

8. Пиннок К.Х. Разумные основания для веры // e-reading.co.uk/book.php?book=86159.

9. Тиллих П. Динамика веры // Избранное: Теология культуры. – М., 1995. – С.132 – 215.

10. Тиллих П. Мужество быть // Избранное: Теология культуры. – М., 1995. – С.7 – 131.

11. Тиллих П. Систематическая теология. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – Т.1 – 2.

12. Уайтхед А.Ч. Приключения идей // Уайтхед А.Ч. Избранные работы по философии. – М., 1990. – С.389 – 702.

13. Шевченко С. Специфіка осмислення феномена «нового буття» у філософії П.Тілліха // Філософські діалоги-2011. Людина. Історія. Розум: За матеріалами філософських читань пам'яті І.Бойченка. – К., 2011. – Вип.5.

14. Hartshorne Ch. Tillich's Doctrine of God. // The Theology of Paul Tillich. Edited by Charles W. Kegley and Robert W. Bretall. N.Y.: The Macmillan Company, 1964, pp. 164-197

15. Tillich P. Protestant Era. – Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1948.

16. Tillich P. The New Being. – New York: Charles Scribner's Sons, 1955.

С.В. Климань

**ОНТОЛОГИЯ СВОБОДЫ
В КОНТЕКСТЕ ЛЮБВИ
(Н.А. БЕРДЯЕВ, Ж.-П. САРТР)**

В статье обращено внимание на тему онтологии свободы в контексте проблемы любви. Автор, опираясь на работы философов экзистенциального направления, показывает сложность, неоднозначность понимания свободы в любовном дискурсе.

IV. Історія філософії

се, что тесно соединяется с амбивалентностью, парадоксальностью как самой любви, её природы, так и личности, с нею связанной.

Ключевые слова: *любовь, свобода, личность, бытие-для-себя, дар, проект, онтология.*

В статті привертається увага до теми онтології свободи у контексті проблеми любові. Автор, спираючись на роботи філософів екзистенціального спрямування, показує складність, неоднозначність розуміння свободи у дискурсі щодо любові, що тісно поєднується з амбивалентністю, парадоксальністю як самої любові, її природи, так і особи, яка з нею є пов'язаною.

Ключові слова: *любов, свобода, особистість, буття-для-себе, дар, проект, онтологія.*

S.V. Kliman. *Ontology of freedom in the context of love (N.A. Berdyaev, Jean-Paul Sartre)*

This article drew attention to the subject of freedom of ontology in the context of love. The author based on the works of philosophers existential direction, tries to show the complexity, ambiguity in understanding freedom loving discourse that is closely connected with the ambivalence paradoxically the very nature of love and personality associated with it.

Key words: *love, freedom, person, being-for-itself, gift, project, ontology.*

Введение. В современной философии межличностные взаимоотношения, а также отношение к ценностным «началам» духовного бытия человека (к примеру, таким, как семья, родина, личность, Другой), традиционно обозначаемые понятием «любовь», рассматриваются в самых разных аспектах. Так, любовь предстаёт как духовно-практическое чувство, нравственная ценность и одна из основных этических категорий, как проблема семейных отношений и личностного бытия, соответственно – как тема не только философско- антропологического, этического, историко-философского, но и религиозного, психологического и даже социально-философского дискурса [1].

В контексте темы любви как метафизической проблемы рассматриваются вопросы сущностной природы человека, пола, гендерных исследований, психологии личности и т.д. О новых, многообразных аспектах феномена любви говорит современное искусство. Однако, несмотря на то, что любовь становилась предметом философских размышлений у таких авторитетнейших мыслителей XX века как Ж. Батай, Н. Бердяев, С. Булгаков, А. Камю, Л. Карсавин,

Ю. Кристева, В. Розанов, Э. Фромм и др., тем не менее, тема любви как философской проблемы далеко не исчерпана. В этой связи ставится *задача* – раскрыть онтологию свободы в контексте проблемы любви, исследуя постановки вопросов у философов экзистенциального направления, Н. Бердяева, Ж.П. Сартра.

Прежде всего, отметим, что с началом XX века в культуре (философии, литературе) активно переосмыслялся и преодолевался ещё достаточно сильный в тот период эстетизм, гуманизм романтического мировоззрения, утвердившего идею совпадения жизни с представлениями об идеальных ценностях, что позволяло их отождествлять с жизненной реальностью, уравнивать, образно говоря, «мечты» и «прозу» человеческих взаимоотношений. То есть, искусством, культурой созданное «прекрасное» подменяло собой жизнь. В противовес этому рождающееся ещё в XIX веке экзистенциальное мировоззрение (С. Кьеркегор, Ф. Достоевский) попыталось представить человека, снявшего со своих глаз пелену романтизма и осознающего себя «расколотым» собственными мечтами, страстями, иллюзорными надеждами. Очень точно ставит эту проблему Н.А. Бердяев, анализируя тему любви в творчестве Ф.М. Достоевского. Так, философ пишет: «Любовь у Достоевского исключительно дионисична. Путь человека у Достоевского есть путь страдания. Любовь у него – вулканическое извержение, динамитные взрывы страстной природы человека. Эта любовь не знает закона и не знает формы. В ней выявляется глубина человеческой природы» [2, с. 273-274]. То есть, становление экзистенциализма как философского направления связано, в частности, с попыткой мыслить о человеке, прежде всего понимающем то обстоятельство своего бытия, что «нормы» абсолютных – счастья, веры, любви являются недостижимыми. Отсюда, человеческая жизнь – трагична, но не безнадежна.

Таким образом, постепенно в культурном самосознании современной эпохи рождается особое мировоззрение – философия преодоления отчаяния, несвободы, философия сопротивления нелюбви, обману, непониманию, всем тем опасным «играм» в человеческих

взаимоотношениях, которые, впрочем, только и позволяют в личных ситуациях, взаимоотношениях с Другими прозреть смысловые основания личностного бытия и, тем самым, выстроить свою жизнь с любовью и в любви. Если же говорить собственно об онтологических концепциях свободы, созданных экзистенциально мыслящими философами Н.А. Бердяевым и Ж.-П. Сартром, то среди многих публикаций в аспекте заявленной темы важно, на наш взгляд, принять во внимание исследования Р. Апресяна, Т. Кононенко, Л. Шадриной; обратиться к работе С. Пила «Любовь и зависимость», в которой рассматривается психологический аспект проблемы [3], а также к труду М. Бубера «Я и Ты» [4]. Данные исследования и публикации, безусловно, касаются многих аспектов сложнейшей проблемы связи онтологии свободы с феноменом любви, о чём ещё будет идти речь, но не раскрывают данную тему целюно – попытаемся сделать это в данном исследовании.

Основная часть. В философском дискурсе любви тема свободы всегда занимала особое место. Свобода, как и любовь, в чём-то парадоксальна по своей природе, отсюда многие мыслители ещё со времён античности, работая в этом направлении, стремились дать свои концептуально-философские ответы. Однако, как нам представляется, особого внимания заслуживают идеи, касающиеся онтологии свободы в контексте любви. Среди философов, таким образом разрабатывающих проблему любви, прежде всего следует назвать Н.А. Бердяева и Ж.-П. Сартра – двух «певцов свободы», двух ярких, оригинальных мыслителей, очень близких идейно, но и столь же непохожих. Сартр и Бердяев, на наш взгляд, задели наиболее важный онтологический «нерв», весьма своеобразно пытались решить вопрос о свободе в дискурсе любви. При этом отметим, что указанное «единство» дискурса любви подмечено ещё было Достоевским, который «... много раз подходил к ... теме – отрицанию Бога во имя социального эвдемонизма, во имя человеколюбия, во имя счастья людей в этой краткой земной жизни. И всякий раз являлось у него сознание необходимости *соединения любви со свободой*» (курсив – С.К.) [2, с. 283]. Философские исследования любви

в контексте онтологически интерпретируемой проблемы свободы Н.А. Бердяева, Ж.-П. Сартра, других экзистенциальных философов в определённом смысле продолжают линию философствования, наметенную Ф.М. Достоевским, делая такого рода дискурс любви актуальным и ныне интересным.

Отметим, что античным мыслителям любовь представлялась безличной космической творящей силой, сущность которой лежит за пределами этого мира. Для А. Шопенгауэра любовь – иллюзия, внушаемая мировой волей. Знаменитый психоаналитик З. Фрейд связывал любовь с либидо, возникающим за пределами человеческого сознания. Видение феномена любви философами-экзистенциалистами явно противоречит указанным (и в ту эпоху весьма популярным) подходам. Так, для Ж.-П. Сартра любовь – результат проявления активной воли самого человека. Сартровская позиция весьма оригинальна (для своего времени) и вносит новый аспект в философский дискурс любви. Французский мыслитель (как, впрочем, и Н.А. Бердяев) провозглашает особую ценность свободы в человеческом бытии. Экзистенциально-философская «формула» свободы звучит следующим образом: «человек осуждён быть свободным» [5, с. 327]. Без свободы невозможно выстраивать отношения, основанные на любви: «Любовь мужчины и женщины, любовь человека к человеку становится безбожной любовью, когда теряется духовная свобода, когда исчезает лик, когда нет в ней бессмертия и вечности» [2, с. 283].

Таким образом, любовь предполагает свободу как важнейшее экзистенциальное основание для роста личности. Лишение человека его свободы – это лишение «проекта самого себя», возможности раскрытия своей личности [5, с. 323]. В работе «Любовные поражения» Ж.-П. Сартр обращает внимание на то, что человек может оказаться в ситуации потери своей трансцендентной ценности (в результате постоянного бегства от «своей фактичности»), уподобляясь садисту в стремлении «возвысить» своё воплощение для себя через «присвоение» воплощения другого [6, с. 78]. По мысли Сартра, «...садизм есть одновременно отказ воплощаться, бег-

ство от всякой фактичности и вместе с тем стремление овладеть фактичностью Другого. Но так как он не может и не хочет реализовать воплощение другого собственным воплощением, так как в силу самого этого факта он не имеет другого средства, кроме обращения Другого в объект-орудие, он стремится использовать тело Другого в качестве орудия, чтобы реализовать в Другом воплощенное существование. Садизм есть стремление воплотить Другого посредством насилия, и это воплощение “силой” должно быть уже присвоением и использованием Другого» [6, с. 77]. Сартровский садист, в некотором смысле, – это человек-симулякр, отказавшийся от ценности собственной трансцендентности, от свободы воплощения личного «проекта». Поэтому его стремление по отвоеванию «бытия-для-себя» носит гипертрофированно-перверсивный, суррогатный характер. Желая восстановить и постигнуть себя вновь как «синтетическую целостность», он прибегает к насилию и краже свободы другого. Причём философ подчёркивает механический аспект действий садиста, направленных на порабощение свободы другого: «... он располагает своими инструментами; как техник, испытывает их один за другим; как слесарь, пробует различные ключи к замку; он наслаждается этой противоречивой и двусмысленной ситуацией; с одной стороны, он становится тем, кто терпеливо располагает внутри универсального детерминизма средства в виду цели, которая будет достигнута автоматически; как ключ, автоматически откроет замок, когда слесарь найдёт “подходящий ключ”; с другой стороны, эта определенная цель может быть реализована только свободным и полным согласием Другого» [6, с. 85]. Садизм неслучайно связан с человеческой сексуальностью, так как «сексуальное отношение, – считает французский мыслитель, – является первоначальным отношением к Другому» [6, с. 89]. Формируя сознание жертвы, сознание мазохиста (феномен которого, по Сартру, заключается в том, что индивид «сознательно себя отдаёт во власть сознания другого, который превращает его в вещь в чистом виде»; при этом индивид, теряющий сознание своей трансцендентной ценности, достоинства, сам себя осознаёт как вещь), садист стремится похитить не просто

тело, а именно свободу как воплощение трансцендентности другого, в теле которого она особым образом воплощена [6, с. 130].

Как видим, по мысли Ж.-П. Сартра, с каждым новым «предприятием» поработителя явней обнаруживается крах самого садизма, теряющего свою силу перед Другим, осознающим собственную свободу: садист открывает свою ошибку, когда «жертва смотрит на него, то есть когда он испытывает абсолютное отчуждение своего бытия в свободе другого; он осознает тогда не только то, что он не восстановил свое “внешнее-бытие”, но ещё то, что деятельность, посредством которой он стремился его восстановить, сама трансцендирована и затвердела в садизме как внешний вид и свойство с его вереницей мертвых-возможностей и что эта трансформация имеет место через и для Другого, которого он хотел поработить» [6, с. 88]. Таким образом, зияющее отчуждение собственного бытия, бегство от своей фактичности, формирующие сознание садиста, неизбежно его направляют к тотальному поражению. Эту же, по сути, мысль тонко улавливает и подчёркивает Стентон Пил, рассматривая проблему любовной аддиктивности (addiction). Он указывает на то, что любовь невозможна, если мы тянемся к Другому не от силы, а от слабости, от недостатка личной целостности. Современный исследователь резюмирует: «ключ к неаддиктивности» – зрелость, позволяющая “восстановить собственный дух”» [3, с. 146].

Таким образом, рассуждения Ж.-П. Сартра о феномене садизма-мазохизма имеют безусловную ценность для анализа феномена любви в контексте диалектики свободы и несвободы. Однако не менее интересны, причём в связи с поставленной проблемой онтологии свободы в контексте любви, мысли философа о любви, высказанные в аспекте её понимания как «конфликтной игры», «зеркальных отражений» и т.д. Как яркий представитель атеистического экзистенциализма Сартр исходит из того, что человек должен сам проектировать свою жизнь, активно создавая «свой облик». По мысли философа, «вне этого облика ничего нет: человек становится таким, каков его проект бытия» [5, с. 333]. Следовательно, любовь, по Сартру, это лишь «предприятие», в котором Другой оказывает

ся частью осуществляющегося проекта. Но в отличие от садиста, любящий не желает обладать лишь «автоматом страсти», с которым он был бы одинок. Сартровский любящий стремится к другому: он желает пленить, очаровать другого в его свободе, чтобы любимый был сам привязан к своему «соблазнителю» [7, с. 218].

Философ пишет: «Любимый не склонен желать для себя влюбленности. Любящий должен поэтому соблазнять любимого; и его любовь неотличима от этого предприятия соблазнения» [там же]. Такая любовь, по мысли философа, связана с тем, что человек желает при посредстве другого добиться признания реальности и ценности своего бытия: сохраняя другую субъективность, соблазнитель всё же стремится «ассимилировать» её [7, с. 218]. Более того, соблазнение имеет целью вызвать в Другом сознание его неполноты перед лицом соблазнительного объекта: «Соблазняя, я намерен выступить в качестве полноты бытия и заставить признать себя таковым», – подчёркивает мыслитель [там же].

В связи с этим, любовь представляется Ж.-П. Сартру «обманной», «конфликтной» – проективным «предприятием» по отвоеванию моего бытия у другого посредством овладения его свободой. «Получается, – отмечает философ, – что любовь как фундаментальный модус бытия-для-другого носит в своём бытии-для-других зародыш своего разрушения... она по своему существу есть обман и система бесконечных отсылок, потому что любить – значит хотеть, чтобы меня любили, то есть хотеть, чтобы другой хотел, чтобы я его любил» [7, с. 225]. Надо сказать, что в своём утверждении о разрушительности земной человеческой любви Сартр не так уж и далёк от истины. По мнению Л.Н. Шадринной, философ верно усматривает в свободе силу, противоборствующую любви [8]. Однако антитеистическая, богоборческая ориентация его философии в целом и связанная с ней антисубстанциалистская, имперсоналистская антропология Ж.-П. Сартра, исключающая возможность подлинной коммуникации между людьми, не позволяют ему увидеть в любви момент нахождения себя, своей собственной стихии бытия в Другом. Отказываясь от духовного начала бытия, Сартр закрывает для

себя саму возможность осмыслить любовь не только и не просто как актуальное и самопротиворечивое отношение Я-Ты, а как вид духовной трансценденции, выводящей человека за пределы его субъективного бытия и дающей ему опыт свободы субстанциональной. Сартр отказывается признать за любовью «сущностное моральное отношение» [8, с. 52].

Таким образом, свобода, по Ж.-П. Сартру, скорее, «демонична», а человек в своём стремлении «бытия-для-себя» обнаруживает неполноту, неудовлетворённость, нетождественность самому себе, что определяет понимание любви как конфликтной игры.

Совсем в другом ключе звучат мысли экзистенциального персоналиста Н.А. Бердяева. Философ убеждён: настоящая любовь – «редкий цветок». Она не принадлежит этому миру [9, с. 267]. В этом смысле, живая любовь всегда нелегальна, свободна, всегда за пределами обыденности: «Легальная любовь есть любовь умершая» [9, с. 268]. В отличие от Сартра, Бердяев обращает внимание на духовное основание любви. Будучи цветком горнего мира, любовь позволяет личности расти, совершенствоваться, стремиться к идеальному бытию. Любые попытки «приземлить», подчинить, социализировать, легализовать любовь ведут к её угасанию, потере любви: любовь невозможно ментально программировать. Она подобна дару: её можно лишь взрастить, привлечь духовной полнотой личности. Можно сказать, что любовь и личность в каком-то смысле представляют единое целое, поэтому в социализации личности Бердяев усматривает покушение на свободу. Любовь раскрывается в личности, но её эросное раскрытие невозможно без свободы, так как любовь вся заключена в свободе: «Любовь лична, индивидуальна, направлена на единственное, неповторимое, незаменимое лицо» [9, с. 267]. Мыслитель настаивает на том, что общество никоим образом не должно вмешиваться в эротическую жизнь личности. Любовь, как и личность, немислима вне свободы: «Я всегда защищал свободу любви, и защищал страстно, с негодованием против тех, которые отрицали эту свободу. Я ненавидел морализм и законничество в этой области, не выносил проповеди добродетелей. Но иног-

да мне казалось, что я любил не столько любовь, сколько свободу» [9, с. 268].

Как видим, Н.А. Бердяев, как и Ж.-П. Сартр, также говорит о противоречивости, сложности природы любви, которая создаёт «неисчислимы́е конфликты», порождает «человеческие драмы» [9, с. 267]. Однако, конфликтность бердяевской интерпретации феномена любви иная. С одной стороны, конфликтность в любви связана с половой различимостью (без пола её нет, а «пол принадлежит жизни рода»). Отсюда, половое влечение, по мысли Бердяева, порабощает человека. Преодолевая пол, любовь вносит другое начало в «своё», «искупает его». С другой же стороны, любовь имеет надприродное происхождение, в чём так же заключается амбивалентность, парадоксальность любви: она – «из иного мира»; в этом смысле любовь принадлежит духовной жизни личности [см.: 9, с. 267]. Идеальная любовь, по мысли философа, несоединима с жизнью рода, она вся является победой личности над безликой родовой стихией: «В сильной эмоции любви есть глубина бесконечности» [9, с. 271-272]. Иначе говоря, Бердяев говорит о той «глубине» любви («Настоящая любовь есть утверждение вечности» [2, с. 284]), к которой очень близко подходит и Сартр. Как представляется, именно персонализм философии Н.А. Бердяева детерминирует понимание им любви как явления несоциального порядка, интерпретировать любовь как гостью в природном мире, хотя без неё невозможна жизнь ни личностная, ни социально объективированная, отсюда: «Любовь есть прорыв в объективированном природном и социальном порядке. В ней есть проникновение в красоту лица другого, видение лица в Боге, победа над уродством, торжествующим в падшем мире. Но любовь не обладает способностью к развитию в этом мире» [9, с. 272]. Являясь даром духовного измерения, любовь не может полностью раскрыть себя в этом мире. Объективированный мир противоположен сущности любви. Именно поэтому, согласно Н.А. Бердяеву, любовь может быть трагичной: она «не знает исполненных надежд» [9, с. 273]. Любопытно, что экзистенциальный философ М. Бубер в работе «Я и Ты» как бы вторит словам Бердяева, обращая внимание на то, что любовь не принадлежит человеку,

но она может приходиться к нему: «Чувства живут в человеке, человек же существует в своей любви. Это не метафора, а реальность: любовь не принадлежит Я таким образом, чтобы Ты был лишь её “содержанием”, её объектом: она между Я и Ты» [4, с. 33]. Поэтому любовь невозможно подчинить, программировать, выкупить, но к ней можно прийти через свободное служение, понимая любовь как вышний дар.

Выводы. Таким образом, проведенное исследование позволяет утверждать, что грань между подлинной свободой и ложным ощущением свободы в любви очень тонка и её адекватная оценка во многом зависит от степени зрелости самой личности. Что же касается концептуального понимания феномена любви в связи с онтологией свободы, то в философии Ж.-П. Сартра обращается внимание прежде всего на вопрос волеия к любви. Сартровский экзистенциальный дискурс носит больше проективно-прагматический характер. Согласно же Н.А. Бердяеву, любовь в своём чистом проявлении не принадлежит ни природному, ни социальному миру, являясь свободным даром человеку свыше.

Ссылки:

1. Жулай В. І. Любов як соціальна цінність особистості в суспільних відносинах. – Автореферат дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / В. І. Жулай; Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2004. – 20 с.

2. Бердяев Н.А. Любовь у Достоевского / Н.А. Бердяев // Русский Эрос, или Философия любви в России. – М.: Прогресс, 1991. – 444 с. – С. 273-283.

3. Пил С., Бродски А. Любовь и зависимость / С. Пил, А. Бродски. – М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2005. – 384 с.

4. Бубер М. Я и Ты / М. Бубер // Бубер М. Два образа веры. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 1999. – С. 24-121.

5. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов [сост. и общ. ред. А.А. Яковлева]. – М.: Политиздат, 1989. – 398 с. – С. 319-344.

6. *Сартр Ж.-П., Бовуар С.* Аллюзия любви / Ж.-П. Сартр, С. де Бовуар. – М.: Алгоритм, 2007. – 240 с.

7. *Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм / Ж.-П. Сартр // Проблема человека в западной философии: переводы [сост. и послесловие П.С. Гуревича]. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с. – С. 207-228.

8. *Шадрина Л.Н.* Критический очерк философии любви: XX век / Л.Н. Шадрина // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 7. Философия. – 2009. – № 2.10. – С. 47-54.

9. *Бердяев Н.А.* Размышления об Эросе / Н.А. Бердяев // Русский Эрос, или Философия любви в России. – М.: Прогресс, 1991. – 444 с. – С. 266-273.

И.С. Стокалич

СОЦИАЛЬНЫЕ ДОКТРИНЫ: АНАЛИЗ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Историко-философское познание имеет актуальное значение, так как позволяет понять становление популярных и ныне доктрин, таких как либерализм, социал-демократизм, консерватизм и других. На основе анализа социально-философских учений Н. Бердяева, И. Ильина, С. Франка и других представителей школы «религиозно-философского ренессанса» доказывается значимость в социально-политическом устройстве обществ идей персонализма, религиозной духовности, философии соборности, «коммунарности» (Бердяев).

Ключевые слова: доктрины, идеологии, консерватизм, либерально-демократическое направление, религиозная философия, Серебряный век.

Историко-філософське пізнання має актуальне значення, оскільки дозволяє зрозуміти становлення популярних і нині доктрин, таких як лібералізм, соціал-демократизм, консерватизм та інших. На основі аналізу соціально-філософських вчень М. Бердяєва, І. Ільїна, С. Франка та інших представників школи «релігійно-фі-