

4. **Лиотар Ж.-Ф.** Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – М.; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
5. Проблемы становления инновационной политики в Украине / Г. П. Макаренко, О. М. Трофимчук, В. П. Кузьменко та ін.; За ред. Г. П. Макаренка. – К.: УІНСІР: Ін-т еволют.економіки, 2004. – 124 с.
6. **Триер У. П.** Развитие образования в будущем: окно в неизвестность / У. П. Триер // Перспективы, сравнительные исследования в области образования. – 2001. – Том XXXI, № 4. – С. 13–22.
7. **Уэбстер Ф.** Теории информационного общества / Ф. Уэбстер. – М.: Аспект-Пресс, 2004. – 400 с.

Надійшла до редколегії 20.01.11

ББК 87.7

В. Л. Левченко

Одесский национальный политехнический университет

ТЕМАТИЗАЦИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО В ФИЛОСОФИИ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

Розглядається трансцендентне як базовий концепт дослідження різних регіонів буття у філософії М. О. Бердяєва. Викладається різниця між розумінням природи трансцендентного у Канта і Бердяєва.

Ключові слова: трансцендентне, творчість, Бердяєв.

Рассматривается трансцендентное как базисный концепт при исследовании различных регионов бытия в философии Н. А. Бердяева. Выявляется отличие в понимании природы трансцендентного у Канта и Бердяева.

Ключевые слова: трансцендентное, творчество, Бердяев.

The article is devoted to transcendent as the basic concept of researching of various regions of Being in N. A. Berdyaev's philosophy. The difference between Kant's and Berdyaev's conceptions of transcendent is investigated.

Keywords: transcendent, creativity, Berdyaev.

Разорванность мира на бытие и мышление, присутствующая как классическая проблема в истории европейской философии, вызвала внутреннее, личностное отторжение в сочинениях Н. А. Бердяева. Сформировавшись как философ через творческую переработку концептуальных тем, с одной стороны, мистического учения Мейстера Экхарта и Якова Беме (особенно его идеи об Ungrund, т. е. содержащем первичный хаос Ничто, которое стремится стать нечто), а с другой, критицизма Иммануила Канта, он постулировал в качестве главной своей задачи достижение и выражение

единства миров наличного и имперсонального, микро- и макрокосма, личностного и Божественного.

Подобная задача присутствует в давних традициях духовно ориентированной философии и достижение и выражение единства есть в ней абсолютная и безусловная ценность. Это стремление к единству, в частности, для религиозной культуры объясняется потребностью уподобления твари – Творцу, человека – его Создателю. Например, у древних египтян слово «Атум» (означает целостность, полноту) употреблялось как имя Бога. Устойчивой формулой брахманических текстов Индии являлось именование Владыки творений Праджпати – «годом», то есть целостностью. Христианское учение же в целом постоянно сконцентрировано на проблеме единства, как в догматике, так и в философии религии. Бердяев же постоянно осознавал себя как духовно становящееся и пребывающее в свободе существо, что соответственно и реализовывал в своих сочинениях и публичной деятельности. Эта его личностная тенденция и проявлялась, как он заявлял, в тоске по трансцендентному.

Согласно Бердяеву, подобная «тоска направлена к высшему миру и сопровождается чувством ничтожества, пустоты, тленности этого мира. Тоска обращена к трансцендентному, вместе с тем она означает неслиянность с трансцендентным, бездну между мной и трансцендентным. Тоска по трансцендентному, по иному, чем этот мир, по переходящему за границы этого мира. Но она говорит об одиночестве перед лицом трансцендентного» [1, с. 50].

Проблема трансцендентного, как известно, была предложена в средневековой философии, где допускалась возможность не только его познания, но и интуитивного постижения. Термин же впервые встречается у Августина, переведшего как трансценденц платоновский термин *επέκεινα*, означающий потустороннее, существующее за рамками нашей реальности. Этот термин стал обозначать переходящее границу, существующее по ту сторону природы, т. е. сверхъестественное. С этого времени вышеуказанная проблема выхода, устремленности к единству через понятие трансцендентного присутствует не только в философии, но и вообще в европейской интеллектуальной культуре. Например, Лейбниц называл трансцендентным число, выходящее за пределы алгебры.

По-новому, относительно традиционного истолкования, проинтерпретировал проблему трансцендентного Кант. Для его философии, начиная с «Критики чистого разума», характерны понимание трансцендентного как понятия выражающего предмет, находящийся за пределами всякого опыта (см. [5, с. 503]), и, соответственно, не относящийся к сфере теоретического познания, а также запрет на исследовательскую работу с этой категорией. Понятию трансцендентного Кант противопоставил понятие трансцендентального, понимаемого как внеопытное условие всякого возможного опыта. С помощью последнего понятия Кант достаточно убедительно пытался через помещение субъекта в центр конструирования реальности задать целостность бытия.

Согласно Канту, как отмечают исследователи, трансцендентальной иллюзии никак нельзя избежать (см. [6, с. 337–338]).

Эта методологическая установка вызвала резкое отторжение у Бердяева, посчитавшего, что в результате кантовской революции в философии произошла утрата жизненной цели для познающего субъекта. Поэтому он даже охарактеризовал кантианство как «полицейскую философию». «Из священного гнозиса превратилась философия в полицейский распорядок отвлеченной мысли, в охрану, в градоначальство, к которому обращаются за разрешением устроить то или иное в царстве мысли и познания. Гносеология несет чисто полицейскую службу и сама себя сознает полицейской. Но полиция не освобождает, не освобождает и уподобившаяся ей гносеология. Полицейская философия роковым образом разрывает с корнями жизни, как и полицейское государство; полицейская философия неизбежно лишена реализма и превращает бытие в призрак» [3, с. 19–20]. В результате философия теряет свою сакральную и благодатную природу, отрывает познающего субъекта от бытия, становится иллюзионистической и обмирщается. Запрет на проблематику трансцендентного, по мнению Н. А. Бердяева, делает призрачными и реальность, и свободу, и личность.

Та действительность, которая дана в нашем опыте является согласно Бердяеву в значительной степени иллюзорной. По сравнению с беспредельностью и бесконечностью внутреннего мира, раскрывавшегося в человеке, внешний, то есть экстерниоризированный, мир представляется ограниченным. Подобная ограниченность лишает человека основной цели его существования – творческой самореализации. Человек утрачивает возможности онтологизации своей сущности, выхода к богочеловеческому единству.

Согласно Бердяеву, иллюзия конечного совершенства, возникающая благодаря выполнению кантовского запрета разуму выхода за пределы опыта в сферу трансцендентного, не должна и не может элиминировать стремление к бесконечному и вечному. Правда, ради справедливости, следует заметить, что сам Кант постоянно подчеркивал в качестве естественной человеческой склонности это стремление к познанию беспредельного и безусловного. Критикуя кантовский формализм, Бердяев говорит о духовной революционности трансцендентного и в связи с этим пишет, что «всякое достижение формы лишь относительно, форма не может претендовать на окончательность. Всякая реализация здесь есть лишь символ иного, устремленности к вечности и бесконечности» [1, с. 40]. Так как общезначимым определением символа есть некоторое знаковое выражение высшей и абсолютной незнакомой сущности, то под символом здесь понимается выразимость Бога, находящегося за пределами естественного мира. «Содержание иррационально мерцает сквозь выражение и играет роль как бы моста из рационального мира в мир мистический» [7, с. 10]. Но поскольку явление и страсти Христовы продемонстрировали, что сущностно в человеке постоянно присутствует Божественное, а в Боге – человеческое, поэтому человек является двойственным существом, живущим как бы в двух мирах, и мире феноменов, и в мире ноуменов. В связи с данной

установкой Бердяев постулирует возможность прорыва ноуменов в феномены, «мира невидимого – в мир видимый, мира свободы – в мир необходимости, и с этим связано все самое значительное в истории» [4, с. 198]. Эта дуалистическая картина реальности, в которой взаимно противопоставляются два различных ряда начал, отличается от кантовской, поскольку, согласно Бердяеву, эти роды реальности глубинно взаимодействуют через личность.

Отказываясь от ограниченного и отвлеченного рационализма и преодолевая его, мы выходим за рамки замкнутого круга индивидуальных состояний нашего сознания в непосредственно данное нам универсальное бытие. «Я» как точка пересечения двух миров, со всей его ограниченностью и греховностью, обуславливает болезненность нашего восприятия мира и самого процесса познания. В связи с этим Бердяев реабилитирует отвергнутое Кантом понятие интеллектуальной интуиции, если оно рассматривается как познавательная способность человека. Для Бердяева это понятие играет значительную роль в выстраивании единства мира для человека. Через интуицию организуется связь и осуществляется синтез индивидуальной чувственности и индивидуального разума с универсальной чувственностью и универсальным разумом. Благодаря интеллектуально-эмоциональному характеру интуиции за малым и раздельным в мире видится духовная действительность, из которой проливается свет на все в нашей эмпирической реальности. Интуиция есть схождения Бога в нашу реальность и в нас самих. «Непосредственное сознание и знание Бога дано в умственном созерцании, интеллектуальной интуиции, которая качественно различается от всякого другого восприятия вещей» [3, с. 119].

Другим способом, помогающим постигнуть связь миров, является согласно Бердяеву воображение. Оно характеризуется как один из основных творческих путей прорыва в мир иной, как то, что вызывает образ этого трансцендентного мира. Эта способность позволяет избегать уродства «объективного мира» и раскрывает в человеке мир более прекрасный, осуществляет его прорыв в бесконечность. Посредством воображения творческий акт проявляется как трансцендирование, выход за границу имманентной действительности, прорыв свободы через необходимость. К тому же она создает условия для адекватного познания и понимания мира, взятого в его целостности, поскольку «извне, из «не-я», которому ничего бы не соответствовало бы в «я», ничего толком понять и узнать нельзя. Понимание и познание возможно лишь потому, что человек есть микрокосм, что в нем раскрывается универсум и что судьба моего «я» есть вместе с тем и судьба универсума» [1, с. 88]. Данная позиция позволяет рассматривать культуру и повседневность, в частности, как творческое самораскрытие личности вовне, самоутверждение ее через преодоление собственной ограниченности и приобщение к трансцендентному. При этом создается не новая реальность, а культурные продукты, обладающие символическим характером, как уже было показано выше. Творчество культуры и цивилизации не реалистично, а дает личности знаки иного, совершенства в ином

мире, в ином плане бытия и сверхбытия. Учет этой предложенной Бердяевым проекции позволяет адекватнее воспринимать в гуманитарных исследованиях взгляды и мироощущение человека определенной исторической эпохи. Это объясняется также тем, что мировоззрение есть, в конечном счете, выражение в понятиях всей совокупности переживаний, обуславливаемых в свою очередь психической структурой воспринимающего мир субъекта.

Для целостности и единства познания необходимо подразумевать присутствие в нем Тайны (то есть трансцендентного), которая лишь углубляется от познания и уничтожает жгетайны, вызванные незнанием. Следует уходить от пути исключительно имманентного изживания жизни, выходить «за грань всякой имманентной данности жизни, то есть к трансцендентному. Но переживание трансцендентного есть имманентный духовный опыт, трансцендентное не есть авторитет. Отношения трансцендентного и имманентного относительны и парадоксальны» [1, с. 169]. В акте самопознания раскрывается и оформляется само бытие, оно обретает ценность и совершенствуется. Поэтому для Бердяева знание является функцией бытия, а не его отражением или конструированием.

Противопоставление веры и знания, традиционное для европейской философии со времен Канта, приводит по мнению Бердяева к онтологизации знания. Следствием этого является трагичный для сущности человека отказ от единства мира, а иллюзия бесконечности познания, возникающая в отрыве от веры, вызывает «самоуничтожение личности» (см. [8, с. 25–26]). Не стремясь к осуществлению в себе образа Бога, элиминируя из своей жизни веру в более высокий нравственный идеал, человек в итоге утрачивает свой индивидуальный образ. Результатом этого является обезличивание, превращение человека в раба таких форм жизни, которые основаны на принудительном служении личности обществу для удовлетворения своих материальных нужд. Вместо мира творчества, преодолевающего отчуждение и внеположность объектов человеку, возникает мир объективации, искажающий и «закрывающий» дух. Мир объектов характеризуется такой формой самовыражения духа в человеке как несвобода, грех, страдание, зло.

Возникновение массового общества, талантливо проанализированное Бердяевым одновременно с Г. Лебоном и Х. Ортегой-и-Гассетом, приводит собственно к исчезновению истории. Ведь история для Бердяева не есть данная нам эмпирическая действительность, фактальный ряд событий или результат действия экономических абстракций, а опять же есть духовная реальность. История не осмысливается ни в каждом ее отдельном моменте, ни в целенаправленной идеи прогресса. Смысл истории, согласно Бердяеву, заключается в избавлении от объективации и достижении через творчество и свободу единства человека с трансцендентным, в примате личного начала над безлично-универсальными общественными формами во всех их проявлениях. Но история есть постоянное поддержание духовной активности, поскольку само общество через

свои традиции является частью личности. «История опознается через историческую память как некоторую духовную активность, как некоторое определенное духовное отношение к «историческому» в историческом познании, которое оказывается внутренне, духовно преображенным и одухотворенным. Только в процессе одухотворения и преобразования в исторической памяти уясняется внутренняя связь, душа истории» [2, с. 16]. Через выявление и воспроизводство духовных традиций поддерживается историческая устремленность к трансцендентному, потому что они как системное выражение ценностей аккумулируют через подключение к ним смысл.

Введение понятия трансцендентного в центр проблемного пространства своей философии, казалось, давало Бердяеву возможность построения гуманистической концепции. Но, к сожалению, антигносеологизм и выведение философского мировоззрения за пределы научного познания ограничили саму сферу философствования. В результате учение Бердяева, как и многое в русской философской традиции, носит исключительно спекулятивный характер и не дает ответов на запросы современной цивилизации. Poleмическое и критическое отношение Бердяева к кантовской трактовке проблематики трансцендентного не позволяло отвечать на запросы той реальности, в которой мы существуем и которую мы переживаем. Универсалистские абстракции, помещаемые им в центр своего философствования, мировоззренческий эсхатологизм, несмотря на его декларируемое отторжение от всяких форм тоталитаризма, несвободы и насилия, методологически сближается с ними.

Библиографические ссылки

1. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. – М.: Книга, 1991. – 448 с.
2. Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.
3. Бердяев Н. А. Философия свободы / Н. А. Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
4. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря / Н. А. Бердяев. – М.: Республика, 1995. – 375 с.
5. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Сочинения : в 6 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 3. – 799 с.
6. Круглов А. Н. Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии второй половины века / А. Н. Круглов. – М.: Феноменология – герменевтика, 2008. – 440 с.
7. Лотман Ю. М. Символ в системе культуры / Ю. М. Лотман // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 754. Символ в системе культуры. Труды по знаковым системам XXI. – Тарту, 1987. – С. 10–21.
8. Парахонський Б. Виворіт раціональності, або Вітоки європейського безумства / Б. Парахонський // Філософська думка. – 1998. – № 1. – С. 9–30.

Надійшла до редколегії 10.01.11