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 мужедіви – 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 sourse 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 erothology close to the mistics doctrines on androgynism. Thus, Berdyaev’s erothology is the erothology 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, erothology 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.

Интерпретация исторической событийности в религиозно-философской традиции раскрывается в ряде дискурсов и парадигм, среди которых особое место занимает историософская. Основанием историософского подхода выступает признание несостоятельности рационалистской парадигмы истории, невозможности «вынести» бытие и войти в историю и творить ее при полагании только на свои собственные силы и волю. Бог есть и абсолютное общее начало истории и человеческой судьбы, и трансцендентальное свидетельство конечности, предельности понимания природы исторического. Инвариантность Божественного означает метаисторическую сущность предметной среды истории, чем объясняется эсхатологическая направленность.

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 подготовлении 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 созидают 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 созидает 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 познавание 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 неокончательность 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, санкционировавшего неравенство, обосновывавшего и легитимировавшего 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 экстериоризация, объективация духа, и история есть момент внутренней судьбы духа. Конец истории есть конец этой экстериоризации 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 имманетных 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 интерсубъективных 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 миросозерцании 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 имманетное, 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/авторефлексии. 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 волении.

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 (Донецький національний технічний університет). ***Дуалізм і парадоксалізм в персоналістській історіософії М. Бердяєва.***

В статті розглядається феномен дуалістичності і парадоксальності філософії історії М.О. Бердяєва. Основна увага в цій статті приділяється философському 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 personalistical 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 personalistical 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 personalistical 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 scientifical metaphysics, but it is historical and prophetical 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 “personalistical”.

Berdiajev’s “personalistical 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 “confluention”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 “demiurgos” ot 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 betng. 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 immanential and the transcendential, 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-consciouness 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*.