных, тяготеющих к обезличенности отношений. В том числе, в отношениях с «Оно-человечеством». Во втором случае поставлена проблема асимметрии в отношениях между «Я» и «другим»: «Я» детерминируемо «другим», но на «другого» не распространяются усилия «Я».

Однако Э. Левинас предписывает «Я» ответственность за «другого», при всей его незащищенности и уязвимости. «Другой» тем самым, для нас «ближний», хотя и абсолютно «иных» нам. Характерно то, что объединяет обе позиции: этическая нагруженность искомым оптимальных отношений. В первом случае предлагается этика любви и ответственности, во втором, условно говоря, этика сострадания (недопустимости страданий «другого»).

Для нас здесь крайне важно отметить общую переориентацию западной социальной мысли с онтологии – на этику, в рамках которой намечено восстановление инстанции «другого» во всей полноте его сущностных характеристик. В.А. Малахов по этому поводу замечает: «по суті, це і є перехід... від царства сили, влади, пафосу і міфу до континууму змінних, уразливих, як усе людське, стосунків, кожна мить тривання яких зумовлюється відповідальністю, наполегливістю і взаємним тяжінням суб'єктів такого спілкування» [14, с. 353]. Но общий парадокс истории и западных гетерологических дискурсов, надстраивающихся над ней, состоит в том, что восточное христианство давно располагает адекватной интерпретацией «другого», его

идентичности, равно как и идентичности первого лица. При этом экспозиция проблемы и её решение имеет духовно-нравственный характер, но остается мало востребованным в культурно-политических практиках современности.

Таково православное мироощущение – выраженное, в частности, в философии поступка (диалогике) М.М. Бахтина, которая является альтернативой гетерологическим практикам и дискурсам Запада из-за своей православной аксиоматики. В ней не только духовно-нравственно соотнесены между собой два онтологического центра: «себя» и «другого», но именно в инстанции «другого» размещен основоположный (жертвенный) импульс к самостроительству первой личности. Общая архитектоника этих взаимоотношений размечена как: «я-для-себя», «я-для-другого», «другой-для-меня» [15, с. 351 – 352]. Но, кроме того, Бахтин вводит в архитектонику принципиальную установку на «овладение» правдой взаимоотношений «одного» и «другого», – из «единого и единственного события».

Под этим концептом следует понимать событие присутствия живого Бога в самой ткани межличностных отношений, Христа, научившего примером своей жизни кенотическому действию, самопожертвованию ради «другого». Понятно, что эта модель не монологична и не конфликтна (как у Ж.-П. Сартра), более того, будучи моделью соучастного или подлинно диалогического бытия, она утверждает незыблемость единственного места действующего субъекта (не-алиби в бытии), а значит, сохраняет предикацию свободы.

Привлекательность этой концепции нам видится ещё и в том, что Бахтин, если следовать реконструкции В.А. Малахова, предлагает «евхаристический тип диалогичности», в сравнении с интеррогативной (вопрошающей) установкой западной и респонзивной (отвечающей) установкой иудаистской гетерологии. Акцент в ней сделан не на вопросе и ответе, как обособленных структурных моментах, а на целостности, возникающей благодаря жертвенному дарению: «слово первинно не запитує, не відповідає, а приноситься в дар... Саме так радісно, і безкорисливо, приносять у жертву своє юне життя перші давньоруські святі, страсотерпні Борис і Гліб... „за Христа”». И далее: «у „великому часі” історії їхня жалісна і світла кончина та її житійне зображення – то є єдина цілісна подія, що має засадниче значення для всієї духовної культури (і релігії, і моралі, і словесності) Давньої Русі та її наступників. „Коники Бориса і Гліба” скачуть путівцями східнослов'янських країн...» [14, с. 257 – 258] (курсив – В.М).

К сказаному нужно прибавить позицию современного православного богослова, митрополита Иоанн Зизиуласа, который развивает парадигму общения в онтологической перспективе. Он полагает, что: а) истинное бытие вне общения невозможно: б) общение, исходящее не от «ипостаси», т.е. конкретной свободной личности, и не направляемое к «ипостасям» – конкретным свободным личностям, не является образом Божьего бытия» [16, с. 12].

Как видим, этот экскурс в историю проблемы дает возможность более четко обрисовать позицию самого Н.А. Бердяева. Если в таком, евхаристическом ключе, решать проблему «другого», то незыблемым остается пункт: «Существование личности, выброшенной в массу, в массовое движение, в массовую одержимость и подражательность, в низость массовых эмоций и инстинктов, не возвышается качественно, а понижается». Напротив, в мире духовном, который творится здесь на земле максимальным напряжением нравственных сил, «личности входят в единую родственную атмосферу Царства Божьего» [7, с. 311].

Этот завет философа следует помнить и нам, по-прежнему мучительно ищущим путей к осмысленным и нравственно оправданным коммуниону и подлинной коммюнитарности.

Литература

1. Протокол допроса Н.А. Бердяева от 18 августа 1922 г. // Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК – ГПУ. 1921 – 1923 / Вступ. ст., сост. В.Г. Макарова, В.С. Христофорова; коммент. В.Г. Макарова. – М. : Русский путь, 2005. – С. 214 – 216.
2. Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском / Н.А. Бердяев. – М. : Канон+, 1999. – 480 с.

3. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность / Н.А. Бердяев / Сост. и комм. В.В. Сапова. – М. : Канон+, 1999. – 464 с.
4. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека / Н.А. Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества. – М. : Изд-во «Правда», 1989. – С. 254 – 600.
5. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков / Н.А. Бердяев. – Томск: Издательство «Водолей», 1996. – 160 с.
6. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Н.А. Бердяев // Царство Духа и царство Кесаря. – М. : Республика, 1995. – С. 288 – 356.
7. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения / Н.А. Бердяев // Философия свободного духа. – М. : Республика, 1994. – С. 230 – 316.
8. Тернер В. Символ и ритуал / В. Тернер [Сост. и автор предисл. В.А. Бейлис]. – М. : Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1983. – 277 с. – («Исследования по фольклору и мифологии Востока»).
9. Каган М.С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений / М.С. Каган. – М. : Политиздат, 1988. – 319 с. – (Над чем работают, о чем спорят философы).
10. Муза Д.Е. Информационное общество: притязания, возможности, проблемы. Философские очерки: Монография / Д.Е. Муза. – Днепропетровск: Адверта, 2013. – 144 с.
11. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр [Пер. с франц., сост. и примеч. В.И. Колядко]. – М. : Республика, 2000. – 639 с.
12. Бубер М. Я и ты / М. Бубер // Два образа веры [Пер. с нем. под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова]. – М. : Республика, 1995. – С.15 – 92.
13. Левінас Е. Від „Єдиного” до „іншого”. Трансценденція і час / Е. Левінас // Між нами: Дослідження. Думки-про-іншого [Пер. з фр.] – К. : Дух і літера, 1999. – С. 151 – 174.
14. Малахов В. Етика спілкування: Навч. посібник / В. Малахов. – К. : Либідь, 2006. – 400 с.
15. Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук / М.М. Бахтин // Эстетика словесного творчества. – М. : Искусство, 1979. – С. 361 – 372.
16. Зизиулас И., митр. Бытие как общение: Очерки личности и Церкви / И. Зизиулас. – М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.

Д.Є. Муза (Донецкий национальный технический университет). **Ідея комюнитарності у філософії М.О. Бердяєва**

У статті розглянута бердяєвської версія принципу комюнитарності, який трактувався російським філософом як єдиний варіант створення духовно-згідною соціальності. Показано еволюцію ідеї комюнитарності на прикладі до-емігрантського і емігрантського періодів творчості М.О. Бердяєва. Розкривається метафізичний, соціально-філософський, антропологічний і етичний аспекти комюнитарності. Здійснено спробу зіставлення позиції М.О. Бердяєва і позицій єврейських і західних мислителів. Зроблено висновок про фундування даного принципу православною традицією.

Ключові слова: *особистість, суспільство, комуніон, комунітас, «інший».*

D.E. Muza (Donetsk National Technical University). **Idea of community in philosophy of N.A. Berdyaev**

The article discusses the Berdyaev's version of community principle which was interpreted by Russian philosopher as a single variant of creating of conformable spiritual sociality. The evolution of the idea of sociality on the example of to-emigrant and emigrant periods of Berdyaev creativity is shown. Metaphysical, social-philosophical, anthropological and ethical aspects of sociality are revealed. An attempt to compare Berdyaev's position and positions of Jewish and Western thinkers is implemented. It is concluded that this principle is substantiated with Orthodox tradition.

Key words: *individual, society, community, communitas, «other».*

УДК 316.37

И.С. СТОКАЛИЧ (аспирант)Центр гуманитарного образования НАН Украины
(Киев)

stokalich@rambler.ru

Н.А. БЕРДЯЕВ О ПРИРОДЕ «РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ»

Рассматривается тема трактовки исторических процессов Н.А. Бердяевым на основе его понимания русской революции. Особенностью рассуждений философа является его глубокий экзистенциальный опыт личного переживания описываемых событий. Вопросы социального освобождения связываются им с духовным переворотом личности. Лишь в этом случае человек способен преодолеть должным образом «власть прошлого».

Ключевые слова: *Н.А. Бердяев, свобода, духовность, социальные изменения, индивидуализм.*

В уникальной по жанру и стилю философских размышлений работе «Самопознание (опыт философской автобиографии)» Н.А. Бердяев написал: «Я пережил русскую революцию как момент моей собственной судьбы, а не как что-то извне мне навязанное. Эта революция произошла со мной...» [1, с. 260]. В этих откровенных строчках философа революция как социально-философская тема, экзистенциальное переживание Бердяева-человека и Бердяева-мыслителя соединяются, как можно понять, в некую единую жизненную задачу, которую нужно разрешить, переосмыслив причины, обстоятельства, события, даже настроения сограждан, образно говоря, российского «времени перемен». Ставя вопрос о «русской революции» в такой плоскости, понятно, что философа интересовали разные аспекты данного социально-исторического феномена: ответственность и ответственные за революцию, духовные, нравственные и общественные последствия революционных процессов, говоря бердяевским языком – «злые проявления» революции, «трансформации людей», определяющие конкретные человеческие судьбы (причём, не только свои судьбы) в послереволюционный период. Последнее особенно беспокоило философа, неоднократно подчёркивавшего, что «Трансформация людей – одно из самых мучительных впечатлений моей жизни. Я наблюдаю это сейчас во Франции, после поражения. Многие отталкивало меня уже в февральской «свободолюбивой» революции» [там же, с. 262].

Нетрудно понять, почему именно такого рода революционные преобразования доставляли мыслителю особенно негативные переживания. В пятилетний послереволюционный период жизни Н.А. Бердяева в советской стране ему пришлось наблюдать рождение, по словам философа, «нового антропологического типа» вследствие происшедших в России революций. Особенностью этого «типа» было то, что он воплотил в себе не личностное самосознание, к чему подводило духовно-культурное развитие человечества, а массовое, коллективное «начало», являющееся порождением современной цивилизации и исторических событий начала XX в. Кроме того, становление этого нового человеческого типа произошло и потому, что свобода как революционный идеал не демократична, а аристократична, согласно мысли Бердяева. Подмена же культуры личности, ориентированной на жизнестроительство, в утвердившейся революционным путём идеологии установкой на массу не могла не привести к тому, что «... появились совершенно новые лица, раньше не встречавшиеся в русском народе. Появился новый антропологический тип, в котором уже не было доброты, расплывчатости, некоторой неопределённости очертаний прежних русских лиц, это были лица гладко выбритые, жесткие по своему выражению, наступательные и активные. Ни малейшего сходства с лицами старой русской интеллигенции, готовившей революцию» [там же, с. 266]. Этот новый антропологический тип Н.А. Бердяев называет «милитаризирован-

ным», вышедшим из войны, считает, что он был подготовлен первой мировой трагедией современной истории. Отсюда философ проводит параллели, указывает, что такого же рода метаморфозы произошли с человеком и в Германии в 30-е годы и во Франции – в 40-е. В этом «новом и мучительном» для себя опыте, как говорит философ, его, прежде всего, беспокоит то, что обратной стороной этих антропологических изменений есть неизбежная измена человека самому себе, его личностное предательство. Отсюда горькое замечание Н.А. Бердяева: «Вокруг я видел много людей, изменивших себе. Повторяю, что перевоплощение людей – одно из самых тяжелых впечатлений моей жизни» [там же, с. 265]. Причём мыслитель подчёркивал, что видел такого рода перевоплощения как в революционерах, подготовивших русскую революцию и занявших солидное положение в новой власти, так и в бывших товарищах, не имевших ранее «революционного» призвания к общественным преобразованиям.

Каким же образом формировалась в истории культуры установка на революционный вариант социального реформирования? Впервые произошедши как факт социальных изменений сначала в Англии в XVII в., а через столетие – во Франции, в последующей истории человечества революции имели место на всех континентах. Явление, начинавшееся из салонных разговоров о гуманизме, естественных правах человека, исходящее из благородных идеалов, лежащих в основе революционных трансформаций общества и связанных с философскими учениями о прогрессе, равенстве, братстве, справедливости и т. п. ценностях, в практическом своём воплощении, как правило, имело вид вооруженной борьбы, противостояния и террора. В XX в. идея революции коснулась России, великой христианской империи, простиравшейся на необъятных территориях Европы и Азии, захватила умы определённой части русской интеллигенции. Сейчас, спустя почти столетие, пожалуй, можно утверждать, что опыт русских революций, вероятно, был одним из самых трагических опытов познания революции, так как был связан с практикой массового уничтожения инакомыслия в минувшем столетии. Ныне, особенно в постсоветских странах, также можно наблюдать стремительные социальные трансформации, часто связанные с революционной риторикой и надеждами. Вот почему размышления Н.А. Бердяева о революции как факторе социальных изменений может, на наш взгляд, служить основанием и для понимания современных общественных процессов.

Как подчёркивал философ, революция в России произошла не в согласии с учением К. Маркса, а вопреки его тезисам, утверждавшим, что социальные изменения следуют за развитием капитализма в виде индустриально-промышленного развития общества. Н.А. Бердяев критикует социальную доктрину «русского марксизма», подчёркивая, что для неё характерно увлечение классовым подходом, «мессианским» сознанием пролетариата, ориентация на революционную психологию как своеобразную меру общественных преобразований и др. Он считает, что революция в России стала возможной благодаря народофильской вере русской интеллигенции – той её части, которую мыслитель в своей «веховской» статье называет «интеллигентщиной». Именно это крыло революционной интеллигенции Н.А. Бердяев резко критикует за «малокультурное», по его словам, отношение к философии, склонность оценивать учения по исключительно политическим и утилитарным критериям, за философскую и научную неграмотность, нежелание вникать в самую суть учений, на которых базировались взгляды этой же части общества [2, с. 173].

Миру «интеллигентщины», как показывает философ, по сути, чужд один из самых главных идеалов, заложенных согласно идейно-ценностным установкам в революционных движениях – нацеленность на свободу, которая здесь не выявляет свою подлинную сущность. Несмотря на свою очевидность и якобы простоту, свобода остаётся неизведанным в своей глубине и сущности явлением, непроявленным в революционных процессах. Это связано, с одной стороны, с тем, что революции на арену истории выводят массы, игнорируя отдельных людей, а с другой – с тем, что в понимании Н.А. Бердяева свобода – категория индивидуальная, исток которой – в сфере метафизической, в отрицании объективированного мира, в плену у которого находится дух. Свободу мыслитель связывает с теургией, путём

спасения человека через акты творческого созидания как продолжения божественного замысла, приобщения к нему. В этом процессе свободы как жизнетворчества, ориентированного на Бога как высочайшую ценность, не позволяющую производить смешение добра и зла, справедливости и несправедливости, истины и лжи, видит Н.А. Бердяев и выход из экзистенциального одиночества человека, его ощущения Богооставленности. Из такого понимания свободы вытекает, по сути, и бердяевская оценка классической философии, уводящей, по мнению философа, человека от реальности. Так, наследие Канта, неокантианство, критический идеализм, позитивизм критикуются мыслителем за пренебрежение к реальному миру, в котором уже не остаётся места свободе, творческому бытию человека как личности. Отсюда и характеризуются мыслителем названные идейные течения «философией прохожих», «философией сказуемого без подлежащего» [3, с. 155].

Глубину смысла свободы Н.А. Бердяев видит в *бесосновности* данной категории: свобода стоит над бытием, которому неподвластны Вселенная и человек. Иначе говоря, в своей философской позиции Н.А. Бердяев исходит из примата «свободы над бытием», а не «бытия над свободой». Бесосновность свободы философ определяет в традиции германских мистиков, в частности, Якова Бёме, используя его понятие «Ungrund», обозначающего то, что не имеет в себе какой-либо основы. Как сказал об этом сам Н.А. Бердяев: «Все учение Бёме об Ungrund так переплетается с учением о свободе, что их невозможно разделить, это одно и то же учение. И я склонен истолковать Ungrund, как изначальную, недетерминированную даже Богом меоническую свободу» [9, с. 57]. Т. е., если рассматривать свободу в её абсолютной природе – как предначало Бытия, как единственно существующую, стоящую над бытием, реальность, тогда можно допустить, что стремление к свободе социальной также может быть расценено в качестве некоей теургии, опосредованно подтверждающей правомерность революции. Однако, как подчёркивает Н.А. Бердяев, «... она (революция – И.С.) свидетельствует о недостатке положительных творческих сил, о неисполненном долге» [1, с. 260], хотя мыслитель и считал революцию в России «неизбежной и справедливой». Ответственными за революцию философ считал «реакционные силы старого режима», но не только их. Позднее, уже в эмиграции, Н.А. Бердяев писал: «Я потом начал сознавать, что ответственность за духоборческий, враждебный духовной культуре характер русской революции лежит и на деятелях русского ренессанса начала XX века. Русский ренессанс был асоциален, был слишком аристократически замкнутым» [там же, с. 267].

Философ понимал, что революция не только не откроет человеку путь к свободе, а, напротив – «... в революции будет истреблена свобода и <...> победят в ней экстремистские и враждебные культуре и «духу» элементы. <...> Наивным и смешным казалось мне предположение гуманистов революции о революционной идиллии, о бескровной революции, в которой, наконец, обнаружится доброта человеческой природы и народных масс» [там же, с. 260]. На наш взгляд, чтобы приблизиться к решению философом вопроса о революции, следует обратить внимание на его идею о том, что в бытие невозможно войти, из него можно только исходить. В этом отношении Н.А. Бердяев подчёркивал принципиальную разницу в состояниях стремления к бытию, пребывания в бытии, причастности к тайне свободы. Причём, причина этих различий заключена, прежде всего, в духовном отличии между христианским Востоком и христианским Западом. По мнению философа, Бог для западного человека – это объект; здесь человек тянется к Богу, исходя из своей природы, стремится подражать страстям Христа, но это свидетельствует о том, что Христос, хотя и предмет человеческого устремления, но не принятый человеком внутрь. Запад никогда, как подчёркивает Н.А. Бердяев, не исходил из внутреннего мистического опыта знания Христа [4, с. 229]. Этому мыслитель противопоставляет иной религиозный путь – восточно-христианский, где присутствует опытное познание божества. В православии Бог – это субъект внутри человека, отсюда человек не вытягивается к Богу, но сам Бог, само Бытие, Тайна, Ungrund, Дух, спускается к человеку. Таким образом, для Востока характерна идея обожения человеческой природы, в которой философ видит не предлог для активной внешней деятельности, но концентрацию на преображении внутреннего человека, его природы и уже

на этой основе посредством творчества – нацеленность и на преобразование мира. Думается, что именно из такого толкования христианской традиции вырастает и особая политическая позиция Н.А. Бердяева, который, подводя итог своей жизни, писал в «Самопознании»: «Духовно, религиозно и философски я – убеждённый и страстный антиколлективист. Это совсем не значит, что я антисоциалист. Я сторонник социализма, но мой социализм персоналистический, не авторитарный, не допускающий примата общества над личностью, исходящий из духовной ценности каждого человека, потому что он свободный дух, личность, образ Божий. Я антиколлективист, потому что не допускаю экстерниоризации личной совести, перенесение её на коллектив. Совесть есть глубина личности, где человек соприкасается с Богом» [1, с. 283]. По сути, философ подчёркивал необходимость сохранения в решении всех общественных вопросов, в том числе и социально-политических, ориентации на измерение бытия сквозь призму Абсолюта, без чего теряют всяческую ценность общественные идеалы, трансформируясь в ложные, псевдо-реальные всеобщие цели.

Размышляя о причинах «русской революции» Н.А. Бердяев демонстрирует интерес к широкому спектру вопросов, связанных с данным историческим явлением: с одной стороны, он расценивает революцию как явление безусловное, историческое, как независящее от воли людей, но с другой – рассматривает и в контексте деятельности определенного круга революционно настроенной интеллигенции. Русская революция в этом втором отношении, как было уже сказано, никоим образом не соответствовала тем программам, что вкладывали в идею её реализации германские марксисты, и на что указывала логика исторического развития российского общества. В революциях, происшедших в Англии, во Франции и имеющих, безусловно, свой национальный стиль и особенности, можно было всё-таки увидеть и определённый исторический багаж, иначе говоря – социально-историческую обусловленность данных событий. Русская же революция в этом смысле не вписывалась в хоревод европейских политических изменений, так как была, по мнению Н.А. Бердяева, антинациональной, чуждой культуре явлением, превратившем Россию в бездыханный труп [5, с. 134]. Духи русской революции разбудили в народе бесов, до той поры дремавших в маргиналиях сознания. Простые люди буквально за год, как говорит философ, изменились в своём облике, приобретя доселе невиданные черты, черты одержимости. На этом фоне революция стала возможной.

Как утверждал философ: «Коммунистическая революция в России совершалась во имя тоталитарного марксизма, марксизма, как религии пролетариата, но в противоположность всему, что Маркс говорил о развитии человеческих обществ» [6, с. 88]. Если следовать логике мыслителя, революция ни в коей мере не реализовала идеал свободы в его идеальном значении – как единственно истинное бытие, а, напротив, сопровождалась порабощением человека. Бердяев уверен, что свобода без милосердия приводит к злу. Он сравнивает революцию, её действие с вирусом, который, если попал в организм, то его уже невозможно остановить какими-либо превентивными методами. Происходит это оттого, что революционные действия связаны с особым человеческим типом, который философ характеризует следующим образом: «Революционер имеет интегральное мирозерцание, в котором теория и практика органически слиты. Тоталитарность во всём – основной признак революционного отношения к жизни. Критический марксизм мог иметь те же конечные идеалы, что и марксизм революционный, считающий себя ортодоксальным, но он признавал раздельные, автономные сферы, он не утверждал тотальности» [там же, 87].

Н.А. Бердяев обращается к русской литературе, пытаясь объяснить явление революции на основе литературных героев как определённых человеческих типов. Так, анализируя гоголевские персонажи, выписанные писателем «рыла», Н.А. Бердяев утверждает, что грехи народа связаны не с институтом монархии, нравственно деформировавшем его, по мнению революционной интеллигенции, а в ущербности, рабстве и связанных с ними хамстве, неуважении к другой личности, взяточничестве и других пороках, в которых виноват человек, неспособный существовать в вечном «своём качестве человечности» [7, с. 127]. По мнению Н.А. Бердяева, политические революции мало меняют человека, так как они не

связаны с «вечным» в человеке, из чего только и может родиться «новый» тип человека. «Власть прошлого над человеком остаётся и в самых радикальных революциях. В революциях действуют старые инстинкты насилия, жестокости и властолюбия. Они обнаруживаются и в бурных реакциях против прошлого. Люди французской революции были людьми старого режима. То же надо сказать и о русской революции. В ней действовали люди, в крови которых было рабство. Террор революции есть старое, а не новое в них. Никакая революция на коротком промежутке времени не может формировать совершенно нового человека, хотя что-то новое с собой несёт. Революция есть явление старого режима, она сама по себе не есть новый мир. Самое сильное в революциях есть отрицательная реакция на предшествующий ей режим, ненависть всегда в ней сильнее любви» [там же, с. 127-128]. Это обобщённое видение Бердяевым революции как социального явления, по сути, доказывает, что революции не приносят качественного обновления человека. С победой революции в России Царство Небесное, в которое так верили революционеры, не наступило. Напротив, революция смела предыдущую культуру как барскую и интеллигентскую, как не соответствующую социальному портрету большевистской России. Изменилась социальная иерархия: те, кто ранее был на вершине социальной лестницы, теперь оказались внизу, те, кто имел безграничную власть и свободу, в результате революции подверглись насилию. С приходом революции вышли из небытия образы Хлестакова, Петра Верховенского, Смердякова.

Н.А. Бердяев утверждает, что в основе русской революции, разыгравшейся в атмосфере разложившейся войны, лежит религиозный факт, связанный с особенностями духовной жизни народа: русский народ не может создать срединного царства гуманизма, ему чуждо правовое устройство государства в его европейском понимании; он склонен к апокалиптическому восприятию истории, устремлен к её концу, к осуществлению Царства Божьего. Русский народ желает либо Царства Божьего на земле, братства во Христе, либо, как говорит Н.А. Бердяев, товарищества с антихристом [8, с. 453]. Такую причину философ объясняет исключительной особенностью русского народа, выражавшейся в его отрешенности, отсутствии в нём привязанности к земным вещам: к дому, мебели, семье, своим правам, государству. В этом отношении русский народ добродетелями своими отрешен от земли и обращен к небу. И если западный человек считает свою собственность священной и не позволит её отнять, то русский человек, даже если им овладел дух корыстолюбия и стяжательства, никогда не считает свою собственность священной. В этой отрешенности философ видит причину легкого низвержения собственности в России, которая произошла не от слабости правового сознания русского народа и недостатка буржуазной честности, но от его мировоззренческих особенностей. То, что для западного человека являлось добродетелью, для русского человека считалось грехом. Эта нравственная рефлексия присутствовала во всех социальных слоях: и русский помещик никогда не был до конца уверен, что имеет право владеть своей землей и русский купец думал, что нажилась нечестным путем и в дальнейшем должен был бы покаяться. Таким образом, буржуазный дух не имел в России силы, не владел русскими сердцами в той мере, чтобы мог претендовать на движущую роль в революции.

Итак, социальное освобождение, реальные изменения мира и человека Н.А. Бердяев связывает не с политической, а с духовной революцией, которая связана не с установлением доминирующего положения в обществе определённого коллектива, социального слоя, а с культивированием человека как личности. Вне феномена личности невозможно, по мысли философа, становление «нового» антропологического типа, о рождении которого говорят революционеры. Политическая революция, как считает философ, – «дитя рока», духовная – результат деятельности свободного человека, способного преодолеть власть прошлого над собой, неся в себе «вечное» начало, выработанное культурой, прежде всего религиозной. Насилие и жестокость коллективизма, рождаемые политическими революциями, должны быть преодолены в грядущей истории индивидуализмом, т. е. возможностью индивидуаль-

ного, личного сознания и оценки, в чём Н.А. Бердяев видит главный смысл социального освобождения.

Литература

1. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Н.А. Бердяев. - Париж: YMCA PRESS, 1989. – 425 с.
2. Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда. Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии (1907-09) / Н.А. Бердяев. - СПб. : Типография товарищества «Общественная польза», 1910.
3. Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные (1900-1906 гг.) / Н.А. Бердяев. - СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1907.
4. Бердяев Н.А. Типы религиозной мысли в России / Н.А. Бердяев. - Париж: YMCA PRESS, 1989. – 714 с.
5. Бердяев Н.А. Духи русской революции / Н.А. Бердяев // Литературная учёба. 1990. Кн. 2. – С. 123-139.
6. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н.А. Бердяев.- Париж: YMCA PRESS, 1955. – 224 с.
7. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М., 2006.
8. Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы / Н.А. Бердяев. - М. : Феникс-ХДС-пресс, 1991. – 81 с.
9. Бердяев Н.А. Из этюдов о Я. Бёме. Этюд I. Учение об Ungrund'e и свободе / Н.А. Бердяев // Путь. 1930. № 20. – С. 47-89.

I.S. Стокаліч (Центр гуманітарної освіти НАН України). *Н.А. Бердяєв про природу "російської революції"*.

Розглядається тема трактування історичних процесів Н.А. Бердяєвим на основі його розуміння російської революції. Особливістю міркувань філософа є його глибокий екзистенційний досвід особистого переживання описуваних подій. Питання соціального визволення зв'язуються їм з духовним переворотом особистості. Лише в цьому випадку людина здатна подолати належним чином «владу минулого».

Ключові слова: *Н.А. Бердяєв, свобода, духовність, соціальні зміни, індивідуалізм.*

I.S Stokalich (Center for Humanitarian Education National Academy of Sciences of Ukraine). *N.A Berdyaev on the nature of the "Russian Revolution"*.

Focuses on the interpretation of historical processes N.A Berdyaev on the basis of his understanding of the Russian Revolution. Feature of reasoning philosopher is his deep existential experience of a personal experience of the events described. The questions of social liberation bind them with the spiritual revolution of the individual. Only in this case, a person is able to overcome adequately the "power of the past."

Key words: *N.A Berdyaev, freedom, spirituality, social change, individualism.*

УДК 130.2:008

И.А. ФИЛИНА (к. филос. н., доц.)

Полтавский национальный технический университет
имени Юрия Кондратюка
manrtita@mail.ru

**КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ В СЕНТЕНЦИЯХ
НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА**

В статтє речь идєт о соотношеннн смьслов культурь и цивнлнзацнн в поннмнннн Бердяєва, которьн ссылаєтєя прн єтот на рнзлнчннє познцнн європєнскнх и русскнх фнлософов в даннот вонтросє. Характернстнкн культурь и цивнлнзацнн, данннє Ннколаєм Бердяєвьм, рнссматрнвнютєя в прнлонтженнн к соврємєнноту состояннноту соцнума с цєлью потдєврждєннн актунльностн єго концєптунльнх оцєнок в отнотшеннн рєальностн и перспєктнв общєствєнноту рнзвнтнєя.

Ключєвєє словн: *культурн, цивнлнзацнн, духовность.*

В ннчлєе ХХ вєкн вьшлн в свєт кннглн Освнльдн Шпєнглєрн «Знкат Європь», гдє автор, по єго словнм, потытнлєя созднть «фнлософнє судьбь», – кннглн, которн к суждєно бьлн стнть бєстсєллєрнм в фнлософскн лнтернтурє и вьзвнть нєутнхнющнє по сєгднншннн дєнє полємнку. В 20-є гнды, кнгда в нншєй, тнгда общєй, стрннє єщє нє умолклн н долгнє гнды сєрьєзннн фнлософскнн мьсль, кннгу пєрєвєлн н русскнн язьк (прнвдн, тнлькн пєрвьй том), и тнгда жє пнєявлнлєсь пєрвєє рнботь, оцєннвнющнє концєпцнє нмєцкноту фнлософн. Так, в 1922 гнду вьшєл сборннк стнть «Освнльд Шпєнглєр и «Знкат Європь», гдє Ннколнєй Бердяєв опублнковнл своє «Прєдсмертннє мьслн Фнустн». К тнму врємєнн пєрвнн мнровнн воннн и бнльшєвнстєкнн рєволонцнн обннжнлн прнблємнє крнхн многнх цєнностєй зпнпндноту цивнлнзацнн, вьзвнлн острує полємнку по поводу крнзнс духовнноту культурь и нєобхнднмнстн вьрнботкн нновот, «плннєтнрноту мьшлєннєя». Бердяєв в своєй блєстнющєй стнтьє сдєлнл тнгда из «Знкатн Європь» прнрочєскнє вьводь: «Мь стнотм у грннн нновн нчноту єпохн... Истннноту духовнноту культурє, мнжєт бьтє, прндєтєя пєрєжнть кнтнкомбннн пєрнєд» [1, с. 15].

В 20-є гнды ХХ стнлєтнєя угрнзн ядєрноту апокнлнпснсн и єкологнчєскноту кнтнстрнфь єщє нє вьглндєлн стнль актунльнн и ужнснющє, нн и Освнльд Шпєнглєр, и Ннколнєй Бердяєв ужє яснн сознвнлн, чтн бєскнтрнльннн ннучнн-тєхннчєскнн, «мнтерннлнннн» прнгрєсс вєдєт к нрнвстєннноту упндкн и к крнзнс духовнноту культурь. Пєрвєє опнснєннн по поводу поглнщєннн культурь «прнмьшлєнннм грнхотнм» цивнлнзацнн вьскнзннн бьлн єщє фрннцузскннн и нмєцкннн прнсвєтнлєтєлнєнн ХVІІІ-ХІХ вєков Руссо, Внльтєрнм, Гєрдєрнм, Кннтнм. Двндцнтьєй жє вєк постнвлнл вонрнс рєбрнм и пєрєвєл єго с тєорєтнчєскноту уровнннн н ємпнрнчєскнн, из полємнчєскноту плннскнстн – в кнкрєтнн-прнктнчєскнє.

В своєй стнтьє «Прєдсмертннє мьслн Фнустн» Ннколнєй Бердяєв вьдєлнєт цєнтрнлннєннєннє Шпєнглєрн о том, чтн вськнн культурн нєнзбєжнн пєрєхнднєт в цивнлнзацнє, которн прнєявлнєтєя кнк нстнощєннє твнрчєскнх снл культурь. Он солнднрєн со Шпєнглєрнм и в том, чтн культурн и цивнлнзацнн нпнлннєнн прнтнвнпнлнжнннмн смьслнмн: культурн рєлнглнєзнн, цивнлнзацнн бєзрєлнглнєзнн; культурн ннцнннлннєнн, цивнлнзацнн ннтернннцнннлннєнн; культурн оргннчнн, цивнлнзацнн мєхннчнн, культурн нрнстнкрнтнчнн, цивнлнзацнн дємнкрнтнчнн и тнк днлєє. Культурн опнрнєтєя нн культ прєдкнв, свьщєнннє прєднннн, рєлнглнєзннє и мнрнлннє цєнностн, основннн нн кнчєствнх. Цнвнлнзацнн жє рєнлнзунєтєя кнк вонл к мнровноту гнспндстєву, «к устрнєннє повєрхннстн зємлн», основнвнєтєя нн кнлнчєствнх, онн – мнровноту гнрнот, которноту ннжнє тнлькн ннжєнєрннє твнрчєствн, в тн врємєнн кнк фнлософнн, рєлнглнє, нскусствн мнгут сущєствнєвнть тнлькн в культурє. Єтн мьслн, отмєчнєт Бердяєв, «вьрнжєнн Шпєнглєрнм с нзумнлєтєлннм блєскнм» [1, с. 15].

Орнглннлннєннє Шпєнглєрн, нднкн, нє в том, счнтнєт русскнн фнлософ, чтн он знтрннл тємн соотношєннн культурь и цивнлнзацнн, н в том, «чтн он нє хнчєт бьтє рнмннтнком, нє хнчєт тнскнвнть по умнрнющєй вєлнкноту культурє прншлєтн. Он хнчєт жнть ннстнющнм, хнчєт прнннть пнфнс цивнлнзацнн» [1, с. 15]. Он соглншнєтєя, прндлнжнєт Бердяєв, «прнмєннть рєлнглнє, фнлософнє, нскусствн нн тєхннку, осушєннє болнт и сооружєннє мнстнв, нн нзобрєтєннє мншнн» [1, с. 15]. Нн прн єтоту цнвнлнзнтнрскнє снмосознннє Шпєнглєрн Бердяєв ннлнєт в кнрнє прнтнвнрєчнвнмн и рнздвнєннмн. С ндноту стнрнн, нє бьлн єщє тнкноту «осушнлєтєлн болнт», тнкноту чєлнвєкн цнвнлнзацнн, которьй бь тнк прннн-кнлєя «пєчнлннмн сознннєм нєотврнтнмноту знкнтн стнрноту культурь». С дрнготу стнрнн, Шпєнглєр нє облнднл прн єтоту и «цнвнлнзнтнрскнм снмоднвольствнм», нє нмєл вєрь в аб-

солютное превосходство своей эпохи над предшествующими эпохами и поколениями. Хоть Шпенглер и считает себя человеком цивилизации в силу своей безрелигиозности, защищать с пафосом интересы цивилизации у него не слишком выходит, считает Бердяев. Нельзя строить цивилизацию и «осушать болота» с таким сознанием, как у Шпенглера. «Для таких дел необходимы притупленность сознания, толстокожесть, необходима наивная вера в бесконечный прогресс цивилизации. Шпенглер слишком хорошо все понимает. Он не новый человек цивилизации, он умирающий Фауст, – человек старой европейской культуры» [1, с. 15].

В 1923 году в Берлине выходит работа Николая Бердяева «Воля к жизни и воля к культуре» в качестве приложения к книге «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы». В ней, как и в «Предсмертных мыслях Фауста», философ обращает внимание на то, что тема цивилизации давно знакома русским религиозным мыслителям. Все они ощущали некий священный ужас от гибели культуры и надвигающегося торжества цивилизации. При этом, отмечает Бердяев, наиболее значительные русские мыслители хорошо постигли разницу между типом культуры и типом цивилизации, воплотив это в теме взаимоотношений России с Европой. Славянофильское сознание прониклось враждой не к европейской культуре, а к европейской цивилизации, «бездушной и безбожной». Так, Константин Леонтьев любил великую культуру западного Средневековья и Ренессанса с ее духом рыцарства и торжества гения. С энтузиазмом относились к великому прошлому Европы, к ее священным памятникам и «старым камням» Алексей Хомяков и Федор Достоевский. Для них тезис «Запад гниет» означал умирание великой европейской культуры и утверждение мещанской цивилизации. В этой связи очень хотелось верить, что Россия не пойдет путем цивилизации, что у нее будет другая судьба без культурных утрат, так как подлинная духовная культура возможна только на религиозной основе. Не обошлось и без разочарований. Леонтьев, искренне веривший в возможность сохранения цветущей культуры на Востоке, в России, под конец жизни потерял эту веру, увидев, что и Россия идет к «упростительному смешению» на пути цивилизации. И Владимир Соловьев ощутил жуткое чувство наступления царства антихриста, разуверившись в возможности мировой религиозной культуры.

Обращаясь к авторитетным мнениям великих соотечественников, Николай Бердяев отмечает, что западный философский мир также переживал смятение по поводу борьбы «двух духов» – культуры и цивилизации. Не один Шпенглер обращался к проблеме истощения культуры. «Тоска Ницше по трагической, дионисической культуре – есть тоска, возникающая в эпоху торжествующей цивилизации» [2, с. 73]. Все романтики Запада были людьми смертельно ранеными бездушной технической цивилизацией, которые спасаются от тоски устремленностью к былым культурным эпохам или экзотическим культурам Востока. Это, по выражению Бердяева, означало «восстание духа против окончательного перехода культуры в цивилизацию, но восстание слишком утонченного, упадочного, ослабленного духа» [2, с. 74].

Намеченные Николаем Бердяевым ключевые идеи в «Предсмертных мыслях Фауста» находят более глубокое обоснование и развертывание в работе «Воля к жизни и воля к культуре». Понятие «жизнь» у него имеет значение «повседневности», то есть того потока практической организации бытия, который имеет одну плоскость, всегда устремлен вширь, а не в глубину смыслов существования и не в высоты духовности. Это «горизонталь», уровень которой не дает ощущать «утонченность мысли, высшие подъемы художественного творчества, созерцание святых и гениев» [2, с. 74]. Поток такой «жизни» поглощает жажду интеллектуальных и духовных усилий, дает простор лишь «воле» к наслаждению самим процессом «жизни».

Действительно, мир повседневности, окружающий нас и не отпускающий своей неизбежностью, – это тот мир, от которого нельзя уйти, как от самого себя. Смысл существования в мире повседневности как бы подразумевается сам собой и специально не ищется. Все пространственно-временные характеристики обыденного мира имеют единое начало – самого человека, который к тому же и не сомневается в том, что именно он – центр мира.

Обыденное сознание людей ориентировано на текущий момент и ближайшее будущее, оно ценит только то, что «здесь и сейчас», и еще то, что будет непосредственно «завтра и со мной».

Одним словом, обыденный мир образует вечную «горизонталь» бытия, где можно двигаться в основном «вширь». Но, как любая другая горизонталь, она может служить опорой для более совершенных, «вертикальных» конструкций, самой «несущей» из которых является «вертикаль» духовности.

«Горизонталь» бытия всегда имеет свой смысловой центр и свой комплекс ценностей, некое цементирующее начало, предшествующее возведению «вертикали» духовности. Таким началом служит *здоровый смысл*. Повседневность, пропитанная здоровым смыслом, приобретает как бы особую устойчивость и надежность. От здравого смысла, как от «подножия», через посредство магии, мифологии и религии начинается возведение духовной «вертикали».

Когда-то давно мечта и фантазия первыми помогли воспарить над привычным до скуки эмпирическим миром. Религия и искусство становятся первыми «иными мирами», рожденными сплавом мистики, мифологии и народной поэзии. Эстетическая идеализация оказалась наиболее простой и доступной формой преобразования действительности, несущей временное забвение от грубой и суровой жизни, придающей возвышенное очарование миру повседневности. Позже, также в качестве «иных» миров, подключаются философия и наука, претендующие уже не столько на отвлечение от обыденности, сколько на «истинное» объяснение мира в целом. И они уже опираются не столько на эмпирический опыт, сколько на теоретические основания, отдавая приоритет не чувственности, а рациональности.

Однако, простое наличие или простая сумма «иных миров» (сколько бы их ни было в ту или иную эпоху) еще не позволяет объяснить сам феномен духовности. *Духовность представляет собой некую систематизацию умозрительных миров человека, порождающую своеобразную «вертикаль» особых ценностей*. Духовность проявляется в итоге как некий идеал гармонического сосуществования человека с миром, к которому обязательно следует стремиться ради обретения высоких, а не обыденных, смыслов бытия. Полнее всего духовность воплощается в религии, искусстве, морали, литературе, философии. Смысловые контуры духовности выступают как потребность и как способность ориентации человека на высшие ценности, прежде всего, Бога, Добра, Истины и Красоты.

Становление цивилизации, а именно, промышленного капитализма открывает новые горизонты в познании мира и пределов полезности природы для человека. Наступает эпоха научной революции, которая возносит на небывалую высоту экспериментальное естествознание, соединившее промышленное производство и науку. *Знание, добываемое человеком, становится главной ценностью Нового времени*. Известный афоризм Френсиса Бэкона «знание – сила», отражающий дух этой эпохи, превращается в ее смысловой символ. «Эра цивилизации началась с победного вхождения машин в человеческую жизнь. Жизнь перестает быть органической, теряет связь с ритмом природы» [2, с. 78]. Развитие естествознания способствует внедрению механистично-математических методов познания природы и постепенному упрощению миропонимания. Природа из величественного «храма» превращается в огромный «механизм», к которому уже не обязательно испытывать восхищение, трепет и сочувствие. С природой можно обходиться чисто рационально, ибо она – главный объект манипулирования во имя научного и социального прогресса. «Метод завоевания во всем возобладает над интуитивно-целостным проникновением в бытие» [2, с. 76].

Вертикаль духовных ценностей, хоть и сильно изменила основные приоритеты, тем не менее, все еще крепка: Бог – создатель, природа – творение, человек – творец. Однако эту вертикаль фундаментальных ценностей все более пронизывает дух утилитаризма, где главной точкой отсчета становится «земной» интерес, а критерием моральности – приносимая обществу польза. Счастье и благополучие обусловлены не столько божественной благодатью, сколько собственным усердием и трудом самого человека. *Значение повседневности начинает стремительно возрастать. И эта повседневность с ее «разумным эгоизмом» все*

настойчивее теснит духовность. «Рождается напряженная воля к самой «жизни», к практике «жизни», к могуществу «жизни», к наслаждению «жизнью», к господству над «жизнью». И эта «слишком напряженная воля к «жизни» губит культуру» [2, с. 74], – констатирует Николай Бердяев.

Философская мысль XVII – XVIII веков теоретически закрепила все новшества миропонимания и одновременно зафиксировала вполне закономерно достигнутое равновесие между «горизонталью» повседневности и «вертикалью» духовности. Томас Гоббс, Джон Локк, Бенедикт Спиноза и другие мыслители сходились на том, что мир обустроен Богом разумно и что человеческий разум несет с собой возможность дальнейшего переустройства и усовершенствования природного и социального мира. Дальнейшие философско-этические поиски еще более сосредоточивались на оправдании эмпирической действительности, и даже концепции воспитания (Руссо, Дидро, Гельвеция) возводятся с помощью чисто рационалистических аргументов, отстаивающих, по сути, прежде всего значение повседневного существования. Земные интересы людей естественны и неодолимы, они целиком сообразны с «природой» человека, и потому нет смысла бороться с «природным» эгоизмом. Главное – научить «разумно» соотносить свои и общественные интересы. Приносимая обществу польза должна стать основным критерием новой морали. Возникает ситуация, когда, по выражению Бердяева, «просвещенный» разум сметает духовные препятствия для использования «жизни» и наслаждения «жизнью» [2, с. 77]. Рационализм и утилитаризм окончательно закрепили авторитет повседневности и одновременно продолжили распространение «вширь» новых жизненных ценностей. «И культура античная, и культура западноевропейская переходит чрез процесс «просвещения», которое порывает с религиозными истинами культуры и разлагает символику культуры» [1, с. 76]. Высший духовный смысл культуры иссякает под напором повседневных ценностей «жизни». «Культура духовно истощает себя, рассеивает свою энергию» [2, с. 77].

Процесс духовного истощения и нивелирования вечных духовных ценностей культуры протекает не только в русле повседневного бытия, но и отражается в философских исканиях. Последним защитником «вертикали» высших духовных ценностей средствами рационалистической философии был, пожалуй, Иммануил Кант. Размышления Канта посвящены внутренней «вертикали» личности, соотносенной с «вертикалью» общечеловеческого долга. Последователи Канта, однако, в большей степени унаследовали и развили не столько его этику, сколько рационализм. С его именем связывают так называемую «интеллектуальную революцию», переключившую внимание философии с объекта на субъект, на исследование познавательной деятельности и установление законов человеческого мышления. Исследователи деятельности разума, его активности и конструктивности еще более укрепили **культ разума**, дополнив его учением о **свободе**.

Идея **свободы** сыграла почти роковую роль для всей духовной «вертикали», хотя поначалу никакой опасности никто не узрел. Напротив, много раздавалось восторженных голосов в пользу *свободного разума и творческого духа*, которым только и могут быть доступны полет фантазии и беспредельность мечты. Теоретики романтизма, например, хорошо усвоили мысль Канта о том, что гений не подчиняется правилам, а сам творит их. Все романтики страстно защищают творческую свободу художника и раскованность его духа. Благодаря романтизму утвердилась мысль о том, что действительный мир никогда не узнает подлинной свободы: он слишком громоздок и несовершенен, и что истинная свобода возможна *только в сфере духа*.

Романтизм и ценен прежде всего тем, что отстаивает высоты человеческого духа в эпоху «разумного эгоизма» и прагматизма «земных» интересов. *Романтизм стал последним полетом Духа. От романтизма берет начало если не «горе от ума», то «горе от свободы».* Свобода индивида *вкпе с его разумом становится инструментом разрушения «вертикали» духовности.* «Рванувшаяся к романтическим идеалам «вертикаль» духовности стремительно истончается, вдох глотка «свободы творящего разума» сменяется иррациональным выдохом» [3, с. 17]. В той же Германии, отмечает Бердяев, уже «не будет великих

романтиков, не будет великой философии и великого искусства» [2, с. 76], все станет «техническим», даже сама философия в своих гносеологических течениях.

К началу XX века, по словам Николая Бердяева, «вся духовная культура превратилась в «надстройку»» [2, с. 77], утратив свой стержень, свою несущую «вертикаль». Материальные ценности были окончательно признаны доминирующими, главными, «смыслонесущими» в жизни отдельных людей и целых сообществ. Людям стали казаться ненужными разные трансцендентные акты и всякого рода умения выходить за пределы чувственного опыта и делать предметом изучения бытие, которое не совпадает с конечным эмпирическим миром. «Дух цивилизации – мещанский дух, он внедряется, прикрепляется к тленным и преходящим вещам; он не любит вечности» [2, с. 80]. В то же время XX век не оправдал надежд и на силу разума: ужасающие войны, средства массового уничтожения людей, тоталитарные политические режимы, техногенные и экологические катастрофы продемонстрировали неспособность людей обустроить свою жизнь на основах разумности и справедливости. Разум не обеспечил гармонию и порядок в мире, в нем разуверились как в опоре мироздания. В XX веке отчетливо возникло *ощущение безопорности*, шаткости во всех сферах жизни – в экономике, политике, морали. Роковую роль в этом сыграло и прагматически-утилитарное отношение к религии, которое в эпоху цивилизации стало «уже настоящим источником безбожия и духовной опустошенности» [2, с. 80].

Отказавшись от Бога и не надеясь более на разум, человек XX века оказался один на один со своей собственной телесностью на фоне всего невероятного разнообразия повседневности, порожденного рыночной экономикой. Стремительно стал развиваться *культ тела, заменивший культ духа и разума*. Настали времена неудержимой экспансии человеком природы и собственной «натуры». Возникло огромное разнообразие сиюминутных ценностей, каждая из которых замыкается на личностном девизе «я так хочу» [см. 3, с. 19-20].

При условии не востребованности высших ценностей или полного отказа от них, как от «лишних», требующих «ненужного напряжения», в мире возрастает ощущение бессмысленности, алогичности, неразумности жизни и отсутствия в ней каких бы то ни было гарантий. *Вместо прежней иерархии ценностей сформировался тотальный плюрализм ценностей, в котором невозможно выделить приоритеты*. Мы оказались в ситуации, когда никто не знает, как правильно жить, и никто не вправе диктовать другим, как следует жить. Все оправдано тем, что ничего в этом мире не существует вечно, и потому не может быть никаких эталонов истинности и меры бытия, высоких недостижимых идеалов и духовных ценностей.

В современной философии человеку советуют не строить иллюзий по поводу создания новых ценностей взамен утраченных, а просто воспринимать жизнь такой, какой она есть, без всяких попыток диктовать, какой она должна быть. «Экономический материализм – очень характерная и типичная философия эпохи цивилизации» [2, с. 77], – предупреждал Бердяев еще в 1923 году. Теперь всем видно, что *мир повседневности превратился в главную ценность*. В этом мире господствуют сиюминутные интересы конечных эмпирических индивидов, каждый из которых считает себя законодателем собственных этических, эстетических, политических и других устремлений.

Возводимая вековыми усилиями культуры «вертикаль» духовности нынче осела, перекосилась, частично разрушилась. Причина этого, скорее всего, – в своеобразном разрыхлении «горизонталей» повседневности обилием товаров, удобств, услуг, соблазнов, «кнопок комфорта» и прочих плодов цивилизации. Человеку просто недосуг залетать в высоты абстракции и в «иные» умозрительные миры – он еще не все узнал и не все перепробовал в плоскости «горизонталей», на широких просторах цивилизации. Тысячу раз оказался прав Николай Бердяев, заметив, что «перед судом реальной «жизни» в эпоху цивилизации духовная культура признается иллюзией» [2, с. 77]. Новая «экранная» культура, вытесняющая книжную, никак не может претендовать на «звание» духовной, поскольку приучает к потреблению информации в готовом виде без каких-либо духовных восхождений и, при всем своем позитиве, помогает лишь скользить в плоскости повседневности. Как это ни печаль-

но, но современному человеку виртуальные миры вполне заменяют умозрительные. «Древо жизни пышно зеленеет», как никогда, и в этой зелени повседневности мало кто замечает, что прежнего-то «древа» духовных ценностей уже почти не видно, и что мы рыщем по «кустам» повседневности. И только здравый смысл движет нами.

«Магическое царство машинности и механичности», о котором ведет речь Бердяев, дополняется не менее магической компьютеризацией, рожденной все той же волей человека к реальной «жизни», к реальному могуществу, к реальному счастью путем «технического преобразования жизни». «Человек должен был пойти этим путем и раскрыть до конца все технические силы. Но на пути этом не достигнется подлинное бытие, на пути этом погибает образ человека» [2, с. 82]. Нам есть над чем задуматься.

Литература

1. Бердяев Н. Предсмертные мысли Фауста / Н.А. Бердяев // Литературная газета – № 12 (25 марта 1989). – С. 15.
2. Бердяев Н. Воля к жизни и воля к культуре / Н.А. Бердяев // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / Сост. П.В. Алексеев. – М. : Политиздат, 1990. – С. 73-84.
3. Филина И. Повседневность и духовность – «горизонталь» и «вертикаль» бытия / И. Филина // Актуальні проблеми духовності. – Збірка наукових праць / Відп. Ред. Я.В. Шрамко. – Вип. 6. – Кривий Ріг: КДПУ, 2005. – С. 3-21.

І.О. Філіна (Полтавський національний технічний університет імені Юрія Кондратюка). *Культура та цивілізація в сентенціях Миколи Бердяєва.*

В статті йдеться про співвідношення сенсів культури та цивілізації в розумінні Бердяєва, який посилається на різні позиції європейських й російських філософів у даному питанні. Характеристики культури та цивілізації, дані Миколою Бердяєвим, розглядаються в аспекті сучасного стану соціуму з метою підтвердження актуальності його концептуальних оцінок щодо реальності та перспектив суспільного розвитку.

Ключові слова: культура, цивілізація, духовність.

I.A. Filina (Poltava Yuri Kondratyuk National Technical University). *Culture and civilization in Nicolai Berdyaev's sentencens.*

The article deals with correlation between culture and civilisation in Nikolai Berdyaev's works. Analysing the difference between culture and civilisation Berdyaev refers to different positions being held by European and Russian philosophers on this issue. The Berdyaev's visions of the issue are considered in relation to contemporary state of society in order to prove the efficacy of Berdyaev's conceptual statements in relation to reality and the perspectives of social development.

Keywords: culture, civilization, spirituality.

УДК 236.9:930.1

М.В. ФОМЕНКО (к. филос. н., доц.)

Донецкий национальный технический университет

maryfom@mail.ru

МЕСТО ЭСХАТОЛОГИИ В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ ИСТОРИОСОФИИ

Статья посвящена рассмотрению вопроса о месте и роли эсхатологии в контексте русской историософской мысли, которая во многом основывается на христианском мировоззрении. Приводятся рациональные истолкования проблем пределов человеческого бытия, статуса запредельного, поиска смысла истории, ее цели, направленности, прерывис-

тости. Практическим выходом эсхатологических установок служит ориентация на моральное самосовершенствование человечества, сохранение в нем «Божественной искры».

Ключевые слова: эсхатология, историософия, пределы бытия, конец времени, конец мира, конец истории, Н. Бердяев, Вл. Соловьев, Н. Федоров.

В последнее время настойчивым рефреном звучит идея апокалиптического конца, ожидание гибели современной культуры: «закат», «катастрофа», «сумерки», «конец» всего: света, истории, времени, бытия, сущего, – эти эпитеты часто встречаются в работах по философии истории. Многие философы и культурологи прогнозировали крушение современной рационалистической цивилизации вследствие кризиса ее духовной культуры. Они подчеркивали, что прогресс в материальной и технической сферах жизни общества сочетается с растущей деморализацией, углубляющимся отчуждением, оскудением духовных сил, распадом социальных связей. Большинству из них констатация такого сочетания противоречивых тенденций давала основание заключить, что именно развитие материальной стороны культуры приведет к всечеловеческому финалу.

Философские концепции формирования эсхатологических воззрений теснейшим образом связаны с той частью философского знания, которая обозначается как историософия и которая выступает структурным элементом философии истории, а через нее – социальной философии. Историософия сосредоточивает свое внимание на «мудрости истории», исходя из изначальной целесообразности и конечной нацеленности стрелы времени. Впитав в себя многие достижения христианского мировоззрения, историософия не останавливается на их теоретическом упорядочивании, а ставит новые проблемы, непосредственно вытекающие из эсхатологии как учении о конечных судьбах человечества – и косвенно примыкающие к эсхатологической тематике.

Среди наиболее фундаментальных проблем, поднимаемых историософией, стоит проблема абсолютных пределов истории. Осмысление предельных оснований бытия и мышления составляет собственно философский метод постижения происходящего. В отношении исторического процесса философия интересуется, говоря словами О. Шпенглера, центр тяжести всемирной истории, ее перелом. Пытаясь охватить всю историю в целом, философия мыслит пределами исторической судьбы человечества. В своих попытках подняться над частным философия стремится к предельному уровню обобщений, при этом она вынужденно обращается к представлениям о запредельном. Историческое время, занимающее социальную философию, не может быть охарактеризовано при помощи понятия «вечность», выражающего безвременье.

Как показывает жизненный опыт, все, что возникает, рано или поздно должно исчезнуть. Распространяется ли данная логика на исторический процесс? Причем, не на отдельные его части, будь то история социума, этноса или цивилизации, а в абсолютном измерении – на Историю в целом? Эсхатология утвердительно отвечает на этот вопрос. Историософия, соглашаясь с ней в принципе, пытается конкретизировать ее положения выявлением смысла, цели и назначения истории.

Философы издавна уделяли достаточно внимания вопросам о пределах бытия. Критическая фаза человеческого бытия чревата переходом в свое инобытие, то есть историческое небытие традиционно рассматривается в контексте проблемы времени. Эсхатологический Конец света автоматически означает прекращение всех времен. «В историческом времени нельзя мыслить конец истории, он может быть лишь по ту сторону исторического времени. Конец истории не есть историческое событие. Конец времени не есть событие во времени. Конец мира произойдет не в будущем, которое есть часть нашего разорванного времени. Конец мира и есть конец времени. Времени больше не будет» [4, с. 300-301]. Такова позиция Н.А. Бердяева, одного из самых авторитетных философов, разрабатывавших эсхатологическую проблематику.

В работе «Опыт эсхатологической метафизики» он писал: «Темой истории остается тема мессианская. Тема эта связана с проблемой времени. Философия истории есть, прежде

всего, философия времени» [2, с. 263]. Человечество воспринимает собственную историю как направленный поток времени. Но историческое время отличается от времени физического. Н.А. Бердяев предложил разделять космическое, историческое и экзистенциальное время. В контексте историософских размышлений о конечной цели и смысле человеческого бытия он ставит вопрос о возможности выхода за пределы времени, прорыва в вечность. При этом подчеркивается, что космическое и историческое время не походит на вечность. Именно «христианство дает смысл времени, истории во времени. История во времени есть путь человека к вечности, в ней накапливается обогащающий опыт человека. Но совершенно невозможно мыслить ни творения мира во времени, ни конца мира во времени... Начало и конец в экзистенциальном времени... Вечная судьба человека не есть судьба в бесконечном времени, она разрешается через конец времени» [2, с. 263].

«Запредельность», в понимании эсхатологии Н.А. Бердяева, основывается именно на экзистенциальном, то есть личностном измерении времени. В «Самопознании» он признавался: «Мысль о времени мне представляется глубоко противоречивой. Будущее легко может стать прошлым, прошлое будущим. Время всегда было для меня настоящей болезнью. Я слишком спешил преодолеть время и этим подчинял ему себя. Я безумно спешил к концу, не к концу-смерти, а к концу-вечности, к трансцендированию времени. Я всегда стремился к иному, к чуждому "этому". И чуждое мне представлялось не чужим, а своим» [4, с. 307].

Это дало возможность минимизировать противостояние в понимании будущего в его эсхатологической перспективе. С одной стороны, Н.А. Бердяев отстаивал мысль о том, что понимание исторического должно органически включать в себя и прошлое, и настоящее, и будущее. С другой стороны, Конец света лишает историю будущего – или делает его ущербным и непродолжительным. По мнению В.В. Шестакова, утверждая Конец истории, Бердяев «исключил ту целостность исторического процесса, которую он сам обосновал» [20, с. 131].

Рефлексия всемирной истории вплотную подвела философов к необходимости пересмотреть через призму пределов времен особенности развития отдельных стран и народов. Уверенность в безграничном прогрессе, рожденная в эпоху Просвещения, постепенно выродилась в сомнения, а затем – и в тотальную критику прогрессизма. На смену пафосу созидательного преобразования мира в европейской философии конца XIX - начала XX веков пришло чувство растерянности и разочарования, лишь усилившее позиции эсхатологов.

В недрах философии подспудно вызрела уверенность, что больший (и лучший) период истории уже миновал. Цикличность в развитии цивилизаций не в состоянии возродить «молодости человечества», и общая история человечества неминуемо клонится к закату. Но если наступает старость – время подвести итоги жизни. Чему учит история (кроме того, что она ничему не учит)? В чем ее высший смысл? Какова планетарная миссия человечества?

Отвечая на эти вопросы, русские религиозные философы значительно обогатили эсхатологическую проблематику. По меткому замечанию А. Хюбшера, русская философия «выражает общее чувство времени: чувство упадка, бессмысленности и безысходности всего происходящего... Это философия радикальной конечности» [18, с. 43-44].

Одним из классиков русского философского эсхатологизма следует по праву считать Вл.С. Соловьева. Его апокалиптические воззрения имеют глубокие биографические корни. Его отец, всемирно известный историк С.М. Соловьев, считал, что «современное человечество есть больной старик и всемирная история внутренне кончилась» [19, с. 13]. В ранней юности Владимир напряженно ждал Страшного Суда, и это предчувствие определило собой направление его философской работы. История мирового процесса у него предстает в виде мистического эсхатологизма, хотя он пытался создать концепцию оптимистической эсхатологии, в соответствии с которой цель истории заключалась в спасении человечества, что обеспечивалось его приобщением к идее богочеловечества.

Грубой подделкой христианства, с точки зрения философа, выступают те богословские взгляды, которые связывают «царство Божие» лишь с эсхатологической перспективой,

всецело зависящей от воли Бога. В этом случае человеку отводится лишь пассивная роль наблюдателя, а вся его задача ограничивается тем, чтобы «бездейственно ждать грядущего окончательного откровения». Вл. Соловьев постоянно подчеркивал, что полнота естественной жизни возможна только через одухотворение человека, через соединение «с полнотою Божества» [19, с. 26]. Исторический процесс – это путь к Софии, к «идеальному, совершенному человечеству, вечно заключающемуся в цельном божественном существе или Христе» [14, с. 138]. Аспект софийности в метафизике Соловьева – аспект эсхатологический. Образ «Жены, облаченной в солнце», заимствованный из Апокалипсиса, толкуется эсхатологически – как принцип космической красоты, который не может быть побежден никакими злыми силами и который обязательно приведет к спасению мира [7, с. 240].

По Вл. Соловьеву, смысл будущего, истории – это вопрос разума об окончательном смысле, или цели наших забот; если этот вопрос в высшей инстанции решается смертью, если последний результат нашего прогресса и нашей культуры есть все-таки смерть каждого и всех, то ясно, что всякая прогрессивная культурная деятельность – ни к чему, что она бесцельна и бессмысленна. Философ задается вопросом: стоит ли заботиться о прогрессе, если известно, что конец его всегда есть смерть для всякого человека? «Прогресс, то есть заметный, ускоренный прогресс, есть всегда симптом конца... Конца истории человечества, того исторического “процесса”, который несомненно стал идти ускоренным темпом и, как я убежден, приближается к своей развязке» [13, с. 104].

В письме к Л.Н. Толстому, написанному в последние годы жизни, Соловьев так определял свою позицию: «Если борьба с хаосом и смертью есть сущность мирового процесса, причем святая, духовная сторона хоть медленно и постепенно, но все-таки одолевает, то воскресение, т.е. действительная и окончательная победа живого существа над смертью, есть необходимый момент этого процесса, который в принципе этим и оканчивается, весь дальнейший прогресс, строго говоря, имеет лишь экстенсивный характер, состоит в универсальном усвоении этой индивидуальной победы, или в распространении ее следствий на все человечество или на весь мир» [цит. по: 12, с. 151]. По оценке А. Лосева, «Соловьев без остатка сгорел в огне и ужасе своих апокалиптических предчувствий. Тут он явился настоящим вождем группы серьезных и основательных русских мыслителей» [8, с. 98]. Среди них можно отметить С. Булгакова, Н. Бердяева, К. Леонтьева, А. Флоренского, С. Франка и др.

Однако следует подчеркнуть, что за 10 лет до этой, уже послевоенной оценки, Н. Бердяев в книге «Истоки и смысл русского коммунизма» давал куда более сдержанный анализ последней работы Соловьева. Он писал, что своеобразную форму принимают апокалиптические настроения у Вл. Соловьева, философия которого, как и вся оригинальная русская философия, была христианской. В первый период своей деятельности Вл. Соловьев оптимистически истолковывал христианство, хотел соединить его с прогрессом и гуманизмом, верил в возможность развития Богочеловечества на земле. «Но Вл. Соловьев пережил ряд разочарований, терпел удар за ударом. Он принужден признать, что история идет совсем не тем путем, в котором он видел торжество христианской истины... Он начинает думать, что история кончается, что она не имеет будущего, что все исчерпано... И у Вл. Соловьева, как и у Леонтьева, апокалиптические настроения, чувство наступления конца означает не наступление конца мира, а конца исторической эпохи, предчувствие исторических катастроф. Это апокалипсис внутри истории» [1, с. 74-75].

Для философии С.Н. Булгакова также характерно трагическое и катастрофическое ощущение развития человечества как неудачи. Общественный прогресс эсхатологизирован, в сознательную деятельность людей включена провиденциальная цель. История понимается им как «борьба двух градов» – человекобожия и богочеловечества. Человекобожие выражено в теориях прогресса, задающих ложный, внесофийный путь развития. Богочеловеческий прогресс есть путь восстановления софийности, София же для С.Булгакова – это «идеальный, умопостигаемый мир, все истинное, всеединое» [5, с. 187]. В обоих вариантах Булгаковым предполагается активная деятельность человека.

Н.А. Бердяеву, как и Вл. Соловьеву, было свойственно острое чувство приближающейся катастрофы и Конца света. В "Самопознании" он писал, что всегда имел особенный интерес к проблемам философии истории. Его даже называли историософом. Он отмечал, что в истории все не удастся, и вместе с тем история имеет смысл. Но смысл истории лежит за ее пределами и предполагает ее конец. История имеет смысл потому, что она кончится. История, не имеющая конца, была бы бессмысленна. Бесконечный процесс бессмыслен. Поэтому настоящая философия истории есть философия истории эсхатологическая, есть понимание исторического процесса в свете конца. И в ней есть элемент профетический. Есть личная эсхатология, личный апокалипсис, и есть историческая эсхатология, исторический апокалипсис. Н. Бердяев считал, что обе эсхатологии неразрывно связаны между собой. История должна кончиться, потому что в ее пределах не разрешима проблема личности. Такова одна сторона историософической темы. Но есть и другая сторона. «Я переживаю не только трагический конфликт личности и истории, я переживаю также историю, как мою личную судьбу, я беру внутрь себя весь мир, все человечество, всю культуру. Вся мировая история произошла и со мной, я микрокосм. Поэтому у меня есть двойственное чувство истории – история мне чужда и враждебна, и история есть моя история, история со мной. И я думаю, что тут есть эсхатологическая двойственность...» [4, с. 229].

Характеризуя творчество Н. Бердяева, В. Зеньковский выделяет в нем четыре этапа. Первый период выдвигает на первый план этическую тему. Второй период отмечен религиозно-мистическим переломом в Бердяеве. Третий период определяется акцентом на историософской проблеме (включая и характерный для последних лет Бердяева вкус к эсхатологии); наконец, четвертый период связан с его персоналистическими идеями [6, с. 64-65]. Причем Зеньковский отмечает, что все это скорее не хронологические периоды, а различные «аспекты» творчества Бердяева.

Особый интерес для нас представляет третий период творчества, связанный с апокалиптической проблематикой, широко отраженной в философии истории, которая наиболее полно представлена в работах самого Н. Бердяева. Так, в одной из них он писал, что ему очень свойственно эсхатологическое чувство, чувство приближающейся катастрофы и конца света. «Это связано, вероятно, не только с моим духовным типом, но и с моей психофизиологической организацией, с моей крайней нервностью, со склонностью к беспокойству, с сознанием непрочности мира, непрочности всех вещей, непрочности жизни, с моим нетерпением, которое есть и моя слабость. Мое понимание христианства всегда было эсхатологическим, и всякое другое понимание мне всегда казалось искажением и приспособлением... Я и в личной жизни склонен был ждать катастроф и еще более в исторической жизни народов. И я давно предсказывал исторические катастрофы. До первой мировой войны, когда о ней никто еще не думал, я утверждал наступление катастрофической эпохи... Историю я вижу в эсхатологической перспективе. Я всегда философствовал так, как будто наступает конец мира, и нет перспективы времени» [4, с. 300-301].

По Бердяеву, история – это не прогресс по восходящей линии и не регресс, а трагическая борьба, в которой вырастает и добро, и зло: в ней предельно обнажаются противоположности, и именно поэтому она идет к концу. Отвергая закон исторического прогресса как ложную объективацию творческих актов человека, Н. Бердяев утверждал, что оптимизм и пессимизм одинаково противоречат свободе [4, с. 299]. Смысл истории он усматривал в переходе в «субъективность царства свободы». Согласно его «эсхатологической гносеологии», конец истории есть одновременно конец объективации, который, как отмечалось выше, осуществляется по ту сторону космического и исторического времени – во времени экзистенциальном. Избрав критерием прогресса рост творческой свободы, Бердяев ратовал за формирование «нового религиозного сознания». «Только переход к христианству эсхатологическому, к свету, идущему от грядущего, может вновь сделать христианство творческой силой. Но переход к эсхатологическому христианству не только не означает отрицания опыта истории и культуры, но как раз будет означать признание религиозного значения этого опыта» [2, с. 263].

В свою очередь, размышляя о времени и истории, Е. Холмогоров отмечает: «Прекращение времени, “конец веков” не упраздняет Историю. Напротив, именно тогда, когда “временн больше не будет”, История торжествует в своей завершенности, а Рай и Ад, Небесный Иерусалим и апокалипсическое огненное озеро выступают своеобразной координатной сеткой истории, ставшей из времени мистическим пространством. Идея Конца Времен – это полнота времен, торжество смысловой стороны истории над текущим “становлением”. Конец Времен – это не конец, в венец истории» [16, с. 499].

«Активно-творческий эсхатологизм» Н. Бердяева призывает к преображению мира. Человек должен уготовить Второе Пришествие Христа, активно идти ему навстречу, а не пассивно ожидать наступления Страшного Суда. Бердяев утверждал существование эсхатологической морали: «во всяком моральном акте, акте любви, милосердия, жертвы наступает Конец этого мира, в котором царит ненависть, жестокость, корысть; во всяком творческом акте наступает Конец этого мира, в котором царит необходимость, инерция, скованность, и возникает мир новый, мир “иной”» [4, с. 309].

Таким образом, учение о смысле истории в умозрительных построениях русских философов неоднозначно связывается с эсхатологическим по своей сути концептом конечности человеческого бытия. Но это учение не было бы полным, если бы хотя бы в общих чертах не характеризовало то пост-историческое и пост-временное состояние, которое ожидает человечество за Пределом.

В русской религиозной философии сформировался образ запредельного, внеземного обитания существ, в которых человеческие свойства будут сочетаться с божественными. Как отмечалось, цель истории виделась Вл. Соловьевым в абсолютном преображении и воссоединении с Богом. Однако эта конструктивно-оптимистическая часть его теории оказалась в тени апокалиптических предчувствий философа. Последняя тенденция с особой силой проявилась в работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе» (1900). И хотя многие соловьевские политические прогнозы оказались реализованными («Двадцатый век по Р.Х. был эпохой последних великих войн, междоусобий и переворотов... Европа была занята последнею, решительною борьбою с мусульманским миром... Европа в XXI веке представляет союз более или менее демократических государств – европейские соединенные штаты...») [13, 736-739], – Н.А. Бердяев достаточно критически оценил эту работу.

В «Русской идее» он пишет, что под конец жизни настроение Вл. Соловьева очень меняется, оно делается мрачно-апокалиптическим. «Он пишет “Три разговора”, ... к ним прилагается “Повесть об антихристе”. Он окончательно разочаровывается в своей теократической утопии, не верит более в гуманистический прогресс, не верит в свое основное – в богочеловечество, или, вернее, идея богочеловечества для него страшно суживается. Им овладевает пессимистический взгляд на конец истории, который он чувствует приближающимся... История кончается, и начинается сверх-история...» [3, с. 266].

Н. Бердяев считает, что между теократической идеей и эсхатологией существует противоположность. Теократия, осуществленная в истории, исключает эсхатологическую перспективу, она делает конец как бы имманентным самой истории. Он не разделяет мнения тех, которые чуть ли не выше всего у Вл. Соловьева ставят “Повесть об антихристе”. Сама по себе повесть интересна, и без нее нельзя было бы понять путь Вл. Соловьева. Но философ находит, что повесть принадлежит к неверным и устаревшим толкованиям Апокалипсиса, в которых слишком многое принадлежит времени, а не вечности. Это пассивная, не активная и не творческая эсхатология. Нет ожидания новой эпохи Святого Духа. В начертании образа антихриста, с точки зрения Н. Бердяева, ошибочным является то, что он изображается человеколюбцем, гуманитаристом, осуществляющим социальную справедливость. Это как бы оправдывало самые контрреволюционные и обскурантские апокалиптические теории. В действительности антихрист будет совершенно бесчеловечен, и будет соответствовать стадии крайней дегуманизации.

По мнению философа учение Вл. Соловьева о богочеловечестве, доведенное до логического конца, должно бы привести к активной, а не пассивной эсхатологии, к сознанию творческого призвания человека в конце истории, которое только и сделает возможным наступление конца мира и второе пришествие Христа. «Конец истории, конец мира есть конец богочеловеческий, он зависит и от человека, от человеческой активности. У Вл. Соловьева не видно, каков же положительный результат богочеловеческого процесса истории. Раньше он ошибочно представлял себе его слишком эволюционным. Теперь он верно представляет себе конец истории катастрофическим. Но катастрофизм не значит, что не будет никакого положительного результата творческого дела человека для Царства Божьего... Эсхатология Вл. Соловьева все-таки прежде всего есть эсхатология суда. Это один из эсхатологических аспектов, но должен быть другой» [3, с. 227].

Этот «другой» аспект эсхатологии мы находим в «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова. Он предложил парадоксальный, но глубоко оптимистический вариант эсхатологической историософии. Стоя на позиции космизма, Н. Федоров первый «сделал опыт активного понимания Апокалипсиса и признал, что конец мира зависит от активности человека» [15, с. 420]. В понимании Федорова апокалиптические пророчества условны, а не фатальны, и человечество, вступив на путь христианского «общего дела», может избежать разрушения мира и Страшного Суда. Ведущую роль в учении Федорова играла идея преодоления смерти, и ее мыслитель обосновывал с позиций религиозного мировоззрения. Основная направленность учения философа состоит в идее всеобщего жизнеутверждения, преодоления разрушительных сил, препятствующих бессмертию людей.

Он писал, что мир идет к концу, а человек своей деятельностью даже способствует приближению конца, ибо цивилизация эксплуатирующая, но не восстанавливающая не может иметь иного результата, кроме ускорения конца [15, с. 517]. И далее следует призыв к титаническому преобразовательному дерзанию: «Порожденный крошечною землею, зритель безмерного пространства должен сделаться их обитателем и правителем... Природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою... В регуляции, в управлении силами слепой природы и заключается то великое дело, которое может и должно стать общим... Должна быть умерщвлена, наконец, и смерть сама, – самое крайнее выражение вражды, невежества и слепоты, то есть неродственности... Все должны быть познающими и всё – предметом знания» [15, с. 518]. Признавая внутреннюю направленность природной эволюции ко все большему усложнению и наконец появлению сознания, Федоров в своей мысли сделал следующий решительный шаг: всеобщим познанием и трудом человечество призвано овладеть стихийными, слепыми силами вне и внутри себя, выйти в космос для его активного освоения и преображения, обрести новый бессмертный космический статус бытия, причем в полном составе прежде живущих поколений («научное» воскрешение) [10, с. 227].

Н.Ф. Федоров выдвигал объединяющую человечество религию «общего дела», вносящую смысл в жизнь и историю. Человек должен подняться на новую ступень эволюции, творчески и целесообразно регулировать природные процессы. Вершиной регуляции и будет указанная победа над смертью, «теллуру-космический процесс» воскрешения предков.

«Философию общего дела» высоко оценил Н.А. Бердяев, который полагал, что прогрессисты и культурники не любят эсхатологического сознания, так как оно ведет к пассивности и отрицанию творческих задач. Но это применимо лишь к тому эсхатологическому сознанию, которое нашло себе выражение или в аскетическом монашестве, или в «Повести об антихристе» Вл. Соловьева и у К. Леонтьева. Н. Бердяеву была совершенно чужда эта настроенность, и он считал нужным с ней бороться. Люди очень легко объявляют наступление конца мира на том основании, что переживают агонию и кончается историческая эпоха, с которой они связаны своими чувствами, привязанностями и интересами. В основании такого рода идеологии лежит бессилие, подавленность и страх. Но от состояния подавленности и страха ничего положительного произойти не может. «Мне близок не Вл. Соловьев и не К. Леонтьев, а Н. Федоров. Его сознание, связанное с активностью человека и с

победой над смертью, мне представляется самым высоким в истории христианства... Нельзя понимать Апокалипсис как фатум. Конец истории, конец мира не фатален. Конец есть дело Богочеловеческое, которое не может совершаться без человеческой свободы, есть "общее дело", к которому призван человек. Поэтому я защищаю творчески-активный эсхатологизм. Переход от исторического христианства, которое отходит в прошлое, к христианству эсхатологическому, которому только и принадлежит будущее, должен означать не возрастание активности, не возрастание страха, а возрастание дерзновенности» [4, с. 307-308].

Сходное отношение к всеобщей катастрофе проявлялось у русского философа и писателя В.В. Розанова, яркого представителя апокалиптических умонастроений начала XX в., утверждающего, что люди, народы и человечество в целом переживают «апокалипсический кризис» [11, с. 12]. Веру В. Розанов считал основой основ общественной жизнеспособности, гибель же современного мира означала для него прежде всего идейное и нравственное банкротство традиционных устоев. Согласно В. Розанову, катастрофа нужна обществу как гигантская по масштабам, силе и глубине «встряска», как стрессовое состояние, позволяющее родиться заново. В самом бытии заложена идея катастрофы. Архетипичность катастрофы становится своеобразным апофеозом традиционного мифологического «умирания-воскресения», в котором залог самообновления жизни заключен в способности «возродиться из пепла», в ее вечности. Катастрофа у Розанова не отождествляется со смертью, напротив, она часть жизни, которая влечет за собой всеобъемлющее мирообновление [9, с. 187].

Перечень философских истоков современного эсхатологического сознания был бы неполным, если не упомянуть о тех практических выводах, которые логически вытекают из учений о Конце света, Страшном Суде и воскресении человечества в новом качестве. То самое гуманистически-активное содержание эсхатологии, о котором писал Н.Ф. Федоров и Н.А. Бердяев, состоит в требовании нравственного самосовершенствования человека.

Движение к Богочеловечеству трактуется философами не столько как онтологическое, сколько как духовное, моральное преобразование. Его содержание и цель – воссоздание связи человека и Бога. «Такая связь, – пишет Вл. Соловьев, – была бы невозможна, если бы божественное начало было чисто внешним для человека, если бы оно не коренилось в самой человеческой личности; в таком случае человек мог бы находиться относительно божественного начала только в невольном роковом подчинении. Свободная же внутренняя связь между безусловным божественным началом и человеческой личностью возможна только потому, что сама эта личность человеческая имеет безусловное значение. Человеческая личность только потому может свободно, изнутри соединиться с божественным началом, что она сама в известном смысле божественная или, точнее, – причастна Божеству» [14, с. 20].

Это изначальное начало человеческой природы должно быть развито и утверждено. В этой идее Вл. Соловьев вторит Н. Федорову, который усматривал в человеке высшее творение Бога, и уже поэтому потенциально совершеннейшее существо. Только вторичные причины, такие как раздробленность, зависть и прочие, не позволяют людям стать такими же всемогущими, как Бог. В христианстве (в отличие от мусульманства, где принципиально подчеркивается несовершенство человека) остается надежда на преодоление временных «отклонений» и «единения всех людей в Боге», то есть на бессмертное существование каждой отдельной личности, осуществляемое через единство людей друг с другом и с Богом.

Нравственная эволюция человечества как условие духовного слияния человеческого духа с божественным рассматривалась и многими другими представителями классической русской философии. Так, А.С. Хомяков в своей статье «По поводу Гумбольдта» выразил убежденность в том, что история катастрофична в принципе, и в особенности на европейском своем «витке». Материальная (или буквальная) гибель общества для Хомякова – неотъемлемое следствие духовной катастрофы, зримое свидетельство «смерти духа» общества. Эликсиром и символом жизни выступает вера, а безверие равнозначно безжизненности, мертвой неподвижности. О наличии веры философ судит по интенсивности жизни общества, по степени его подвижности, по его способности к естественным метаморфозам. За таким

динамическим пониманием веры стоит неприятие покоя, страх перед исторической стагнацией, которая кажется главным признаком погружения общества в духовное небытие. На взбудораженном революциями Западе Хомяков видел иное – лихорадку материальных интересов, потерю чувства жизненного равновесия, вызванную утратой веры, а вместе с ней и гармонии бытия. Эсхатологизм мировидения писателя усиливался идеей соперничества России и Запада. Он был убежден в том, что «перед Западом мы имеем выгоды неисчислимы»» [17, с. 469].

Итак, историософия характеризуется рациональным истолкованием основных вопросов религиозной эсхатологии. При этом особое значение приобретают проблемы пределов человеческого бытия, статуса запредельного, поиски смысла истории, ее цели, направленности, прерывистости. Ранее абстрактный образ постконечного бытия приобретал конкретные черты Богочеловечества. Практическим выходом эсхатологических установок есть ориентация на моральное самосовершенствование человечества. Следуя всем правилам эсхатологического учения, историософы выдвинули ряд возможных вариантов дальнейшего существования бытия человека. Это может быть «воцарение Божественной Среды», господство положительной активной эсхатологии, победа над смертью – бессмертный космический статус бытия, вновь рождение после катастрофы. Признается и божественное начало человека, которому постоянно приходится бороться за самосовершенствование.

Необходимо подчеркнуть, что стремительный прогресс, ведущий к расцвету цивилизаций, также интенсивно и, вероятно, еще быстрее приведет их к упадку и смерти. На фоне общего кризиса цивилизаций особенно катастрофичной кажется духовная деградация общества. Поэтому стремление к самосовершенствованию через возрождение интеллектуальности, культуры, духовности может стать той основой, которая поможет наделенному «Божественной искрой» человеку воспринимать себя полноценной частью Вселенной, гармонично и достойно сосуществовать с ней.

Литература:

1. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н.А. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 220 с.
2. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация / Н.А. Бердяев // Царство Духа и царство Кесаря. – М. : Республика, 1995. – С. 164-286.
3. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н.А. Бердяев // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. – С. 226-227.
4. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н.А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 446 с.
5. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения / Подгот. текста и коммент. В.В. Сапова; Послесл. К.М. Долгова. – М. : Республика, 1994. – 414 с.
6. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах, 4-х частях / В.В. Зеньковский. – Л. : ЭГО, 1991. – Т.2. – С. 64-65.
7. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время / А.Ф. Лосев. – М. : Прогресс, 1990. – 719 с.
8. Лосев А.Ф. Русская философия / А.Ф. Лосев // Страсть к диалектике. – М. : Наука, 1990. – С. 96-97.
9. Носов С.Н. Исторический катастрофизм в общественно-литературном сознании середины XIX – начала XX в. / С.Н. Носов // Литература и история (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей XVIII-XX вв.). – СПб. : Наука, 1992. – 190 с.
10. Прометей: Ист. - биограф. альм. сер. «Жизнь замечат. людей». Т. 15. / Сост. Г.Аксенов; науч. ред. И.И. Мочалов. – М. : Мол. гвардия, 1988. – 352 с.
11. Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени / В.В. Розанов // Розанов В.В. Уединенное. – М. : «Центр прикладных исследований», 1990. – 588 с.

12. Сербиненко В.В. Русская философия: Курс лекций: Учеб. пособие по дисциплине «Философия» для студентов вузов, обучающихся по нефилос. специальностям и направлениям / В.В. Сербиненко. – М. : РГГУ: Омега-Л, 2005. – 464 с.
13. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе с приложениями / В.С. Соловьев. – М. : «Товарищество А.Н. Сытин и К». Фирма «ПИК», 1991. – 192 с.
14. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра / В.С. Соловьев. – Мн. : Харвест, 1999. – 912 с.
15. Федоров Н.Ф. Сочинения / Общ. ред.: А.В. Гулыга; Вступ. статья, примеч. и сост. С.Г. Семенов. – М. : Мысль, 1982. – 711 с.
16. Холмогоров Е.С. Политическая эсхатология / Е.С. Холмогоров // Эсхатологический сборник / отв. ред. Д.А. Андреев, А.И. Неклесса, В.Б. Прозоров. – СПб. : Алетей, 2006. – С. 497-509.
17. Хомяков А.С. Сочинение в 2 тт. Т. 1.: Работы по истории / А.С. Хомяков. – М. : Московский философский фонд. Изд-во «Медиум», 1994. – 697 с.
18. Хюбшер А. Мыслители нашего времени / А. Хюбшер. – М. : Мысль, 1962. – 247 с.
19. Шапошников Л.Е. В.С.Соловьев и православное богословие / Л.Е. Шапошников. – М. : Знание, 1990. – 275 с.
20. Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: (Очерки русской философии и культуры: Учеб. Пособие / В.П. Шестаков. – М. : ВЛАДОС, 1995. – 208 с.

М.В. Фоменко (Донецкий национальный технический университет). *Місце есхатології в контексті російської історіософії*

Стаття присвячена розгляду питання про місце і роль есхатології в контексті російської історіософської думки, яка багато в чому ґрунтується на християнському світогляді. Наводяться раціональні тлумачення проблем меж людського буття, статусу позамежного, пошуку сенсу історії, її мети, спрямованості, уривчастості. Практичним виходом есхатологічних установок служить орієнтація на моральне самоудосконалення людства, збереження в ньому "Божественної іскри".

Ключові слова: *есхатологія, історіософія, межі буття, кінець часу, кінець світу, кінець історії, М. Бердяєв, Вол. Соловйов, Н. Федоров.*

M.V. Fomenko (Donetsk National Technical University). *Place of Eschatology in the Context of the Russian History Philosophy*

The article is devoted to the question about the place and role of eschatology in the context of the Russian history-philosophical thought that it bases on the christian worldview. Rational interpretations the problems of limits of human life, status out-of-limit, search of historical sense, its aim, orientation, interruption are adduced. Underlined the swift progress conducting to the bloom of civilizations, also intensively and, probably, more quickly will bring them over to the decline and death. On the background of the general crisis of civilizations the especially catastrophic is seemed by the spiritual degradation of society. The philosophers pulled out the row of the possible variants of further existence of man's life. It can be "reign of Divine Environment", domination of positive active eschatology, victory over the death – the immortal space status of life, rebirth after the catastrophe. The practical exit of the eschatology sets is the orientation on the moral self-perfection of man, confession in him divine beginning and preservation of the "Divine spark".

Key word: *eschatology, history-philosophy, the limits of life, the end of time, the end of world, the end of history, N. Berdyaev, V.I. Solovyov, N. Feodorov.*

УДК 176: 130.3: 177.61

Н.В. ШЕЛКОВАЯ (к. филос. н., доц.)

Харьковский национальный педагогический университет

им. Г.С. Сковороды

nshelk@rambler.ru

ЭРОТОЛОГИЯ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

В статье выявляются особенности взглядов Н. Бердяева на природу эроса. Н. Бердяев выводит в качестве источника эроса тоску: тоска по утраченной в акте грехопадения целостности, обретаемая при соединении полов, тоска по Богу. При этом он резко противопоставляет эрос и секс. Не в одухотворении секса, а в «уходе» от него философ видит подлинно человеческую, божественную любовь. К творчеству жизни – зачатию и рождению детей – философ относится крайне негативно, видя в этом лишь животное воспроизводство смерти, ибо всё, что рождается – умирает. По мнению Бердяева, лишь в духовно-душевном единении мужчины и женщины рождается состояние целостности человека, его андрогинности. Таким образом, эротология Бердяева – это эротология слияния, духовного единения мужского и женственного, мистическое духовное соединение двух полов и образование целостного бесполого существа муже-девы – андрогина.

Ключевые слова: эротология, пол, эрос, тоска, мистическая любовь, мистическое соединение, андрогин.

История всех цивилизаций пронизана двумя ведущими интенциями: борьбой за власть, ведущая к неисчислимым жертвам, страданиям и смертям (войны, революции, политические перевороты), и всепроникающим, всеми жаждемым с неизменной силой стремлением к любви. Танатос и Эрос. Причем, воля к власти имеет не только социальный, но и экзистенциальный аспект: как воля к власти мужчины над женщиной и женщины над мужчиной, скрещивание этих волей, ведущее к трагедиям, о чем прекрасно писал Ф. Тютчев:

«Любовь, любовь – гласит преданье –
Союз души с душой родной –
Их съединенье, сочетанье,
И роковое **их** слиянье,
И... **поединок роковой...**» (курсив мой – Н.Ш.).

И любовь, снедаемая муками ревности или страстью, порождает страдание, ненависть и... смерть. Более того, как смерть «живет» в жизни, так страдание, боль «живет» в радости и любви как «страдость» и «любошь» (М. Эпштейн). Однако, хотя любовь изначально заложена, по меткому наблюдению М. Эпштейна, в самом слове – «*человек*», если использовать для его написания кириллицу и латиницу [1, с. 8], т.е. является изначально, глубинным, сущностным свойством человека, хотя описание и осмысление феномена любви велось поэтами, прозаиками и философами всех времен и народов, сам феномен не являлся до недавнего времени предметом специальной науки – эротологии, основные методологические принципы которой были сформулированы М.Н. Эпштейном [1, 2].

Интересно, что своеобразным «духовным отцом» основателя эротологии как науки, Михаила Эпштейна, был замечательный и любимый им русский религиозный философ-персоналист, стоящий у истоков экзистенциализма, с потрясающей глубиной и экспрессией осмысливающий проблему эроса и пола, Николай Бердяев. И мною любимым, прибавлю я, до тех пор, пока... Пока я не вчиталась в его тексты и не увидела в них то... ЧТО я увидела и почувствовала в текстах Н. Бердяева, посвященных проблеме эроса, и будет предметом данной статьи об эротологии Н. Бердяева.

В своем «Самопознании», начиная размышления об эросе, Н. Бердяев выводит в качестве источника эроса *тоску*: тоска по утраченной в акте грехопадения целостности, обретаемая при соединении полов, тоска по вечности, расколотой в земном мире на бесконечное число «осколков», тоска по Богу... Почему именно тоска, по мнению Бердяева, является источником эроса? Ответ на этот и другие вопросы, возникающие в ходе вхождения в Бердяева через его тексты, на мой взгляд, коренятся в том, в кого мы входим, кто «рождает» *свое* ино-бытие – эти тексты, отражающие мироощущение автора, в данном случае – тоску. Почему же тоскует Бердяев?

В том же «Самопознании» Бердяев буквально подчеркивает, акцентирует внимание читателя на том, что он – изначально, с рождения, одинок и вне-мирен, не укоренен в род человеческий, не чувствует своего родства с родителями [3, с. 11], связи с кем-либо или чем-либо в силу изначально присутствующего ему и *ничем* неискоренимого свободолюбия. При этом, как следует из текста, он чувствует свою Бого-оставленность [3, с. 45] и это мучает его, вызывает тоску по соединению с Богом, вечностью. И способом соединения с Богом является, на его взгляд, любовь, причем, не физическая любовь, Афродита Земная, а мистическая любовь мужчины и женщины, Афродита Небесная.

Эротология Н. Бердяева – это эротология мистической любви, которую он противопоставляет, и противопоставляет иногда в очень резких, непримиримых тонах, физиологической любви, «родовой любви». В этом экстатическом противопоставлении проявляется его бунтарский дух, на что он также обращает особое внимание в «Самопознании» [3, с. 59]. «Любовь так искажена, профанирована и опошлена в падшей человеческой жизни, – пишет Н. Бердяев в 1949 г., но сегодня это звучит еще более злобно-дневно (увы, злобно, но не добро-дневно...), – что стало почти невозможно произносить слова любви, нужно найти новые слова» [3, с. 71]. И он ищет новые слова и образы любви.

Но... новые слова и образы любви Н. Бердяев черпает из резкого противопоставления и *размежевания* эроса и секса. Не в о-духо-творении секса, а в «уходе» (или «побеге») от него философ видит подлинно человеческую, божественную любовь. «В самом сексуальном акте, – говорит он в «Самопознании», – нет *ничего* индивидуального, личного, он объединяет человека со всем животным миром. Пол безлик, не видит лица» [3, с. 70]. Да, человек продолжает свой род таким же способом физиологически, как и животные, но... (это из-вечное «но»), являющееся часто ключевым в человеческой психологии и жизни) в человеке помимо физиологии, тела, существует и душа, дух. И в *истинно человеческом сексе* – эросе происходит соединение *не столько* физическое, сколько душевно-духовное, то соединение, о котором Бог говорил в Своем первом (т.е. *самом важном!*) благословении «Плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1: 28). Т.е. *истинно человеческий секс – не просто физиологическое продолжение рода, а богоблагословенный акт творения жизни*. Об этом очень хорошо, на мой взгляд, говорит Бхагван Шри Раджниш: «Если жизнь не священна, то и секс не священен. Если жизнь священна, то и секс священен. Да, секс может стать любовью, а любовь – молитвой. Когда секс станет молитвой, мы придем домой» [4]. *Когда секс станет молитвой... мы придем домой*. Да, секс падшего, грешного человека трудно соединить с молитвой. Почему? Потому, что мы – не Дома, мы скитаемся в без-домье бытия, потеряли свой «Дом в Боге» в акте грехо-падения, доходящего сегодня уже до «Богоубегания» в паническом страхе увидеть свое истинное, часто звере-подобное лицо. Но внутри самого звере-подобного человека живет Божинка и она вызывает мучительное чувство тоски, тоски по соединению с Богом, тоски по возвращению к себе Бого-подобному, тоску по любви и сексу как молитве... «Вспоминайте о Господе, прикасаясь друг к другу», – призывает М. Эпштейн [1, с. 340]. (Может, тоска Бердяева была вызвана его неспособностью к *такому* сексу и одновременно подсознательному пронзительному стремлению к нему?)

Н. Бердяев, как он сам неоднократно подчеркивает, – певец свободы и творчества. Но творчество видится им, прежде всего, в ментальном и мистическом планах. И хотя он выделяет особо то, что «творческая энергия имеет связь с оргийностью пола» и что «оргийность пола есть положительная творческая энергия» [5, с. 415], к творчеству жизни – зача-

тию и рождению детей – относится крайне негативно, видя в этом лишь животное воспроизводство смерти, ибо всё, что рождается – умирает. «Сексуальный акт, – пишет он в «Смысле творчества», – закрепляет плохую бесконечность, бесконечную смену рождения и смерти. Рождающий умирает и рождает смертное» [5, с. 410]. (Интересно в связи с этим заметить, что эту теорию он воплощал на практике в своей жизни в платонической любви к своей жене).

Тоске по самому высокому, богоподобному творческому акту – творению жизни, Богоподобной жизни – *творению детей* он противопоставляет тоску по мистической любви, тоски по соединению с Богом через исключительно духовный мистический экстаз полов. Да, с точки зрения сексологии и медицины, *зачатие детей* происходит через физиологическое соединение полов. Но здесь в человеке видится только его «животная физиология», ведь начинают детей своих и звери, и птицы, и рыбы. Эротология говорит о *творении детей* – духовно-душевно-физиологическом, богоблагословенном (с молитвой экстатической благодарности Богу!) творческом акте, в который вкладываются все силы духа, души и тела человека и который ведет не к опустошенному физиологическому состоянию, о чем говорит практика и сексология, не к разъединенности и отчужденности соединявшихся, расколотости и обезличиванию личности, о чем говорит Н. Бердяев [5, с. 409, 410], а к просветлению, о чем повествуют восточные психотехники [6], к достижению состояния духовно-душевно-физиологической целостности, выражаемому в религиях понятиями «блаженства», «мокши», «нирваны» и т.д. Другое дело, что *такой* секс – величайшая редкость, но это лишь печальное проявление величайшей редкости истинно человеческой любви и секса (о таком духовно-душевно-физическом слиянии в истинно человеческом сексе прекрасно пишет М. Эпштейн в своей книге «Sola amore» [1, с. 213–214]). Не является ли «обрушивание» Бердяевым своего гнева и обличений на секс в данном контексте повторением, возможно, бессознательным, того церковного видения в сексе лишь греха, который он сам же обличает? Ведь сам же он говорит, что «моральный пафос деторождения, брезгливо презирующий сексуальный акт по существу лицемерный... Если божественно деторождение, то божествен и акт, от которого оно зависит. В этом был свято прав Розанов» [5, с. 424].

Н. Бердяев прав, что сексуальная энергия является источником не только продолжения рода, но и творчества, об этом много говорил З. Фрейд, а до Фрейда – в восточной философии, где кундалины (сексуальную энергию) рассматривали как «огонек», зажигающий «бикфордов шнур» всех чакр и раскрывающий высшую чакру – чакру духа человеческого – сахасрару [6, с. 214]. Но с точкой зрения Бердяева, согласно которой «в сексуальном акте есть *неизбежно* элемент разврата, ибо есть дробление и отчуждение половой энергии от цельной жизни тела и духа (курсив мой – Н.Ш.)» [5, с. 401] я никак не могу согласиться. Сексуальная энергия, при ее переключении на творчество, раскрывает духовный потенциал человека, а не «дробит» цельную жизнь тела и духа. Более того, история наполнена примерами того, что именно влюбленность, причем далеко не платоническая, является импульсом для вдохновения и создания величайших творений человечества. Причем, сам Бердяев связывает творчество с эротикой, обращает *особое внимание* на то, что «религиозный смысл любви половой, эротики, в том, что она является источником движения личности ввысь, творческого ее восхождения» [5, с. 434]. Но почему же у Бердяева эта эротика стерилизованная, оторванная, причем агрессивно, категорически, от физиологии? Ведь он сам подчеркивает, что «огненное отрицание сексуального акта есть огненное проявление пола в человеке» [5, с. 400]. Или «огненное проявление пола» в Бердяеве отрицает секс? Почему?

Почему он видит человека лишь в мужчине, а в женщине – лишь пол? Она – «женщина, а не человек», – провозглашает он [5, с. 432]. Да, женщина – пол, пол-человека, но и мужчина – пол, пол-человека. И именно в единстве суженой и суженого, единении родственных духовно-душевно мужчины и женщины рождается состояние андрогинности, и нельзя не согласиться с Бердяевым, что «соединение полов – четырехчленно, а не двучленно, оно всегда есть сложное соединение мужского начала одного с женским началом другого и женского начала этого с мужским началом того» [5, с. 431]. Здесь по-истине имеет ме-

сто чудо: соединение двух пол-овинок рождает два целостных существа. И в то же время одно – муже-деву – андрогина (конечно, на духовном плане).

Учение об обретении андрогинности через половое соединение, эротический экстаз сближает эротологию Н. Бердяева с учениями мистиков об андрогинизме (Я. Беме, Фр. Баадер, Максим Исповедник), а также с восточной философией (индуизма, буддизма, даосизма).

Сам Бердяев обращает внимание на то, что учение об андрогинизме и деградиционных процессах, возникающих при расщеплении целостности человека описано и в Библии [5, с. 403]. Бог сотворил *сначала* человека по Своему образу и подобию (Быт. 1: 26). Не мужчину и женщину, а че-ло-века. По подобию Бога. Бог, конечно, андрогиничен по своей природе (об этом говорится во множестве религий, об этом говорят мистики, в частности Гермес Трисмегист [7], следовательно, и человек, как подобие Бога, андрогиничен по своей природе. Бог – не мужское и не женское, Он – всё. И если бы Бог был носителем лишь мужского, то и создавал бы лишь мужское, ибо то, что вверху, то и внизу. Но это, согласитесь, абсурд. Далее. *Позже* Бог разделяет целостного человека-андрогина на две пол-овинки: мужчину и женщину (вот этот процесс разделения на 2 половинки, образование 2-х полов, мужчины и женщины, и объединение этих пол-овинок, полов, в единое целое и осмысливает Н. Бердяев в своей работе «Смысл творчества» в главе «Творчество и пол. Мужское и женское. Род и личность» [5, с. 254–534.]. Но... Это очень важно! Бог говорит им: «Потому оставит человек отца своего и мать свою и *прилепится* к жене своей; и *будут [два] одна плоть* (курсив мой – Н.Ш.)» (Быт. 2: 24). То есть лишь в единстве мужчины и женщины состоит человек, и лишь в этом *единстве* может родиться дитя человеческое (причем, чем гармоничнее связь мужчины и женщины, тем гармоничнее (счастливее) рожденное от этого союза дитя). Дитя еще не расщеплено на 2 половинки, два пол-а: мужской и женский, оно (не он или она, а *оно!*) целостно. Дитя андрогинично по своей природе.

В даосизме в «Дао дэ цзин» (§ 55) говорится в связи с этим: «Не зная союза двух полов, он (новорожденный младенец – Н.Ш.) обладает животворящей способностью <...> Он совершенно гармоничен» [8, с. 26]. Рассуждая об этом феномене, Е.А. Торчинов пишет: «Здесь младенец (именно младенец: в тексте буквально сказано *чи цзы*, «красное дитя», что означает новорожденного) оказывается образом совершенного мудреца, преисполненного жизненной силы. Младенец является своеобразным андрогином, в котором не произошло еще разделения на мужское и женское и который поэтому преисполнен жизненных сил» [6, с. 151]. По мере взросления и обретения своей пол-овой идентификации происходит постепенное расщепления дитя-андрогина на пол человека (1/2 человека). С началом пол-ового созревания (или оцветания андрогинизма?) юноша или девушка все более стремятся найти *свою* пол-овинку. Не просто соединиться с противоположным пол-ом (как в современной опошленной эротике), а найти *свою* половинку! Почему? Почему, не найдя *своей* половинки, человек становится несчастным, более того, сознательно или подсознательно чувствует свою ущербность, не-полно-ценность? Да потому, что в программе человеческого развития заложено достижение утраченного андрогинизма, целостности. И «вся сексуальная жизнь человека есть лишь мучительное и напряженное искание утерянного андрогинизма, воссоединения мужчины и женщины в целостное существо» [5, с. 403], – совершенно верно говорит Бердяев и в то же время этим противоречит сам себе.

Секс многолик: он и источник творчества, и способ достижения целостности, андрогинности, и творчество жизни – детей, и источник наслаждения и вдохновения, и... разврат. Разврат возможен лишь в сексе, хотя, как отмечалось выше, секс сам по себе, как и тело человеческое, – это не только не источник греха, похоти, но источник творчества и целостности человека, источник жизни. Развратно не само по себе сексуальное соединение женщины и мужчины, а характер этого соединения. Если секс основан на любви, если он гармонизирует мужчину и женщину, соединяет пол в целое, то это не разврат. И в этом контексте Бердяев отмечает, что представления о развратности аномалий половой жизни поверхностны и являются лишь «ходячими представлениями». «Наша половая жизнь, – с болью заме-

чает философ, – есть сплошная аномалия, и иногда самое “нормальное” может оказаться развратнее “ненормального”» [5, с. 430]. Так, сексуальные отношения супругов, у которых нет любви друг к другу, Бердяев рассматривает как разврат, ибо суть последнего он видит в противоположности всякому соединению. «Разврат есть разъединение, и он всегда превращает объект полового влечения в средство, а не в цель <...> Любовь к сексуальному акту вместо любви к слиянию в плоть единую – в этом физиология разврата» [5, с. 429].

Противоядиями от разврата являются, по мнению Бердяева, любовь и духовная жизнь [5, с. 430]. Возможно, именно редкость в наше время истинных (а не провозглашаемых) любви и духовной жизни и привели к превращению не только личных взаимоотношений, но и всего общества в, простите, большой публичный дом. И парадоксальность современного культа сексуальности заключается в том, что «разнузданная сексуальность» ведет не к «разнузданному деторождению», а к снижению деторождения и СПИДу. Сексуальное физиологическое удовольствие затмило основной инстинкт всего живого – инстинкт продолжения рода. И причина этого, как на это неоднократно выше указывалось, не в греховности самого секса, а в его характере, в отношении к нему, в видении в нем цели, а не средства.

Любовь земная и Любовь космическая, та Любовь, которая сотворила Вселенную. Об этом думает и размышляет один из неординарнейших русских мыслителей – Николай Бердяев. В эросе он видит космическисозидающую силу мироздания. Эротология Бердяева – это эротология *слияния, духовного единения* мужского и женственного, *мистическое духовное соединение* двух полов и образование целостного бесполого существа муже-девы – андрогинна. Т.е., по существу, эротология, как учение о поле, у Бердяева сводится к отрицанию пола, снятию «половости» и «оргазму духа».

Литература

1. Эпштейн М. Sola amore: любовь в пяти измерениях [Текст] / М. Эпштейн. – М. : Эксмо, 2011 – 496 с.
2. Эпштейн М. Эротология / М. Эпштейн // Артемьева Т.А., Смирнов И.П., Тропп Э.А., Тульчинский Г.Л., Эпштейн М.Н. Проективный философский словарь. – 2002. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://terme.ru/dictionary/951/word/yerotologija>
3. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) [Текст] / Н.А. Бердяев. – М. : ДЭМ, 1990. – 336 с.
4. Бхагван Шри Раджниш. Белый лотос [Текст] / Бхагван Шри Раджниш. – М. : София, 2005. – 352 с.
5. Бердяев Н.А. Смысл творчества [Текст] / Н.А. Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества. – М. : Правда, 1989. – С. 254–534.
6. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния [Текст] / Е.А. Торчинов. – СПб. : Центр «Петербургское востоковедение», 1998. – 384 с.
7. Элиаде М. Миф об андрогине, или мистерия целостности. Гл. «Миф об андрогине» [Текст] / М. Элиаде; пер. с фр. Е.В. Баевской, О.В. Давтян. – СПб. : Алетейя, 1998. – 375 с.
8. Дао дэ цзин [пер. Ян Хин-шуна] [Текст] // Дао: гармония мира. – М. : ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2000. – С. 9–34.

Н.В. Шелковая (Харківський національний педагогічний університет ім. Г.С. Сковороди). *Еротология Миколи Бердяєва.*

В статті виявляються особливості поглядів М. Бердяєва на природу еросу. М. Бердяєв виводить як джерело еросу тугу: туга за втраченою в акті гріхопадіння цілісністю, яка здобувається при з'єднанні статей, туга за Богом. При цьому він різко протиставляє ерос і секс. Не в одухотворенні сексу, а в «відході» від нього філософ бачить справжню людську, божественну любов. До творчості життя – зачаттю і народженню дітей – філософ ставиться вкрай негативно і бачить у цьому лише тваринне відтворювання смерті,

бо все, що народжується – вмирає. На думку Бердяєва, лише в духовно-душевному єднанні чоловіка і жінки народжується стан цілісності людини, її андрогинності. Таким чином, еротологія Бердяєва – це еротологія злиття, духовного єднання чоловічого і жіночого, містичне духовне з'єднання двох статей і утворення цілісної безстатевої істоти муже-дівки – андрогина.

Ключові слова: еротологія, стать, ерос, туга, містична любов, містичне з'єднання, андрогин.

N.V. Shelkovaya (Kharkiv National Pedagogical University after G.S.Skovoroda). *Erotology of Nikolai Berdyaev.*

The article reveals the peculiarities of N. Berdyaev's views on the nature of eros. N. Berdyaev defines longing as a source of eros: longing for the wholeness lost in the act of the fall of man and attained by joining of sexes, longing for the God. At the same time he sharply opposes eros to sex. The philosopher sees a real human divine love not in spiritualization of sex, but in "escape" from it. He opposes longing for the elevated godlike creative act – creation of life, God-like life – creation of children to longing for mystical love, longing for joining with God through exclusively spiritual mystical ecstasy of sexes. The philosopher regards creation of life – conception and birth of children – in an extremely negative way, just as animal reproduction of death, for every living being is born to die. In opinion of Berdyaev, only spiritual-emotional joining of man and woman creates the condition of wholeness of the man, his androgyny. The theory of assuming of androgyny through the sexual joining, erotic ecstasy draws Berdyaev erotology close to the mystics doctrines on androgynism. Thus, Berdyaev's erotology is the erotology of merging, spiritual unity of male and female, mystical spiritual joining of two sexes and creation of an integral sexless entity man-maid – androgyne. Essentially, erotology as a doctrine on sex is brought by Berdyaev to denial of sex, removal of sex related terminology and to "orgasm of spirit".

Key words: erotology, sex, eros, longing, mystical love, mystical joining, androgyne.

УДК 30.2+930.1

А.А. ЯХНО (к. полит. н., доц.)

Донецкий национальный технический университет

alex_yakhno@mail.ru

ДУАЛИЗМ И ПАРАДОКСАЛИЗМ В ПЕРСОНАЛИСТСКОЙ ИСТОРИОСОФИИ Н. БЕРДЯЕВА

В статье рассматривается феномен дуалистичности и парадоксальности философии истории Н.А. Бердяева. Основное внимание в данной статье уделено философскому осмыслению исторических, аксеологических и эсхатологических воззрений Бердяева в контексте историософской парадигмы. Предпринимается попытка исследования дуалистичного характера бердяевской персоналистской философии в историософском дискурсе.

Ключевые слова: историософия, антиномия, парадокс, свобода, творчество, дуализм, личность, онтологический, аксиологический.

Інтерпретація історическої події в релігійно-філософській традиції розкривається в ряду дискурсів і парадигм, серед яких особе місце займає історіософська. Основаним історіософського підходу виступає визнання несутимності раціоналістської парадигми історії, неможливості «внести» буття і ввійти в історію і творити її при полаганні тільки на свої власні сили і волю. Бог є і абсолютне загальне початок історії і людської долі, і трансцендентальне свідчення кінчності, предельності розуміння природи історического. Інваріантність Божественного означає метаісторическу сутність предметної серед історії, чим об'ясняється есхатологічна спрямованість.

Целью данной статьи является выявление парадоксально-дуалистичного характера экзистенциальной теологии Н.А. Бердяева на основе историософского рассмотрения. Связь историософии с эсхатологией у Бердяева проявляется в том, что историческое как с онтологической, так и с гносеологической позиции имеет смысл, только предполагая свое окончание и завершение. Историческое у Бердяева занимает опосредующий статус в системе отношений онтологического и экзистенциального.

Христианская метафизика есть, по мнению Бердяева, философия истории, она не онтологична, а исторична, будучи не научной, а профетичной [1, с. 341].

Смысл истории – трансцендентен, он заключается в подготовке всего человечества второго пришествия [1, с. 344]. Смысл мира Бердяев видит скрытым в истории человека, а не природы [1, с. 341]. При этом, понятие «человек» не может быть отнесено к генерализующей категории и тем более аллегорическому изображению рода человеческого. Истинная антропология должна быть, по убеждению Бердяева, персоналистичной. «Персоналистическая философия» Бердяева есть парадоксальная антропология – антроподицея как антропологическое «третье откровение» [4, с. 126], служащее не в качестве подтверждения трагедийности человеческого существования, а как утверждение человека в качестве экзистенциального центра мира в его свободных исканиях и творческих свершениях. Для Бердяева «личность есть Божья идея и Божий замысел, возникшие в вечности... целостность и единство, обладающее безусловной и вечной ценностью» [1, с. 62]. Философом утверждается трансцендентальная значимость личности: «Ценность личности предполагает существование сверхличных ценностей, которые и создают ценность личности» [1, с. 62].

Однако, далее, личность из категории аксиологической и оценочной преобразуется в трансцендентальную сущность. «Личность, – пишет Бердяев, – есть носитель и творец сверхличных ценностей, и только это создает ее цельность, единство и вечное значение». Философ признает, что «личность есть лишь средство для ценностей сверхличных». Но при этом, «личность сама есть безусловная высшая ценность, но она существует лишь при существовании ценностей сверхличных». «Ценность личности предполагает верховную ценность Бога. Бог источник сверхличных ценностей» [1, с. 63].

«Всякая ценность, как провозглашается автором «Философии неравенства», есть лишь культурное выражение божественного в исторической действительности» [3, с. 49].

Ценностная сущность всякого творчества предполагает возможность обретения смысла, достигаемого через преодоление бессмыслицы. Смысл у Бердяева есть не в объектности и предметности, а «лишь в том, что во мне и со мной, т. е. в духовном мире» [1, с. 24]. Познание есть познание духа и смысла в себе, вне его объективации в природе через познание духа и смысла и приобщение к смыслу как внутреннее родство познающего со своим предметом, что и являет собой творческий духовный опыт. Творчество стоит выше всякой объективации, поглощающей все личностное, соединяющей в безличном все проявления индивидуального, но такое слияние лишает человека и свободы, и ответственности. Творчество же предстоит в качестве абсолютной потенции свободного творения, которая происходит и в познании, и в самом бытии, становится неким актом уподобления человека Богу-Творцу, поскольку по мысли Бердяева, «человек свободен в смысле творческого соучастия в деле Божьем, в смысле творчества добра» [1, с. 53]. Однако, тем самым, свобода приобретает не только добытийную, но даже и добожественную, невыводимую из Божественного начала, основу, что несет в себе субстанциональную двойственность Творца и творчества, вызывавшую при этом возражения и у самого автора персоналистической философии.

Несотворенная или меоническая свобода, таким образом, становится уже даже не соравной Богу, как это обстоит с бытийной, творческой свободой. Эта добытийная свобода предстает в качестве первоосновы как основы всего. Человек выступает не только познающим, но и бытийствующим, что вносит элемент двойственности и в сам акт человеческого творчества. Творчество выглядит и как прирост, прибавление чего-либо нового небывшего при наличии уже сотворенного мира, и одновременно по существу как создание из ничего, из чего-то невыводимого [1, с. 117].

Дуализм бердяевской историософии проявляется также в дихотомичности человеческого существования и как актуализация бытийственной природы человеческого и как объективация субъективности. Такая двойственность парадоксально выражается и в эсхатологической проблематике. Бердяевская эсхатология обусловлена, с одной стороны, осуществлением конечной цели как безусловно благой и позитивной абсолютной интенции, а с другой – связана с осмыслением катастрофичности человеческих свершений в философском восприятии самой истории и исторического процесса.

В христианской традиции вечный закон осуществляется в превратностях исторического развития человеческого как такового, утверждая нравственную цель в истории в отношении к Божественной воле. В противоположность идее о вечном круговороте и принципе цикличности бытия, творение как таковое устремлено ввысь, к совершенству как путь к царству Божьему. В христианстве единение твари с Творцом и завет как основа веры осуществлялись, прежде всего, в опыте библейских пророков, в котором просветленный человеческий дух открывал себя как личность, что находило свое закономерное продолжение и в новозаветной традиции.

Явление Христа делает историческим сознание человека, отныне осознающего понятия вечности и конечности, из корелляции которых рождается сознание и само трагическое осознание свободы. По признанию самого Бердяева, «Человек есть существо трагическое, и это трагическое начало делает его неприспособленным к миру, в котором он живет. В человеке есть трагический конфликт не только с миром, но и с самим собой» [1, с. 56]. Данный трагизм отмечается философом не только в противоборстве добра и зла, но и в противоборстве ценностей, что несет в себе глубинное парадоксальное противоборство ценностей добра и блага.

Аксиологичность человеческой воли у Бердяева выражается в том, что своей свободной деятельностью человек призван осуществлять ценности, остающиеся ирреальными без человека и вне человека. «Воля к божественному в человеке не дает ему успокоения, она делает невозможным никакое благополучие на земле, она влечет его в таинственную даль, к великому. Жажда божественного в человеческой душе действует как пожирающий огонь, и сила этого огня может произвести впечатление демонической» [3, с. 49].

Отделение Бердяевым свободы и от Бога, и от человека абсолютизирует свободу, а в свою очередь абсолютизация последней онтологизирует и само зло как таковое, поскольку оно наряду с меоническим творчеством образует добытийственный хаос. Тем самым, у Бердяева происходит онтологизация и этического, и аксиологического аспектов. Зло, воплощенное в бытии, приобретает вид социальной несправедливости и неравенства, детерминированного, по его мнению, высшей духовной целью, предусматривающей, в конечном счете, предоставление человеку подлинной свободы. «Человек свободен осуществлять добро, реализовать ценности, стоящие над ним, как навеки установленные или как нормативный идеальный мир, но не свободен творить добро, выковывать ценности» [1, с. 53]. Но чуть ниже Бердяев говорит об иной, «настоящей» свободе как свободе творчества нового, творчества ценностей: «человек как свободное существо есть не только воплотитель законов добра, но и творец новых ценностей. Человек призван не исполнять только добро, но и творить добро» [1, с. 53]. В итоге, в бердяевском понимании свобода выступает в ипостаси своеобразного «демиурга» всех ценностей и, в том числе, добра, которое не может быть приемлемым в качестве универсального начала или закона, поскольку в его понимании добро императивно будет посягать на свободу и ограничивать ее, тем самым, обесценивая абсолютность безграничного воления как такового. В этом бердяевское понимание благого резко отмежевывается от кантовского и в отдельных моментах оказывается созвучным с идеями Шопенгауэра. Но в отличие от последнего, полагавшего преодоление воли как бессознательного витального начала и источника зла в качестве нравственного принципа и избавления от страданий [6, с. 49], Бердяев делает волю не просто чем-то автономным по отношению к добру и злу, но и ставит ее выше бытия. Кантовское добровольное признание нравственного закона обретает в бердяевской трактовке вид нового рабства. Выражение

свободы через творчество становится равнозначным искуплению. Поэтому, желание избавить человека от страданий фактически приравнивается Бердяевым к атеизму. «Зло и страдание, ад в этом времени и в этом мире обличает недостаточность и неокончателность этого мира и неизбежность существования иного мира и Бога» [2, с. 286]. Неслучайной в этом смысле выступает обусловленность критики марксизма постулированием иерархичности не столько в качестве священного устроения, санкционированного неравенства, обосновывавшего и легитимизировавшего социальный порядок, а в первую очередь как онтологическое начало, формирующее личность. Социализм как таковой не приемлет творчества в труде, а марксизм в целом детерминирует само историческое развитие как таковое.

«История есть экстерииоризация, объективация духа, и история есть момент внутренней судьбы духа. Конец истории есть конец этой экстерииоризации и объективации, возврат внутрь» [2, с. 287]. «В историческом времени нельзя мыслить конец истории. Конец истории не есть историческое событие. Он может быть лишь по ту сторону исторического времени. Между нашей личной и нашей исторической жизнью и концом не существует исторического времени» [2, с. 287].

Религиозная философия Бердяева была нацелена на достижение целостности в гносеологическом плане, что предусматривало соединение в познании разума с волей и чувствами для избавления от «рационалистической рассеченности». Для Бердяева в историческом бытии рассеченность или расщепленность выступает кореллятом сращенности, а в свою очередь, и первое, и последнее становятся предикатами исторического. Связанность истории с бытием, по Бердяеву, есть ноуменальность как приобщение и внедрение в первооснову бытия через понимание и познавание исторического, объективирующие тем самым метаисторический горизонт. Единство трансцендентных и имманентных горизонтов требует особых шагов в метафизических актах переживания. В процессе осуществления таких метафизических актов переживания генерируется особая, экзистенциальная настроенность, благодаря чему история и способна проникнуть в свою внутреннюю сущность, а познающий приоткрывает метаисторический горизонт самой истории. Путь построения истинной философии истории Бердяевым видится как отождествление личностью собственной судьбы с судьбой человечества. Восстановление исторического в пределах своего существования выглядит как переживание истории как экзистенциального самоуглубления. При этом персоналистская философия Бердяева лишь с оговорками допускает возможности intersубъективных аспектов переживания как сопереживания. В этой связи Бердяев критикует Шелера и его идею о том, что личность не есть часть мира, она выступает в качестве целого микрокосма как коррелятива мира. Бердяев считает губительным для личности ее замыкание на самой себе. Поэтому, феномен личность у Бердяева предполагает другого и другое, но этот другой не есть «не я» как отрицание личности, а есть другая личность. В то же время в бердяевском мирозерцании личность, хотя и признаваемая им не как абсолютное, приобретает статус и вселенской категории, и являет собою уже всепроникающую и всепоглощающую сущность, парадоксальным образом соединяющую в себе и имманентное, и трансцендентное, и человеческое, и Божественное, сущность, фундирующую саму Божественную Троицу: «Бог как Абсолютное не есть личность. Бог же как личность предполагает свое другое, другую личность, есть любовь и жертва. Личность Отца предполагает Личность Сына и Св. Духа. Ипостаси Св. Троицы потому и личности, что они предполагают друг друга, взаимную любовь и выход к другому» [1, с., 64]. Личность человека уже предполагает личность Бога. «Нравственная жизнь личности должна быть понята по образу Божественной Троичности, опрокинутой в мире и отраженной в мире. Личность предполагает существование других личностей и общение личностей» [1, с. 64]. Бог в этой и следующей сентенциях невольно оказывается между одним человеком и другими людьми: «Личность есть высшая иерархическая ценность, она никогда не есть средство и орудие. Но она, как ценность, не существует, если нет ее отношения к другим личностям, к личности Бога, к личности другого человека, к сообществу людей» [1, с. 64].

Интерсубъективность обнаруживается в ценности любви как таковой, которая в бердяевском понимании определяется «не отношением естественного к сверхъестественному, а отношением личности к личности, отношением личности человека к личности Бога, отношением личности человека к личности другого человека» [1, с. 168]. «Любовь к идеям, ценностям, к истине, к добру, к красоте есть лишь неосознанное и несовершенное выражение любви к Богу, к божественному» [1, с. 169]. И далее: «Нельзя любить в человеческой личности только божественное, только истину, добро или красоту в ней, т. е. ценностное содержание, нужно любить и человеческое» [1, с. 170].

Выводы. Таким образом, познание истории предстает в бердяевской интерпретации как самопознание с соответствующей атрибуцией феномена самосознания/авторerefлексии. Переживание исторического находится под влиянием не внешней данности, а внутреннего состояния и нашего сознания. Но бердяевское понимание расходится с иными интерпретациями переживания, в частности и феноменологической, поскольку переживание первого реализуется в контексте исторического предания, а вовсе не через переживание само собой разумеющегося мира повседневности. Повседневность, рутинность, обыденность Бердяевым рассматривается как источник страха и пошлости, перерождение воплощенного в обыденных заботах зла, терроризирующего человека будущими карами [1, с. 158].

Несмотря на трудность применения понятия «методология» к бердяевской религиозной философии, его гносеология истории в методологическом отношении предусматривает внерациональное экзистенциальное видение, несущее в себе особенную смысловую ценность. Не имевшая для Бердяева когнитивной ценности история, воспринималась им как акт чистого творчества, основанного на свободе выбора и свободном волеии.

Экзистенциальный характер историософии Бердяева выражается в феномене соразмерности человеческого и исторического, в их сущностном и глубинном основании через факт приобщенности индивидуального сознания к имманентному органическому разуму истории [5, с. 107].

Но, как отмечает Бердяев, разум не может обойтись без веры, поскольку вера расширяет возможности самого разума. Разум вслед за верой как способ переосмысления человеком своего существования и его конечности содержит в себе способность метаактивности, реализуемой в трансценденции через постулирование ценности в качестве онтологического начала, выступающего в виде трансцендентного императива бытия.

Литература

1. Бердяев Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – М. : Республика, 1993. – 383 с. – (Б-ка этической мысли).
2. Бердяев Н.А. Самопознание / Н.А. Бердяев. – Л. : Лениздат, 1991. – 398 с., ил.
3. Бердяев Н.А. Философия неравенства / Н.А. Бердяев // Русское зарубежье: Из истории социальной и правовой мысли. – Л. : Лениздат, 1991. – 440 с.
4. Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии: в 2 ч. Ч. 1: XI – начало XX в.. Учебное пособие / А.Ф. Замалеев. – СПб. : Издательство С.-Петербургского ун-та., 1994. – 172 с.
5. Исаев А.А. Антология исторического бытия в философии истории Н.А.Бердяева / А.А. Исаев // Вече. Альманах русской философии и культуры. Выпуск 13. - СПб., 2002. – 240 с.
6. Шопенгауэр А. Избранные произведения / Сост., авт. вступ. ст. и примеч. И.С. Нарский./ А. Шопенгауэр. – М. : Просвещение, 1992. – 479 с.

А.А. Яхно (Донецкий національний технічний університет). *Дуалізм і парадоксальність в персоналістській історіософії М. Бердяєва.*

В статті розглядається феномен дуалістичності і парадоксальності філософії історії М.О. Бердяєва. Основна увага в цій статті приділяється філософському осмисленню історичних, аксіологічних і есхатологічних поглядів Бердяєва в контексті історіософської

парадигм. Здійснюється спроба дослідження дуалістичного характеру бердяєвської персоналістської філософії в історіософському дискурсі.

Ключові слова: історіософія, парадокс, свобода, творчість, цінності, дуалізм, , онтологічний, аксіологічний, особистість.

A.A. Yakhno (Donetsk national technical University). *Dualism and paradoxicalism of the personalist philosophy of history of N. Berdiajev.*

In this article is considered duality and paradoxicality of the philosophy of history of N. Berdiajev. Also in the article is given an attempt to researching of the dualistical character of Berdiajev's personalist philosophy in the discourse of the philosophy of history.

The interpretation of historical "eventing" in religious and philosophical tradition is exposing in the number of discourses and paradigms. Among these paradigms the historiosophical one is taking a special place. The basis of the historiosophical approach is recognizing the idea of unfoundedness of rationalistic paradigm of history. Rationalistic point of view is presuming the impossibility of "standing" the being, unopportunity to going down in history and creating the history by relying upon only own strength and own will.

The base of Berdiajev's personalist philosophy is antropological teodicea as the justification of God. The God is both an absolute and total source of history and human destiny, and transcendental testament of finiteness and limitations for comprehension of the nature of the history. The Divine in its unalternativeness means metahistorical entity of subject's being of history that give an explanation for eschatological direction of history.

The object of this article is exposing the paradoxical and dualistic character of existential philosophy of N. Berdiajev on the base of the historiosophical considerations.

Christian metaphysics in Berdiajev's vision is a philosophy of history. It is not ontological or scientific metaphysics, but it is historical and prophetic ones. Berdiajev sees the sense of history as hided in the history of a man, not in the nature's history. Berdiajev regards, that true anthropology must be "personalist".

Berdiajev's "personalist philosophy" is paradoxical anthropology, where a person is not a confirmation of tragedy of own existence, but he is maintained as a existential center of the world in his free searching and creation's acts. From the one side, for Berdiajev, a person is Divine idea and Divine providence. This idea has an eternal and unconditionable value. Philosopher talks of transcendental significance of personality. He wrote, that value of personality presumes the existence of overpersonal or superpersonal values, that create the values of personality.

And further, the concept of personality is converting from existential and axiological categories to some autonomous transcendental essence. The personality for Berdiajev becomes creator of overpersonal values. And that creation forms personality as unity and eternal significance.

But, from the other side, personality for philosopher is a means for overpersonal values. Value's essence of any creation presuppose the possibility for getting the sense that can be achieved by overcoming of nonsense. The cognition is some cognification of the spirit and the sense in themselves.

The creation as such is over-objectivation that absorbing any personal and confluencing all the individual in overpersonal entity. But such "confluentation" deprive a person of freedom and responsibility. The creation represents by self as absolute potential for any free creating that activates as well in cognition as in a being itself. As a result, a man becomes not just like a God-Creator. In some way freedom and creation of man becomes co-equal with God.

Hence, the freedom gets not only pre-being's base, but also even pre-Divine foundations that is unconcludable from the Divine essence. Non-creative and meonic freedom in that way becomes more than equal with God's essence. This pre-being freedom appears as another fundamental principle. It follows a dualism Creator and creation, and also dualism between God and freedom. The creation itself has also a dual character because of mixing of two quite different concepts. From the one side, for Berdiajev, the creation is adding something from nonexisting and increas-

ing of something new in created world. From the other side, creation is a transcendental and spiritual process of making something from nothing.

Beside that, Berdiajev understands the freedom as taking the part of "демиургос" of all values, including the value of good that can not be accepted in the capacity of universal law, as far as good in this case will restrict and encroach upon the freedom.

One can not think the end of history within historical time. The end of history is not a some historical event, it is possible only like metahistorical end, out of time end. Berdiajev's eschatology is stipulated from the one side by implementation the final purpose as absolute good and positive intention, but, from the other side, it is connected with intention to finding the sense of catastrophic character of human actions in philosophical perception of the history and historical process.

The mode of building of true philosophy of history Berdiajev sees as identification by person own destiny with human being's destiny. Recreation of the historical in the frame of existence looks like experience of history as existential self-deepening.

According Berdiajev's recognizing, "A man is tragic entity, and this tragic foundation makes him non-adaptive to the world in which he lives". Human being is tragic being. That's why a man consists tragic conflict not only with the external world, but it also makes a conflict within himself. Personality's phenomenon in Berdiajev's contemplation of world represents overpenetrating essence that combines in paradoxical way both the immanental and the transcendental, both the human and the Divine.

As a conclusion, cognition of history is represented in Berdiajev's interpretation in very paradoxical way as selfcognition with corresponding attribution of the self-consciousness or autoreflexion's phenomenon. Despite on the difficulties in application of concept of methodology to Berdiajev's religious philosophy, in methodological aspect, his gnoceology of history provides some outrational existential vision with very special sense's value.

Key words: *philosophy of history, paradox, freedom, creativity, values, dualism, , ontological, axiological, personality.*

Наукове видання

НООСФЕРА І ЦИВІЛІЗАЦІЯ

Філософський журнал Донецького національного технічного університету

№1(15)'2014

(українською, російською мовами)

Всі статті, прийняті до друку, обов'язково рецензуються

Адреса редакції: Україна, 83001, м. Донецьк, вул. Артема, 58, ДВНЗ «ДонНТУ», 3-й учбовий корпус, кафедра філософії. Тел.: (062) 305-39-18

Підписано до друку 10.07.2014. Формат 60×84¹/₈
Папір офсетний. Друк цифровий.
Ум. друк. арк. 34,8. Обл.- вид. арк. 28,2
Тираж 300 прим. **Замовлення №**

Видавець: Державний вищий навчальний заклад «Донецький національний технічний університет».

Україна, 83001, м. Донецьк, вул. Артема, 58. Тел.: (062) 301-08-67

Свідоцтво про державну реєстрацію суб'єкта видавничої справи:
серія ДК №2982 від 21.09.2007 р.