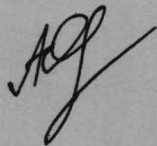


0-760370

На правах рукописи



ОВСЯННИКОВ Андрей Владимирович

**ПРОБЛЕМА БЫТИЙНЫХ ОСНОВАНИЙ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО Я
В РЕЛИГИОЗНОМ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ
Н. БЕРДЯЕВА И Л. ШЕСТОВА**

09.00.13 – религиоведение, философская антропология,
философия культуры

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание учёной степени
кандидата философских наук

Белгород – 2006

Работа выполнена на кафедре философии и культурологии
ГОУ ВПО «Орловский государственный университет»

Научный руководитель:

доктор философских наук, профессор **Пахарь Людмила Ивановна**

Официальные оппоненты:

доктор философских наук, профессор **Невлева Инна Михайловна**
кандидат философских наук, доцент **Страхов Александр Михайлович**

Ведущая организация:

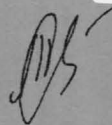
Орловский государственный аграрный университет

Защита состоится 23 декабря 2006 года в 12.00 на заседании диссертационного совета Д 212.015.05 по защите диссертаций на соискание учёной степени доктора философских наук при Белгородском государственном университете (308600, г. Белгород, ул. Преображенская, 78, социально-теологический факультет).

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Белгородского государственного университета (308015, г. Белгород, ул. Победы, 85).

Автореферат разослан « » ноября 2006 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета,
доктор философских наук



НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА КГУ



0000246081

С.М. Климова

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность исследования. Мировоззренческий кризис, переживаемый современной цивилизацией, очевиден. Научно-техническая революция принесла глобальность и невиданную интенсивность коммуникации. Однако на деле она усугубила отчуждённость человека от человека, заменив реальный межличностный диалог на электронный квазидиалог, лишь имитирующий сближение. Высочайших темпов достигла трансформация социальных отношений, происходит переоценка традиционных ценностей, которые ещё недавно казались незыблемыми. Привычным для человеческого Я становится ощущение потерянности, случайности своего бытия в этом изменчивом мире.

Сегодня человек как никогда нуждается в определении сущности своего бытия, в соотношении внешнего и внутреннего, привнесённого и «своего», в выборе между «иметь» и «быть». В этом самоопределении его подстерегают две крайности. В первую очередь, это эгоцентризм, индивидуализм, гностическое отторжение бытия, лежащего за пределами собственного Я, замыкание на себе. Впадая в другую крайность, индивид рискует раствориться без остатка в Другом, потеряв своё Я.

На наш взгляд, большую роль в обретении мировоззренческой определённости призвана сыграть онтологизация исследований человеческой субъективности. Следует уйти от неоправданного гносеологизма, сведения внутреннего мира субъекта к познавательной функции, к исследованию бытийности человеческого Я, к построению мета-антропологии.

Степень разработанности проблемы. Определённый интерес представляют обобщающие работы эмигрантских историков русской философии, таких как В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский и Б.В. Яковенко. Здесь Н. Бердяев и Л. Шестов не рассматриваются как представители единого философского направления, в нашем случае – как экзистенциалисты.

Для советской исследовательской литературы характерно крайне критичное отношение к творчеству Н. Бердяева и Л. Шестова. Тем не менее в исследованиях указанного периода содержится немало ценных наблюдений и выводов. Именно в советской литературе Н. Бердяев и Л. Шестов начинают рассматриваться как представители *русской ветви европейского экзистенциализма*. Прежде всего, следует назвать работы таких авторов И.Ф. Балакина, А.И. Новиков, В.Е. Доля, В.Ф. Асмус, В.А. Кувакин и др.

Политические перемены второй половины 80-х годов существенно изменили тональность высказываний относительно культуры Серебряного века и её философского измерения. Н. Бердяев и Л. Шестов воспринимаются теперь как вернувшиеся из небытия классики. В работах А.А. Ерми-

чева, О.Д. Волкогоновой Е.Н. Некрасовой, С.С. Неретиной, В.А. Котельникова, В.А. Кувакина, С.И. Шитова, В.Л. Курабцева, Л.М. Моревой, В.Н. Поруса, Р.А. Гальцевой, П.П. Гайдено философия Бердяева и Шестова трактуется как экзистенциальная онтология.

Среди диссертационных исследований мы особо выделяем работы Х.Х. Аскара, Е.А. Вологина, В.В. Луценко, И.В. Желтиковой, Н.В. Плетнёвой, Н.К. Батовой, В.Л. Курабцева, И.А. Декун, Т.Н. Захаровой, С.Н. Мизякиной и Д.В. Сухушева.

Из множества работ, в которых представлен анализ различных аспектов творчества Н. Бердяева и Л. Шестова, нет ни одной, посвященной исследованию вопроса о бытийных основаниях человеческого Я в религиозном экзистенциализме Н. Бердяева и Л. Шестова.

Исходя из вышесказанного, **объектом** диссертационного исследования является *религиозный экзистенциализм Н. Бердяева и Л. Шестова*.

Предмет нашего исследования – *бытийные основания человеческого Я в религиозном экзистенциализме Н. Бердяева и Л. Шестова*.

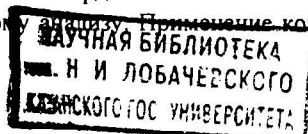
Цель диссертационного исследования: *выявить специфику решения проблемы бытийных оснований человеческого Я в религиозном экзистенциализме Н. Бердяева и Л. Шестова*.

Реализация поставленной цели обусловила постановку и решение конкретных задач:

- идентифицировать проблему бытийных оснований человеческого Я и определить основные параметры исследования;
- определить своеобразие подходов к проблеме бытийных оснований человеческого Я в рамках православной и гностической парадигм, которые рассматриваются в качестве компаративистских оппонентов религиозного экзистенциализма Н. Бердяева и Л. Шестова;
- проанализировать позиции Н. Бердяева и Л. Шестова в вопросе о бытийных основаниях человеческого Я, выявив черты общего и особенного.

Теоретико-методологические основы исследования. Ведущая роль принадлежит принципам историзма и системности. Следование данным принципам означает рассмотрение учений Н. Бердяева и Л. Шестова в широком религиозно-философском контексте.

Методологическим основанием данного исследования служит диалектика общего, особенного и единичного. Особая роль отведена методам анализа и синтеза. Это реализуется в синтезировании взглядов и идей, которые могут быть отнесены к проблемной области бытийных оснований человеческого Я. Философские тексты Н. Бердяева и Л. Шестова подвергаются структурному и сравнительному анализу. Применение компарати-



вистского подхода позволяет осуществить сравнительный анализ не только в рамках одной парадигмы, но и соотнести русский религиозный экзистенциализм с православной и гностической парадигмами.

Научная новизна диссертационного исследования состоит в том, что в нём:

- идентифицирована проблема бытийных оснований человеческого Я и определены основные параметры исследования: через призму отношений Я и Другого, через отношение Я к Абсолютному Бытию, через призму бытийных границ человеческого Я;

- выявлена специфика решения проблемы бытийных оснований человеческого Я в рамках православной и гностической парадигм, которые рассматриваются как компаративистские оппоненты религиозного экзистенциализма Н. Бердяева и Л. Шестова;

- проанализированы позиции Н. Бердяева и Л. Шестова в вопросе о бытийных основаниях человеческого Я и выявлены черты общего и особенного.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Человеческое Я рассматривается как особая реальность, которую субъект непосредственно имеет в себе в качестве своей собственной внутренней жизни. В качестве его важнейших характеристик рассмотрены *центроположенность* как восприятие субъектом самого себя в качестве самодовлеющей, первичной реальности; *интенциональность* как самонаправленность на внешнее по отношению к себе; *трансцендентность* как соучастие в бытии за пределами самого себя, а также *погружённость в ситуацию*. В качестве базовых параметров исследования указанной проблемы рассмотрены *соотношение Я и Другого*, *соотношение Я и Абсолютного Бытия*, определение *бытийных границ человеческого Я*.

2. Православная парадигма рассматривает человеческое Я как реальность, принципиально открытую к трансформации своих важнейших бытийных параметров. При этом высший горизонт его бытия связывается с Богом, что, в свою очередь, определяет специфику православного праксиса, его приверженность идеям синергии, кенозиса и кафоличности. Для гностической парадигмы, напротив, характерны признание изначальной бытийной иерархии человеческих Я, абсолютизация своеволия применительно к немногим «избранным» Я, апология тотального и непримиримого конфликта между Я и средой, отрицание интерсубъективности.

3. Учения Н. Бердяева и Л. Шестова о бытийных основаниях человеческого Я представляют собой парадоксальный симбиоз православных и гностических установок. Оба рассматривают человеческое Я как первичную реальность, настаивая на качественном различии Я и среды и на конфликтном характере отношений между ними. В их понимании Я иррацио-

нально, волонтактивно, аномично. Для них Бог – персонификация ещё-неставшего, абсолютной свободы. По-разному они оценивают степень конфликтности Я и среды, по-разному трактуется религиозная трансценденция Я. У Н. Бердяева Бог взаимодействует с человеком, хотя его понимание этого взаимодействия далеко от ортодоксальной версии учения о Благодати. Для Л. Шестова само бытие Бога не определено. Если для Бердяева пограничная ситуация является основанием для солидарности с Другим, шестовскому Я Другой абсолютно чужд как таковой, в том числе и в трагических обстоятельствах. В отличие от Л. Шестова Н. Бердяев связывает темпоральный опыт с ожиданием трансформации, а не аннигиляции неподлинного бытия.

Теоретическая и научно-практическая значимость исследования. Результаты и выводы диссертации могут быть использованы в дальнейшей научно-исследовательской работе. Весьма перспективным представляется использование намеченной нами аналитической модели при соотношении философии Н. Бердяева и Л. Шестова с идейными построениями других мыслителей Серебряного века и «религиозно-философского ренессанса», а также при сопоставлении русской и западноевропейской версий экзистенциальной философии.

Идеи и результаты работы имеют и практическое значение. Её материалы могут быть использованы в учебно-методической работе, при чтении лекций по общим проблемам философии и истории русской философской мысли. Выводы диссертации могут найти применение в практике философских и методологических семинаров, посвящённых мировоззренческим вопросам современного российского общества.

Апробация работы. Основные положения диссертации сообщались на научно-практических конференциях: «Проблемы и перспективы развития гуманитарного образования в эпоху социальных реформ» (Орёл, 2001 г.), «Проблемы подготовки специалистов социально-культурной сферы в условиях реформирования профессионального образования в России» (Орёл, 2002 г.), на научно-практических конференциях «Славянские чтения» (Орёл, 2002, 2004, 2006 гг.)

Диссертационная работа обсуждалась на кафедре философии Белгородского государственного университета и на кафедре философии и культурологии Орловского государственного университета и рекомендована ими к защите.

По теме диссертации опубликовано 7 научных работ (в том числе 1 статья в журнале, рекомендованном решением Президиума ВАК).

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, трёх глав, включающих десять параграфов, заключения и библиографии.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **введении** раскрывается актуальность темы диссертации, характеризуется степень её научной разработанности, определяются цель и задачи исследования, формулируются новизна, результаты и положения, выносимые на защиту.

Первая глава – **«Смысловое поле проблемы бытийных оснований человеческого Я»** – посвящена обоснованию возможности обращения к интересующей нас проблематике. В нашем случае определение смыслового поля предполагает идентификацию проблемы бытийных оснований человеческого Я как отправной точки исследования, а также выявление способов решения данной проблемы, которые характерны для компаративистских оппонентов русского экзистенциализма – православной и гностической парадигм.

В первом параграфе – **«Идентификация проблемы бытийных оснований человеческого Я»** – рассматриваются важнейшие бытийные характеристики человеческого Я и задаются параметры анализа интересующей нас проблемы.

При идентификации базового понятия нашей работы мы опирались на богатый опыт изучения бытийных оснований человеческой субъективности, накопленный античной, западноевропейской и русской философской мыслью. Но особое внимание мы уделили творчеству представителей западноевропейской ветви экзистенциальной философии: С. Кьеркегора, М. Хайдеггера, К. Ясперса, Г. Марселя, Ж.П. Сартра, А. Камю. Этот акцент представляется оправданным в силу типологической близости экзистенциальных построений Н. Бердяева и Л. Шестова концепциям указанных мыслителей. Именно бытие человеческого Я является отправной точкой их философствования, поэтому использованные ими аналитические схемы представляются нам наиболее адекватными для анализа позиций русских религиозных экзистенциалистов. Большое значение имело знакомство с выводами немецкого философа-экзистенциалиста и исследователя экзистенциальной философии О.Ф. Больнова. При определении критериев анализа весьма продуктивным было обращение к работам С.Л. Франка, Н.О. Лосского и М.М. Бахтина. Мы также учитывали выводы ряда современных российских исследователей: А.Н. Книгина, А.П. Козырева, В.А. Кувакина, В.А. Лекторского, В.Л. Лехциера, Е.А. Торчинова, С.С. Хоружего, И.М. Невлево, С.М. Климовой.

Под человеческим Я мы понимаем особую реальность, которую субъект непосредственно имеет в себе в качестве своей собственной внутренней жизни. Эта реальность не-предстоит ему в роли объекта, являясь, по выражению С.Л. Франка, «непосредственным бытием-для-себя». Важнейшей сущностной характеристикой Я является *центроположенность*, при-

знание им своей единственной причастности к бытию, восприятие субъектом самого себя в качестве самодовлеющей, первичной реальности («*забота*» – по М. Хайдеггеру, «*не-алиби в бытии*» – по М.М. Бахтину).

Фундаментальными характеристиками Я являются *интенциональность*, понимаемая как самонаправленность на внешнее по отношению к себе, а также *трансцендентность* как «соучастие в бытии за пределами самого себя» (С.Л. Франк). Итогом трансценденции является самоопределение собственного бытия как «бытия-в-мире», *погруженности в ситуацию*, в совокупность определённых жизненных обстоятельств, в которых Я обнаруживает себя, но которые оно само не имеет возможности выбирать. Бытийные границы человеческого Я в западноевропейском экзистенциализме традиционно связываются с темпоральностью и так называемой «пограничной ситуацией».

Пребывание человеческого Я в ситуации есть обнаружение «соприсутствия других», по выражению М. Хайдеггера. Проблема Другого, его бытийного статуса и его соотношения с Я (*интерсубъективность*) задаёт один из тематических блоков нашего исследования. Солидаризируясь с С. Кьеркгором, Г. Марселем, К. Ясперсом, С.Л. Франком и Н.О. Лосским, мы предлагаем рассматривать проблему бытийных оснований человеческого Я также через призму его *соотношения с Абсолютным Бытием, Богом*.

Указанные характеристики Я задают аналитическую модель нашего исследования. Таким образом, проблема бытийных оснований человеческого Я рассматривается нами со следующих позиций: через призму отношений Я и Другого; через отношение Я к Абсолютному Бытию; через определение бытийных границ человеческого Я.

Во втором параграфе – «*Проблема бытийных оснований человеческого Я в православной парадигме*» – определяется локализация данной проблемы в православной традиции, а также выявляются характерные для неё способы решения данной проблемы.

В православной парадигме человеческое Я рассматривается в качестве *становящейся* реальности, бытия-действия. Это воля-к, бытие, принципиально открытое к трансформации своих важнейших параметров. При этом онтологический волюнтаризм здесь уравнивается идеей *упорядоченного*, законосообразного бытия, поэтому он не выливается в проповедь безудержной свободы и хаоса. Высший бытийный горизонт человеческого Я связывается с Богом, а его бытийный статус может быть идентифицирован как «*стяжание Царства Божия*», как *воля-к-обожению*. В этом случае Бог становится внутренним двигателем человеческого действия, его главной целью. В этом смысле воля-к-обожению означает несовместимость Бога ни с какой иной привязанностью. Бог понимается здесь

как Абсолютная Полнота Бытия, «целокупность бытийственности» (Иоанн Дамаскин), сообщающая бытийственность каждой твари.

Воля-к-обожению определяет специфику православного праксиса, который опирается на идеи *синергии*, *кенозиса* и *кафоличности*. Синергия предполагает со-работничество, со-действие Бога и человека. Идея кенозиса связана с утверждением собственного бытия через самоограничение, через аскезу, через подчинение своей воли воле Божественной. Аскетическая практика исходит из единства субъективной веры как свободного волевого решения с подчинением божественному *распорядку*. Кафоличность (соборность) может быть охарактеризована как подлинная интерсубъективность, возникающая из кенотической установки, когда освобождённая от пут эгоизма энергия Я обращается к Другому. Здесь Я размыкается для Другого, утверждает своё бытие через дарование себя, через возникновение *Мы* при условии неслиянности Я и Другого. Соответственно, обожение понимается как радикальная онтологическая трансформация, вхождение в Божественную Жизнь посредством соединения человеческих энергий с энергией Божественной Благодати.

Православная парадигма рассматривает проблему темпоральности через *противопоставление времени и вечности*, через призму *эсхатологизма*. Пребывание во времени есть особое измерение тварного, падшего, не достигшего обожения бытия. Соответственно, преодоление темпоральности является одним из признаков обожения как радикальной онтологической трансформации субъекта. Эсхатологическое преодоление темпоральности на уровне субъекта означает переживание-ожидание, переживание-предвидение, *заступание в «конец света» — как-возможность*. Эсхатологический смысл имеет видение Бога в нетварном свете, которое доступно уже в этой жизни православным подвижникам. Эсхатологический смысл имеет уже сама обращённость индивидуальной воли к Богу, внутреннее осуждение неправды «ветхого» мира. Эсхатологический смысл придаётся *профетическому дару*, данной Богом способности преодолевать временную ограниченность тварного бытия.

Православный эсхатологизм несёт на себе печать кафоличности: отвергая падшесть как состояние, которое должно быть изжито, преодолено, святоотеческое учение не отторгает самого падшего. Поэтому православная трактовка эсхатологического опыта субъекта связана с переживанием-ожиданием не только его собственной бытийной трансформации, но и с преображением Другого, *всего* тварного бытия.

Православное отношение к смерти связано с возможностью изменения её онтологического статуса, с переживанием её не как *конца-аннигиляции*, а как *конца-трансформации*. Во втором случае околосмертный опыт становится важным фактором обожения. Православное понима-

ние смерти как бытийной границы имеет кафолическое измерение. Имеются в виду *практика молитвы живых за умерших*, а также *идея молитвенного предстоятельства* умерших святых пред Богом во имя живущих. Таким образом, акт биологической смерти не считается достаточным основанием для прекращения энергийного молитвенного диалога между людьми.

В третьем параграфе – «*Проблема бытийных оснований человеческого Я в гностической парадигме*» – определяется локализация данной проблематики в классическом (позднеантичном) гностицизме, а также её отражение в тех идейных построениях иррациональной версии западноевропейского идеализма, которые типологически и генетически связаны с гностицизмом.

В гностической парадигме утверждается *предопределённость* бытийных перспектив человеческого Я. В иерархии бытийных статусов лишь «пневматики» («духовные») признаются полноценными, именно они являются реальными субъектами гностической антропологии. Остальные («гилики» и «психики») считаются заведомыми онтологическими аутсайдерами. Проблема соотношения пневматического Я и Абсолюта решается гностиками в рамках учения о теокосмической катастрофе, о распаде Плеомы (Божественной Полноты). «Пневматики» объявляются не творениями Абсолюта, а его необходимыми элементами. Понимаемый таким образом пневматик не является человеком в обычном смысле, не энергийно, а *сущностно* причастен трансцендентному Божеству, является его осколком. Он рассматривается как обладатель магической силы, дающей ему власть над бытием, способной разрушить здание неподлинного бытия. Его изначальное превосходство объявляется залогом грядущей онтологической трансформации – воссоединения пневматиков с Божеством.

В условиях абсолютной трансцендентности Божества пневматическое Я утверждает себя само-вольно, без-благодатно. С учётом тотального отчуждения Я от среды пребывания это свое-волие реализуется как бунт. Во избежание дальнейшего осквернения миром пневматик должен свести все контакты с ним к минимуму.

Другим проявлением бунта является свобода злоупотребления. Всё то, что стоит на пути пневматического самоутверждения, демонизируется и отрицается. Гностицизм является апологией абсолютной свободы, безудержного волевого порыва, онтологической анонии. Пневматик – эгоцентрик, персонифицированная *воля-к-себе*, для него Другой либо неактуален, либо он воспринимается крайне враждебно. Интерсубъективность здесь тождественна рабству.

Темпоральность рассматривается как особое измерение того демонического континуума, в котором вынуждено прозябать пневматическое Я. Характерной чертой гностического прочтения темы темпоральности явля-

ется эсхатологизм. Пневматическое Я предвкусает гибель падшего мира. Бескомпромиссность гностиков в отношении всего не-пневматического придаёт этим переживаниям характер предвкушения, радостного предчувствия, так как этот мир не заслуживает никакой жалости.

Типологическую близость гностической парадигме демонстрирует ряд мыслителей в рамках западноевропейского идеализма, прежде всего – иррационального: романтики, Ф. Шеллинг, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше.

Вторая глава – **«Проблема бытийных оснований человеческого Я в философии Н. Бердяева»** – представляет собой исследование позиции мыслителя в данном вопросе.

В первом параграфе – **«Я и Другой в понимании Н. Бердяева»** – анализируется бердяевское понимание трансценденции человеческого Я.

Ключевым понятием бердяевской антропологии является *объективация*, сущность которой философ видит в выбрасывании субъекта вовне и подчинении навязанным извне законам. Мир объективации чужд и враждебен по отношению к человеческому Я.

Одной из доминант бердяевской антропологии является *идея бытийной иерархии человеческих Я*. В его понимании бытийный статус Я определяется врождённой принадлежностью к двум «породам» («расам»): демократической («душевной») и аристократической («духовной»). Принадлежащие к первому типу – «простецы», «средние», «толстокожие люди», чьё Я организовано «средне-нормально». Представители расы «духовных» – обладатели более сложного и более тонко устроенного Я, а их аристократизм означает осуществление «индивидуальной благодати». Н. Бердяев осуждает святоотеческую традицию за поддержку «душевных» в ущерб «духовным», за принудительное снижение бытийного статуса последних в угоду не одарённому от природы большинству. Налицо переключки с гностической парадигмой. С другой стороны, Н. Бердяев проводит мысль о том, что принадлежность к высшей ступени бытийной иерархии обязывает к *сотириологическому служению*.

В качестве одного из способов трансценденции Я.Н. Бердяев рассматривает познавательную активность. Эта тема раскрывается через противопоставление *«гносеологизма»* и *«панонтологизма»*. Гносеологизм – познавательная позиция раба объективации, убеждённости в самодовлеющем характере познания, паралич воли, «рефлектирующая нерешительность», ориентация на бесстрастность, хладнокровие, равнодушие. Познание, основанное на гносеологизме, принудительно, оно навязывает человеку данность и требует доказательств. Гносеологизму Н. Бердяев противопоставляет панонтологизм, который исходит из первичности бытия, из того, что познающий сам является бытием. В этом случае познание оказывается актом самораскрытия бытия. Суть панонтологизма – в волевой на-

пряжённости всего человеческого существа. Это познание, основанное на вере. Здесь человек постигает вещи, «которые должно ещё стяжать», поэтому он свободен.

В трактовке творчества как способа трансценденции Я философ вычурно противопоставляет себя православной парадигме. Человеческое творчество не является со-действием человека и Бога. Н. Бердяев не видит грани между творческими актами Божества и человека. Во втором случае речь идёт о теургии, «богодействе», энергийном выбросе, аналогичном божественному. Н. Бердяев напрямую связывает творчество со свое-волием, anomией. Ему претит кенотическая установка православия: послушание тождественно отказу от трансценденции и бытийной деградации.

Эклектический характер бердяевской антропологии особенно очевиден в его трактовке темы интерсубъективности. Философ озабочен проблемой порабощения Я, поэтому особое место он отводит теме неподлинного Мы. Страх рабства у Другого, страх потери себя – сквозная тема философии Н. Бердяева. Главным объектом рабской установки философ объявляет общество, неподлинное Мы, внешнее по отношению к Я. В качестве инструмента социального подавления Я Н. Бердяев рассматривает мораль, которая, по его мнению, грозит Я сужением и упрощением его бытия. В царстве ложной интерсубъективности перед Я открыты два бытийных горизонта: существование Другого для себя и существование себя для Другого. Объективированному Мы Н. Бердяев противопоставляет *Церковь*, где каждый существует для себя, но при возможности свободного выхода из себя к Другому. Церковь – «*коммунион*», братская общность, подлинная соборность. Абсолютное игнорирование Другого тождественно самоистреблению. В индивидуализме реализуется деструктивная свобода, влекущая к небытию.

Страх перед объективацией субъекта определил специфику бердяевской трактовки темы национального измерения интерсубъективности. Философ утверждает вторичность любой коллективной реальности, в том числе – нации. Не Я является частью нации, а, наоборот, «национальное» является частью Я. «Национальное» – это заложенное в глубинах индивидуальной жизни «динамическое задание», потенция бытия, реализующаяся в истории.

Одной из характерных черт философии Н. Бердяева является рассмотрение трансценденции человеческого Я через призму пола и эротической любви. Существование последней обусловлено разорванностью изначально андрогинной человеческой природы и томлением по воссоединению.

Во втором параграфе – *«Я и Абсолютное Бытие в трактовке Н. Бердяева»* – анализируется его позиция в вопросе о соотношении человеческого Я и Бога.

При рассмотрении религиозной трансценденции Я. Н. Бердяев использует традиционные богословские понятия «вера» и «откровение». Вера, по Бердяеву, не нуждается в логических доказательствах и гарантиях, она является свободным волевым актом, основанным на любви к Другому. Встреча с Божественным Другим оказывается возможной лишь при условии встречного движения – божественного откровения. Для Н. Бердяева откровение есть открытие нового бытийного горизонта человеческого Я, экзистенциальная революция, которая создаёт «новые органы сознания», заставляет его обратиться к иному миру.

В своей трактовке Бога Н. Бердяев опирается на гностическую идею «меона», недобытия, бытия нереализованного, становящегося, чистой потенции. Философ выступает как апологет динамического начала в бытии, всего ещё-не-ставшего. Онтологическую стабильность Н. Бердяев, напротив, отрицает. Идея меона определяет специфику бердяевской трактовки бого-человеческого диалога. Так, в качестве важнейшего фактора он рассматривает ущербность Божества, желание утолить своё томление и тоску, восполнить «великой прибылью» присущий ему «трагический недостаток». Нам представляется очевидной близость бердяевской модели бого-человеческих отношений гностической парадигме с её идеей самособирания плеромы (Божественной Полноты).

Философ объявляет человеческое Я партнёром Бога, онтологически равным ему. Н. Бердяев обвиняет православие в уклоне к монофизитству, в проповеди «угашения» человеческого начала и его поглощения Божественным.

Главным признаком самостоятельного бытия и свободной мощи Бердяев считает творчество. Исходящий от человека творческий импульс он (Бердяев) трактует как идущее снизу антропологическое откровение Богу. Оно свободно, не зависит от божественной воли, не нуждается в божественной санкции. Как противоположность творчества, как препятствие на пути абсолютизации человека, как онтологическое бесплодие Н. Бердяев рассматривает святоотеческую аскетику с её требованием послушания и смирения. Философу больше импонирует самоутверждение Я через бунт. Отсюда неортодоксальная интерпретация библейской темы грехопадения, в которой весьма заметны гностические нотки. Опыт греха и отпадения от Бога оказывается в ней едва ли не важнейшим условием бытийной трансформации Я.

В третьем параграфе – *«Бытийные границы человеческого Я в трактовке Н. Бердяева»* – рассматривается бердяевское понимание темпоральности и пограничной ситуации.

Н. Бердяев рассматривает время как порождение объективации и определяет его как крайне болезненную ситуацию, порождающую в субъ-

екте «смертельную печаль», переживание разорванности времени на прошлое и будущее. Люди обречены жить в той или иной части разорванного времени.

Н. Бердяев предлагает свою типологию времени. Во-первых, есть время *космическое*, символизируемое круговоротом. Во-вторых, есть время *экзистенциальное*, течение которого зависит от напряжённости человеческих переживаний. Третий тип – *историческое* время – занимает промежуточное положение между временем космическим и экзистенциальным. В его понимании историческое время есть потенция как космического, так и экзистенциального. Если оно выходит в космическое, то это означает окончательную объективацию и порабощение человека. Переход исторического в экзистенциальное знаменует освобождение из-под гнёта объективации. Неподлинный опыт истории – экстериоризация, объективация духа от самого себя. Для перешедшего в экзистенциальное время исчезает различие между прошлым и будущим, концом и началом, совершится прорыв к вечности. В этом случае человек демонстрирует способность к переживанию истории *как своей личной судьбы*, к принятию в себя всего мира, «возврат вовнутрь».

Философ помещает проблему темпоральности объективации в эсхатологический контекст. Конец мира и истории и есть, по Бердяеву, преодоление объективации, конец объектного бытия, когда снимается угроза поглощения субъекта «миром объектов». Конец истории – это окончательный выход субъекта в вечность, «излечение болезни времени», переход в царство свободы. Эсхатологическая заряженность субъекта – это особый апокалиптический настрой, особая чувствительность к катастрофичности времени и истории, жизнь в ожидании конца объективированного мира. Переживание неизбежности финала означает движение к непосредственному постижению самораскрывающегося смысла бытия. История для Н. Бердяева есть, прежде всего, движение экзистенциального человеческого бытия к иному миру, а внешний, социально-исторический апокалипсис представляется Н. Бердяеву лишь символическим выражением внутреннего апокалипсиса человеческого духа. История даётся индивиду изнутри, а не извне.

Пограничную ситуацию Н. Бердяев интерпретирует как иерархию состояний человеческого Я: *пошлости, страха, тоски и ужаса*. Пошлость – низина, окончательное торжество обыденности, полная удовлетворённость наличным бытием, отказ от борьбы. Торжество пошлости означает дрейф в сторону небытия. Страх Н. Бердяев описывает как «состояние дрожащей твари», которая забыла о существовании «мира горнего». Однако страх выше пошлости, так как в нём есть ещё напряжение и внутренняя борьба.

Верхние ступени иерархии пограничных состояний человеческого Я занимают тоска и ужас. Тоска – состояние Я, устремлённого к высотам и испытывающего мучения от недостижимости этих высот. Под ужасом Н. Бердяев понимает тоску, достигшую предельного напряжения от столкновения с тайной бытия. Если пошлость и страх – это стояние перед опасностями обыденности, то тоска и ужас – стояние перед тайной высшего бытия. Тоска и ужас имеют решающее значение на пути Я к высшему бытию, создавая необходимый эффект стояния над бездной.

Принятие смерти как *своей* перспективы рассматривается Н. Бердяевым как важный фактор онтологической трансформации Я. Смерть – индикатор, качественная проверка бытия субъекта. Прийти к должному отношению к смерти – значит качественно перестроить себя, возвыситься над своим прежним состоянием. Ужас смерти понимается как способ преодоления дистанции между жизнью в объективированном времени и жизнью в вечности, верный способ победить обыденность и её низменные страхи.

Смерть как ситуация связана не только с последним мгновением жизни субъекта – она распространяется на всю жизнь субъекта. Н. Бердяев указывает на возможность «частичного переживания смерти», на смертоносные разрывы, порождаемые пространством и временем, на опыт смерти «внутри жизни». К таким переживаниям философ относит прекращение межчеловеческих отношений, тоску всякого расставания, и, прежде всего, тоску по умершим близким. Опыт смерти для Бердяева – это, в большей степени, переживание исчезновения не-Я, нежели исчезновения Я, это прохождение через момент уединения. Возвышенное отношение к смерти предполагает, что ты сам и Другой можете в любой момент умереть.

Третья глава – «Проблема бытийных оснований человеческого Я в философии Л. Шестова» – представляет собой исследование позиции мыслителя в данном вопросе.

В первом параграфе – «Я и Другой в трактовке Л. Шестова» – анализируется позиция данного мыслителя в вопросе о трансценденции человеческого Я.

Л. Шестов определяет Я как особого рода реальность, противостоящую навязанным извне истинам и «принципам, как персонифицированную непокорность. Я противостоит порядку, это «дикий хаос и невообразимая нелепость».

Л. Шестов решает проблему трансценденции человеческого Я через противопоставление рационального познания вере. Философ определяет *рациональное познание* («идеализм», «Афины») как преклонение перед некой «идеей», якобы существующей до и помимо эмпирической реальности. Такое познание ввергает человеческое Я в царство принуждения и смире-

ния. Здесь правит холод, бездушие, безразличие, отрешённость от всего подлинного. Здесь приходит конец всем вопрошаниям, рождённым глубинами Я. Л. Шестов демонизирует рациональное начало и связывает его то с грехопадением, то с образом Великого Инквизитора. Рисуя картину эсхатологического финала, Л. Шестов изображает поражение рациональной установки как едва ли не центральное событие Страшного Суда.

Антитезой рационального познания как неподлинной трансценденции является *вера* («Иерусалим»). Это сердце-зрение, движимое Богом. Здесь категории мышления производны от бытия, а не бытие подгоняется под априорные категории. При этом само бытие подвижно, не является данным раз и навсегда, оно ещё творится. Факт относителен и может быть отменён.

Ключевыми понятиями антропологии Л. Шестова являются *«почва»*, *«беспочвенность»* и *«всемство»*. «Беспочвенность» он толкует как отсутствие всякой укоренённости в наличном бытии, прежде всего в социальной среде. Социальную «почву» Л. Шестов, вслед за Ф.М. Достоевским, именует «всемством». Это сила, порабошающая всякую индивидуальность, подчиняющая её общим правилам, парализует волю. Главным орудием порабошения Л. Шестов считает мораль. Плену «всемства» философ противопоставляет одиночество, *«подполье»*, положение изгоя. Нигилизм «подпольного человека» замешан на абсурде.

Таким образом, общество рассматривается Л. Шестовым как неподлинный Другой, коммуникация с которым губительна для Я. Подлинный Другой возможен лишь как другое Я, сокровенное экзистенциальное бытие. Тема проницаемости сознания Другого и проникновения в него через литературный или философский текст («странствования по душам») занимает исключительное место в творчестве философа. Исследовательница творчества Л. Шестова Л.М. Морева характеризует его подход как «литера-графический». Философ рассматривает текст как едва ли не единственное свидетельство о невидимой внутренней жизни Другого. Беседа читателя с автором посредством текста есть не что иное, как утверждение бытия последнего, «право существовать».

Во втором параграфе – *«Я и Абсолютное Бытие в понимании Л. Шестова»* – анализируется позиция данного мыслителя в вопросе о соотношении человеческого Я и Бога.

Нам представляется, что доминантой шестовских рассуждений о соотношении человеческого Я и Абсолютного Бытия является установка на *богоискательство*. Сам Л. Шестов выводит идею богоискательства из ницшеанской констатации «смерти Бога»: оборотной стороной отрицания Бога является жажда Абсолюта. Отречение Шестов трактует как способность пожертвовать во имя Бога самим Богом, как путь к Абсолюту через возбу-

ждение мистического ужаса, через осознание своего одиночества в этом чуждом мире. Таким образом, в понимании Л. Шестова отрицание Бога является необходимым и важнейшим условием онтологической трансформации человеческого Я, своего рода апофатическим манёвром.

Персонификацией апофазы в антропологии Шестова является «*подпольный человек*», «окончательный» человек, безумец в глазах мира сего, обречённый на надрывы и иступления. Философ выводит идею «подполья» из христианского кенотического учения. Уход человека в духовное «подполье» Л. Шестов рассматривает как метаморфозу всего человеческого существа, без которой невозможно приобщение к Абсолюту. «Подпольный человек» в понимании Л. Шестова – аналог юродивого, которому предоставляется возможность воззвать к Господу из глубины своего ничтожества.

Бог в трактовке Шестова выступает как главная персонификация «беспочвенности». Это не Бог-Логос, напротив, это *Бог-хаос*, *Бог-абсурд*. В свою очередь, «беспочвенность» Божества санкционирует «беспочвенность» человеческого Я. Подлинной бытийностью обладает лишь «чистый произвол», абсолютная свобода, свобода выбирать и даже отменять действительность.

Богоискательство Л. Шестова носит глубоко личный, экзистенциальный характер, оно не имеет социального измерения. Конкретно-историческая форма религии представляется ему опасным фантомом, порождением «всемства».

В третьем параграфе – «*Бытийные границы человеческого Я в понимании Л. Шестова*» – рассматривается позиция мыслителя в вопросе о темпоральности и пограничной ситуации.

Л. Шестов настаивает на принципиальном разграничении *экзистенциального* и *исторического* времени. Во втором случае речь идёт об объективном измерении времени, о событиях, интересных «всемству» и чуждых конкретному Я. Экзистенциальное время понимается как жизнь вне истории, вернее, наличие своей собственной истории, безразличной «всему». Л. Шестов определит историческое время как господство факта, данности, действительности над человеческой судьбой. Здесь торжествуют необходимость и суд «всемства». В экзистенциальном времени существует *сам* человек, подлинный, недоступный пониманию «всемства». Это сфера свободы Я от внешнего засилья.

Соответственно, эсхатологический финал Л. Шестов рассматривает как окончательное торжество внутренней свободы над внешней необходимостью, когда история навязанных человеку фактов отменяется, перестаёт существовать, превращается в призрак и мираж – бывшее становится небывшим. Внутренний мир субъекта объявляется вместилищем искры свободы, очагом сопротивления засилью «почвы» и «всемства», а победа Я

над царством необходимости есть преобразование самой действительности, есть победа подлинного бытия над неподлинным, есть «конец света» в прямом смысле.

Об особом, экзистенциальном, характере шестовской эсхатологии свидетельствует его трактовка темы Страшного Суда, который он рассматривает в качестве *внутренней* реальности. Для Л. Шестова Страшный Суд – жизнь, прожитая в ожидании «последнего приговора», в вопрошании: «быть или не быть душе». Более того, даже бытие Бога ещё не решено: и Он ждёт последнего приговора.

Трагизм человеческого существования Л. Шестов выводит из противостояния «почве» и «всемству». С момента осознания человеком этого антагонизма и начала борьбы его жизнь становится непрерывной пыткой, он начинает питаться безнадёжностью, отчаянием, безумием и смертью, утрачивает земные надежды. Человек, познавший трагедию, становится иным – он начинает иначе думать, чувствовать и желать. Происходит отчуждение от прежней «нормальной» жизни.

Но трагедия имеет положительный смысл. Отрыв от «почвы», принципиальная негарантированность бытия излечивают Я от фантомов, навязанных «всемством». С этого начинается строительство нового Я.

По Шестову, в основе трагического мироощущения лежат смерть и околосмертные переживания. Люди – идущие на смерть. Для Л. Шестова критерием подлинности Я является способность к переживанию конечности собственного бытия, готовность вступить на «путь к смерти». Дума о смертном часе способна радикально изменить человека, поэтому нужно вырывать человека из объятий жизни уже при жизни. Готовность «сдружиться со смертью» является толчком к борьбе с царством необходимости. А нахождение между жизнью и смертью гарантирует разрыв с обыденностью. Околосмертные переживания делают человека существом мира иного.

В четвёртом параграфе – *«Позиции Н. Бердяева и Л. Шестова в вопросе о бытийных основаниях человеческого Я: общее и особенное»* – дается сравнительный анализ взглядов мыслителей.

Оба мыслителя рассматривают человеческое Я как *первичную* реальность, исходят из неё в своих размышлениях, соотносят с ней «иное», не-Я. Оба настаивают на качественном различии Я и среды, а также на конфликтном характере отношений между ними. В понимании Н. Бердяева и Л. Шестова Я иррационально, волюнтаривно, аномично. Оба философа подчёркивают первичность бытия субъекта по отношению к осуществляемому им мыслительному процессу. Для Н. Бердяева и Л. Шестова характерен критический настрой в отношении отвлечённого мышления, которое характеризуется ими как незаинтересованное, отстранённое, холодное,

мертвящее. Подлинный опыт тождествен *вере* как непосредственному переживанию бытия. Тратовка опыта несёт на себе печать телеологизма: цель интенции Я определяет качество его бытия.

Н. Бердяев и Л. Шестов связывают высший горизонт человеческого Я с Богом. В их понимании Бог является главной персонификацией ещё не-ставшего, недо-бытия, абсолютной свободы, хаоса, анонии. Идентификация этих качеств как божественных и абсолютных санкционирует соответствующие позиции человеческого Я.

Констатируя наличие общих черт в учениях Н. Бердяева и Л. Шестова, мы, тем не менее, отмечаем своеобразие позиций указанных авторов. Так, Бердяев и Шестов по-разному оценивают степень отчуждённости и конфликтности Я и среды. Н. Бердяев подчёркивает угрозу рабства Я у неподлинного Другого, опасность его растворения в безликой стихии органических общностей. Но при этом он допускает саму возможность трансценденции и интерсубъективности. Бердяев считает без-выходность Я-бытия опасностью не меньшей, чем поглощение. В его трактовке Я утверждает себя лишь через межчеловеческий диалог, через обращённость к другим Я. Бердяев признаёт возможность коммуниона как необъективированного Мы, в трактовке которого он приближается к православной идее соборности.

В философии Л. Шестова более акцентирована гностическая тема тотального конфликта между Я и средой: отношения между ними не имеют позитивного измерения. Философ отрицает трансценденцию Я *как таковую*. Особенно его страшит диалог, наличие в коммуникации обратной связи. Единственный способ самовыражения Я в социальной среде – литературный монолог. Для Л. Шестова *любое* Мы – зло и небытие. Рассмотрение мира не-Я через призму тотального негативизма объясняет полное отсутствие интереса к тем измерениям интерсубъективности, которые, напротив, представляют чрезвычайный интерес для Бердяева.

Находясь в рамках христианского дискурса, оба философа обращаются к теме грехопадения, но по-разному трактуют его онтологический смысл. Для Шестова райское состояние, предшествовавшее акту грехопадения, есть подлинное и совершенное бытие. Соответственно, отпадение от Бога задаёт Я ложную направленность, отдают во власть законов детерминации. Эта неверно использованная свобода воли и порождает сами законы детерминации, всякую неподлинную бытийность, и, прежде всего – «всемство» с его насилием над Я.

Бердяевское понимание грехопадения принципиально иное. Признавая отпадение от Бога актом чрезвычайно болезненным для Я, философ, тем не менее, рассматривает сам бунт против Абсолюта как полезный и необходимый: человек должен пройти через него, иначе он не достигнет

бытийной самореализации. В данном вопросе Бердяев оказывается ближе гностической парадигме, нежели Л. Шестов.

У Н. Бердяева Бог действует через человека, а человек действует через Бога. Бердяевский Бог вполне реален, он *есть*, он взаимодействует с человеком, хотя сама концепция бого-человеческого взаимодействия, предложенная философом, далека от святоотеческой версии учения о Благодати.

Л. Шестов, опирающийся на ницшеанскую максиму о смерти Бога, даёт ей авторскую интерпретацию. Религиозная трансценденция оказывается беспредметной. Всяческая определённости принципиально отрицается: шестовского Бога *ещё надо найти*, в то время как сам поиск лишён всяческих гарантий. Бог ничего не гарантирует, даже собственного бытия. «Беспочвенность» Л. Шестова в религиозном вопросе радикальнее бердяевской. С учётом принципиальной неукоренённости субъекта в социальной среде богоискательство в его интерпретации равносильно тотальному одиночеству.

Оценивая пограничную ситуацию как порождение объективированной реальности, Н. Бердяев оставляет место для танатологической солидарности с Другим: конечность является основанием для сближения и сопереживания. Шестовскому Я опыт Другого абсолютно чужд *как таковой*, во *всех* проявлениях и ситуациях, в том числе – в трагических обстоятельствах.

Для Н. Бердяева темпоральность есть модус неподлинного бытия. Но при этом целевая интенция субъекта темпорального переживания не является до конца нигилистической: она характеризуется чувством сопричастия и со-переживания миру, находящемуся во власти времени. Целевая интенция шестовского субъекта иная – она лишена жалости и сочувствия, его эсхатологизм не знает компромисса.

В заключении подводятся итоги и определяются направления дальнейшего исследования поднятых в диссертации проблем.

По теме диссертации опубликованы следующие работы:

Публикации в реферируемых журналах и изданиях списка ВАК

1. Овсянников, А.В. Индивид и социум: тема социальной детерминации в творчестве Н.А. Бердяева и Л.И. Шестова / А.В. Овсянников // Управление общественными и экономическими системами [Электронный ресурс]: многопредметный научный журнал. – Орёл: ОрёлГТУ. – 2006. – № 1. Режим доступа к журналу: <http://bali.ostu.ru/umc>. 8 с. (0,5 п.л.).

Учебные пособия

2. Овсянников, А.В. Проблема сознания в русской религиозной философии / А.В. Овсянников // Духовная культура России : учеб. пособие для вузов. – Орёл, 2003. – С. 22-33 (1 п.л.).

Статьи и материалы докладов

3. Овсянников, А.В. Теория сознания русской религиозной философии: проблема генезиса / А.В. Овсянников // Проблемы и перспективы развития гуманитарного образования в эпоху социальных реформ : сб. материалов Всерос. науч.-практ. конф. (г. Орёл, 23 марта 2001 г.). – Орёл, 2001. – С. 67-69 (0,3 п.л.).

4. Овсянников, А.В. О некоторых особенностях решения проблемы сознания Н.А. Бердяевым / А.В. Овсянников // Проблемы подготовки специалистов социально-культурной сферы в условиях реформирования профессионального образования в России реформ : сб. материалов Всерос. науч.-практ. конф. (г. Орёл, 23 марта 2001 г.). – Орёл, 2002. – С. 58-60 (0,3 п.л.).

5. Овсянников, А.В. Эсхатология как способ самовыражения русской духовной культуры / А.В. Овсянников : Славянский сб. материалов Славянских чтений // Духовные ценности и нравственный опыт «русской цивилизации» в контексте третьего тысячелетия (г. Орёл, 25-26 апреля 2002 г.). – Орёл, 2002. – Вып. 1. – С. 273-294 (1 п.л.).

6. Овсянников, А.В. Проблема сознания в философии Л.И. Шестова / А.В. Овсянников // Славянский сборник. Материалы Славянских чтений: Отечественное духовно-эстетическое наследие и современность (г. Орёл, 22-23 апреля 2004 г.). – Орёл, 2004. – Вып. 3. – С. 28-34 (0,5 п.л.).

7. Овсянников, А.В. Я-бытие как объект историко-философского анализа / А.В. Овсянников // Славянский сборник. Материалы Славянских чтений: Духовные ценности и нравственный опыт «русской цивилизации» в контексте третьего тысячелетия (г. Орёл, 20-21 апреля 2006 г.). – Орёл, 2006. – Вып. 5. – С. 11-15 (0,5 п.л.).

Подписано в печать 21.11.2006. Формат 60×84/16.
Гарнитура Times. Усл. п. л. 1,00. Тираж 100 экз. Заказ № 302.
Оригинал-макет подготовлен и тиражирован
в издательстве Белгородского государственного университета
308015, г. Белгород, ул. Победы, 85

102