

Р. А. Горбань

**ЕСХАТОЛОГІЧНА
ПЕРСПЕКТИВА
ІСТОРІЇ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ
МИКОЛИ БЕРДЯЄВА**

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Івано-Франківський університет права
імені короля Данила Галицького
Кафедра філософії, філософії права
і юридичної психології

Р. А. Горбань

**ЕСХАТОЛОГІЧНА ПЕРСПЕКТИВА
ІСТОРІЇ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ
МИКОЛИ БЕРДЯЄВА**

Монографія

Івано-Франківськ
Нова Зоря
2014

УДК 291.23; 215;930.1

ББК 86.210.0+63.0

Г-67

Рекомендовано до друку Вченою радою Івано-Франківського університету права імені короля Данила Галицького Міністерства освіти і науки України (протокол № 7 від 28.02.2014 р.)

Науковий редактор:

В. В. Климов, доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди Національної академії наук України.

Рецензенти:

І. М. Луцький, доктор філософії, доктор юридичних наук, професор, академік, ректор Івано-Франківського університету права імені короля Данила Галицького;

М.Г. Марчук, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедрою філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича;

В. К. Ларіонова, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедрою філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Горбань Р. А.

Г-67 Есхатологічна перспектива історії в інтерпретації Миколи Бердяєва: монографія / Р. А. Горбань. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2014. – 280 с.

У монографії досліджується есхатологія й філософія історії М. Бердяєва з позицій релігієзнавства з урахуванням міфогенної та релігійної свідомості мислителя, а також особливостей бердяєвського дискурсу як релігійно-філософського, побудованого за правилами-законами органічного поєднання теологічної та філософської сфер. Інтерпретація Бердяєвим есхатологічної перспективи історії висвітлюється у зв'язку з концепцією катастрофи, у межах якої постає питання структури й генезису релігійної свідомості як головного чинника історичного процесу. Тлумачення філософом змісту релігійних феноменів християнської есхатології розглядається автором в історико-культурному контексті двох епох – модернізму та постмодернізму і на тлі сучасної девальвації есхатологічної теми.

УДК 291.23; 215;930.1

ББК 86.210.0+63.0

ISBN 978-966-398-100-0

© Горбань Р. А., 2014

ЗМІСТ

Передмова	4
Розділ 1.	
Специфіка дослідницьких підходів до релігійно-філософського доробку М. О. Бердяєва	12
Розділ 2.	
Бердяєвська концепція містично-реалістичної філософії історії .	33
2.1. Бердяєвська релігійно-філософська концепція цілісного пізнання	33
2.2. Антропологічна криза в аспектах бердяєвської есхатології історії	46
2.3. Інтерпретація історії Бердяєвим у контексті епістемологічної кризи	58
2.4. Категоріально-понятійний апарат бердяєвської містично-реалістичної філософії історії	68
Розділ 3.	
Бердяєвська релігійно-філософська концепція есхатологічної катастрофи	100
3.1. Розуміння Бердяєвим катастрофи як розкриття есхатологічної перспективи історії	100
3.2. Катастрофізм як внутрішній принцип бердяєвських класифікацій історії	124
3.3. Бердяєвські міфологізовані форми історії в аспекті концепції катастрофи	137
Розділ 4.	
Інтерпретація М. О. Бердяєвим християнсько-юдейської есхатологічної перспективи історії	175
4.1. Есхатологічна перспектива історії як часопросторова категорія релігійно-філософської системи Бердяєва: концепція часу і концепція Царства Божого	179
4.2. Тлумачення Бердяєвим основних питань християнської есхатології: індивідуальна доля, кінець історії і царство антихриста, Страшний суд	196
4.3. Бердяєвська релігійно-філософська концепція активно-творчого есхатологізму	209
4.4. Бердяєвська релігійно-філософська інтерпретація перспективи історії в контексті сучасної девальвації есхатологічної теми	225
Висновки	236
Список використаних джерел	246

ПЕРЕДМОВА

Постіндустріальна епоха є епохою розпаду цілісного погляду на світ, руйнування систем – світоглядно-філософських, наукових, економічних, політичних. Нестримний рух історичного часу призвів у сучасній культурі до зламу цивілізаційно-культурних парадигм мислення і світогляду. «Парадигма – це завжди більше, ніж просто картина творча модель у науці, – пише сучасний філософ-антрополог і транспсихолог С. Гроф, – посередництвом впливу її філософії на особистість і суспільство в дійсності окреслюється світ. Залишається шкодувати, що ньютону-картезіанська наука створила вельми негативний образ людини – якоїсь біологічної машини, що приводиться до руху інстинктивними імпульсами звірячої природи. У цьому образі немає ієрархічного визнання вищих цінностей, таких як духовне пробудження, почуття любові, естетичні потреби чи прагнення до справедливості. Усі вони розглядаються як похідні основних інстинктів або компроміси, по суті чужі людській природі. Натомість їм протиставляються індивідуалізм, егоїстичність, конкурентоспроможність і принцип “виживання найбільш пристосованих”, – усе це визнається природними і, за своєю сутністю, здоровими тенденціями» [112; 17]. Власне кажучи, С. Гроф експлікує бердяєвську концепцію кризи гуманізму на ґрунт сучасної епістемологічної кризи, яка розгортається у вигляді амбівалентних процесів глобалізації. Сьогодні питання глобалізації ставляться переважно на економічно-політичному рівні міжнародних зв'язків, з глобальних проблем виділяють лише три: екологічну катастрофу, термоядерну війну та країни, які розвиваються, оминаючи саму причину цих катастрофічних явищ – невідповідність морально-етичної сфери й рівня свідомості сучасної людини стрімкому розвитку науково-технічного прогресу. Хоча й зростає інтерес до розвитку свідомості людини як до можливості уникнути глобальної кризи, наразі не завжди йдеться про актуалізацію комплексного зв'язку свідомості й духовності. Постановка морально-світоглядних проблем без ідеї Бога, як це переконливо довів Микола Бердяєв, втрачає будь-який сенс – це глухий кут, у який завів історію гуманізм. Філософ довів, що полюсами самозаперечення гуманістичної ідеї є Карл Маркс і Фрідріх Ніцше. Зауважимо у дужках: спростовування одного і захоплення іншим – вельми симптоматична

тенденція останніх часів у середовищі української інтелектуальної еліти. Гуманізм, доведений Ніцше і Марксом до крайньої межі, породив явище, назване Бердяєвим бестіалізмом. Бестіалізм – головне кассандрівське попередження київського філософа дегуманізованому постіндустріальному світові, охопленому пандемією зла. Будуючи концепцію есхатологічної перспективи історії, мислитель вказує на два можливі напрями виходу з антропологічної кризи: або вгору – до боголюдяності, або вниз – до богозвірчості. В есхатологічній перспективі людина не має серединного шляху – або з Христом, або з антихристом. Філософ бачить три есхатологічні способи вирішення кризи: фатальний – тотальної війни усіх з усіма, насильницький – тотальної деспотизації світу й свобідний – новий рівень свідомості. Наразі, як і за часів Бердяєва, переважає змішування перших двох, що і робить актуальним наше дослідження.

Сьогодні гостро стоїть питання про перегляд парадигми релігійної, зокрема — християнської. Президент Української Асоціації релігієзнавців А. Колодний висловлює думку про необхідність зміни релігієзнавчої парадигми: «Понятійна фіксація змісту символічної системи релігії, вироблення релігієзнавчої мови – актуальна проблема сьогодення. Але саме це дасть можливість вийти за межі звуженого підходу до витлумачення суті релігії лише як віри в надприродне. Релігія не є відображенням якоїсь гостевості чи випадковості буття людини в світі, відходу її від нього, а навпаки – підтвердженням її входження в світ, самоусвідомлення себе як його невід’ємної часточки. Саме тому вона не забирає, а утримує в людині людське» [168; 279]. До зміни богословської парадигми закликає й сучасний екуменічний рух. Показово, що у зв’язку з цим директор Тюбінгенського інституту екуменічних досліджень Ганс Кюнг виказує неабиякий інтерес до російської релігійної філософії, бо вироблені в ній на початку ХХ ст. ідеї стають дедалі актуальнішими. Екуменічний рух, активну участь в якому брав Бердяєв, мав би з позиції християнства актуалізувати духовний чинник глобалізації, натомість, як зазначає С. Аверинцев, він «як такий лише дає більш-менш адекватне вираження» внутрішнім зрушенням у справі об’єднання християн різних віросповідань, наразі час від часу активізуються антиекуменічні тенденції, так «у наші дні національні конфлікти тяжіють до відтворення конфесійної парадигми»; Аверинцев вказує також на «потребу епохи в порушенні

питання про сутнісне осереддя християнського вчення, що проглядається крізь окремі особливості того чи іншого історичного типу» [6; 355, 367]. Означену проблему, як апологет і критик християнства, Бердяєв ставить у прямому сенсі слова як екуменічну, розглядаючи її в есхатологічній перспективі історії: проблема об'єднання християн є не лише внутрішньою справою цієї релігії, а й справою спасіння цілого світу. Тому філософ вимагає безкомпромісної інтелектуальної чесності – звідси загальновідома бердяєвська формула про «негідність християн» і «гідність християнства».

На тлі культурного песимізму, породженого проблемами глобалізації, розколотість християнства, найбільшої релігії світу, яка охоплює близько двох мільярдів adeptів, вивільняє поле діяльності міфоподібним ерзац-релігіям. Останнім часом на теренах України, що є державою з більш ніж тисячолітньою християнською культурно-релігійною традицією, у формі відтворення праукраїнських вірувань на етнографічному ґрунті поширюється неоязичництво (на кшталт РУНВіри) – явище, безперечно, цікаве, однак перспективне радше з погляду етнографії, ніж релігії. У межах концепції есхатологічної перспективи історії Бердяєв довів, що язичництво як форма релігійної свідомості жило себе, а реанімація національної міфології у формі неоязичництва може виявитися вкрай небезпечною, як у випадку з німецьким нацизмом; у будь-якому разі ця тенденція веде в глухий кут. Неорелігії на кшталт Великого Білого Братства становлять загрозу для українського суспільства не тільки новітньою технологією зомбування дітей і молоді, а й своїми неоапокаліптичними віщуваннями зі встановленням конкретного терміну кінця світу. Вочевидь, в Україні активізується релігійне сектантство, а воно, на думку А. Колодного, «є відображенням занепаду або кризових станів традиційних релігій» [169; 301]. Ознакою багатьох релігійних сект як в Україні, так і поза її межами є спекуляція на есхатологізмі, бо ж саме есхатологічна частина релігії ставить вельми важливе питання про цінність людського життя. Ці спекуляції позначені виразною песимістичною конотацією. Як зазначає А. Колодний, з точки зору теоретико-пізнавальної і психологічної сектантство є формою вирішення внутрішніх суперечностей релігійної свідомості, спробою довести релігійність до крайніх форм [169; 300]. Отже, є результатом релігійних протиріч свідомості, що, не знаходячи виходу з кризи,

виливаються у відокремлення й відсторонення від світу. У крайніх формах це відособлення є звуженням свідомості, у висліді – «втра-та душі», саморуйнація особистості, як доводить К. Юнг з позиції психоаналізу, чи шлях до фанатизму, як доводить Бердяєв з погляду релігійної філософії. Есхатологічні інтенції, що цілком логічно постають з прагнення до руйнації, посилюють сепаратизм сектантської групової свідомості і, так само логічно, забарвлюють цю есхатологічну спрямованість свідомості в песимістичні тони. Альтернативу Микола Бердяєв пропонує у релігійно-філософській концепції активно-творчого есхатологізму, де есхатологія передбачає вихід людини на новий рівень релігійної свідомості, відкритої світу, яка долає відчуження між світом і людиною, відчуження між людьми через нову форму спілкування – соборність. При цьому відбувається перенесення акценту з індивідуальної есхатології на всесвітню. Тут не можна обійти актуальну в контексті нашого дослідження проблему, окреслену С. Аверинцевим: одним із головних шансів сучасного християнства є тлумачення кризових процесів актуальної історії в розумінні виконання есхатологічних «часів» [5; 100]. Для Бердяєва його есхатологія є універсальною тому, що побудована на засадах християнської релігії – цілісної, філософськи й теологічно обґрунтованої системи органічного розуміння світу, людини і Бога.

Актуальність запропонованої нами релігієзнавчої розвідки, як бачимо, обумовлена цілим рядом чинників: есхатологічною проблематикою в контексті кризових процесів актуальної історії; висвітленням Бердяєвим катастрофічних процесів глобалізації не лише як фатальних для людства, але й таких, що через нову релігійну свідомість відкривають альтернативні шляхи; зростанням уваги до проблем релігійної свідомості, до форм і рівнів її виявлення в кризових умовах глобалізації сучасного світу; екуменічними запитамися щодо з'ясування ядра християнського вчення й дозволених меж його інтерпретації; потребою дослідження форм релігійного світогляду, альтернативних міфоподібним ерзац-релігіям, що заповнили духовний простір України; назрілим для сучасної релігієзнавчої парадигми аналізом бердяєвської інтерпретації боголюдської історії як онтологічної суб'єкт-об'єктної цілісності світу; науковою новизною: обраний проблематичний зріз філософсько-релігійного доробку Миколи Бердяєва ще не був предметом спеціального релігієзнавчого аналізу.

Під час аналізу есхатології Миколи Бердяєва як цілісної системи релігійно-філософських поглядів мислителя на «кінець історії» та виявленні її структурного ядра і висвітленні динаміки змін у її межах ми ставили перед собою низку завдань: дослідити розвиток есхатологічних поглядів Бердяєва в аспекті перспективи «кінця історії», оголоти їх підоснову; схарактеризувати оригінальність бердяєвської містично-реалістичної інтерпретації історичного процесу, його зв'язку з генезисом і структурою релігійної свідомості; встановити зміст бердяєвської релігійно-філософської концепції цілісного пізнання, означити її головні домінанти; висвітлити історіософську точку зору мислителя на кризові процеси у різних сферах європейської культури, яка поставала на підвалинах картезіансько-кантівського світогляду; сформулювати засади містично-реалістичної філософії історії Бердяєва, прояснити суть основних дефініцій її категоріально-понятійного апарату; з'ясувати походження та зміст бердяєвського концепту катастрофи як головного фактора змін у структурі релігійної свідомості і есхатологічного чинника історичного процесу; викрити зв'язок бердяєвської концепції есхатологічної катастрофи історії з теїстичними і нетеїстичними релігійними віруваннями; виявити специфіку релігійно-філософського дискурсу Бердяєва, пов'язану з міфомисленням філософа, та з'ясувати її вплив на бердяєвські характеристики історії; установити бердяєвські класифікаційні принципи історії, деталізувати типи кластерів історії; деталізувати зміст часопросторової категорії „есхатологічна перспектива історії” в контексті бердяєвської концепції часу; окреслити внутрішні властивості і суть релігійних феноменів, принципів для есхатології Бердяєва: Царство Боже, рай, пекло, Страшний суд, царство антихриста, смерть/безсмертя, час/вічність, добро/зло; розглянути критику й апологію християнства філософом, а також спроби зіставлення християнства історичного і християнства есхатологічного; зробити аналіз концептуальної сутності активно-творчої есхатології Бердяєва, її генетичних зв'язків і релігійно-філософського підґрунтя; дати оцінку бердяєвському активно-творчому есхатологізму на тлі сучасної девальвації есхатологічної теми. При цьому береться до уваги специфіка бердяєвського релігійно-філософського дискурсу.

Дослідження проводилося на філософському матеріалі бердяєвського доробку різних років творчої діяльності мислителя з ураху-

ванням трьох етапів розвитку його релігійно-християнських поглядів (періодизація О. Казаряна): 1) 1899-1904 рр.; 2) 1904-1927 рр.; 3) 1927-1948 рр. У відборі текстів для безпосереднього аналізу вагомим для нас був концептуальний підхід: охопити увесь корпус робіт, в яких репрезентовано есхатологічні та історіософські погляди Бердяєва. Особливу увагу було зосереджено на працях, де безпосередньо розроблялося есхатологічне вчення й засади філософії історії та проявлено витoki концепту катастрофи: «До філософії трагедії» (1902), «Декадентство й містичний реалізм» (1907), «Нова релігійна свідомість і громадськість» (1907), «Філософія свободи» (1911), «Смисл творчості» (1916), «Криза мистецтва» (1918), «Смисл історії» (1923), «Філософія нерівності» (1923), «Нове середньовіччя» (1924), «Царство Боже і царство кесаря» (1925), «Людина і машина» (1933), «Доля людини у сучасному світі» (1934), «Основи релігійної філософії» (1930-ті), «Дух і реальність» (1937), «Про рабство і свободу людини» (1939), «Війна й есхатологія» (1939), «Досвід есхатологічної метафізики» (1946), «Екзистенційна діалектика Божественного і людського» (1947), «Істина і одкровення» (1948), «Царство Духа і царство кесаря» (1948). Принциповим став розбір «філософської автобіографії» як репрезентації особистісного підґрунтя світогляду мислителя. Це дозволило не лише відтворити генезис есхатології Бердяєва, а й відобразити її цілісний, змістовно повноцінний план.

За методологічну основу взято принципи академічного релігієзнавства, викладені в працях вітчизняних учених В. Бондаренка, А. Колодного і Р. Ткачука, у системному підході яких реалізується дослідження есхатологічної філософії історії Бердяєва як релігійно-філософського феномену: об'єктивності, історизму, дуалізму, трансцендентності, містичності, «священного» і загальнолюдського. Нами застосовано комплекс методів, що дозволяє скористатися об'єднанням кількох наукових парадигм, адже складний релігійно-духовний феномен філософії Бердяєва вимагає всебічного висвітлення досліджуваної проблеми. Концептуальний підхід дав змогу розглянути питання бердяєвської есхатології в історико-культурному контексті двох епох – модернізму і постмодернізму, дати їй адекватну оцінку. Когнітивний метод забезпечив погляд на релігійно-філософський дискурс Бердяєва крізь призму процесів мислення, сприйняття й розуміння, що дало можливість виявити світоглядні підвалини до-

сліджуваних концептів мислителя й описати як авторські. Найбільш загальним у дослідженні став специфічний для гуманітарних наук ідеографічний метод, що забезпечив цілісний і всебічний погляд на предмет розвідки. У процесі аналізу та інтерпретації філософського матеріалу ми послуговувалися методами аналізу феноменологічного, герменевтичного, символіко-екзистенційного, філологічного й елементами психоаналізу. Одним із методологічних аспектів нашого дослідження стала проблема демаркації науки і метафізики, оскільки у розвідці бердяєвської есхатології ми виходили з погляду на філософію як на особистісний досвід мислителя. Ключовий для нашої наукової гіпотези концепт катастрофи, міфомислення і міфопоетики Бердяєва й пов'язані з цим принципи типізації історії, які дозволили нам виділити ряд її кластерів, ми з'ясовували, спираючись на засади метатеоретичного методу, котрий стає стрижневим у дослідженні есхатології Бердяєва, реалізуючи аналіз міфу як форми свідомості.

Теоретичне підґрунтя дослідження становлять положення й принципи методології гуманітарних наук, що розроблені у працях С. Аверинцева, М. Бахтіна, В. Віндельбандта, Г. Гадамера, Е. Гірша, В. Горського, Е. Гусерля, В. Дільтея, Р. Інгардена, О. Кобзева, О. Лосева, О. Никифорова, Г. Риккерта, П. Рікера. Праці історико-філософського та культурологічного спрямування – М. Блока, І. Бойченка, Г. Гегеля, Й. Гейзінги, С. Екштута, О. Кузнецова, М. Мамардашвілі, Б. Рассела, Р. Тарнаса, І. Хассана, Д. Чижевського, К. Ясперса – дозволили з'ясувати теоретичне підґрунтя філософії історії та есхатології Бердяєва в контексті культурно-історичних зв'язків. Релігійний аспект означених бердяєвських концепцій ми розглядали виходячи з позицій українського релігієзнавства, зокрема таких учених, як В. Бондаренко, В. Горський, В. Докаш, В. Климов, А. Колодний, В. Ларіонова, Л. Филипович, М. Філоненко, В. Шевченко, Л. Яроцький. Праці дослідників міфології та історії релігії – С. Аверинцева, О. Афанасьєва, Дж. Бірлайна, А. Гарнака, Я. Голосовкера, М. Еліаде, А. Карімського, Е. Касіра, Дж. Кемпбелла, К. Керенї, Ф. Кесседі, М. Костомарова, К. Леві-Строса, О. Потебні, М. Савельєвої, В. Топорова, О. Фрейденберг, К. Хюбнера – становлять підстави для розв'язання питань міфопередання Бердяєва. Проблеми міфомислення й міфопоетики Бердяєва ми розглядали також у зв'язку з літературознавчими працями М. Бахтіна, Н. Берковського, Г. Гачева, С. Лема, О. Лосева, Г. Синило

і науковими розвідками з різних галузей психології Л. Виготського (психологія творчості), К. Юнга (психоаналітика), С. Грофа (трансперсональна психологія), М. Ярошевського (гештальтпсихологія). Праці В. Акулініна, І. Бичка, А. Валіцького, П. Гайденка, І. Євлямпієва, Р. Кіся, С. Кримського, С. Неретіної, В. Сербиненка, С. Титаренка, В. Табачковського, С. Хорунжого, що присвячені дослідженню специфіки російської релігійної філософії, а також українські історико-культурні й історіософські студії О. Забужко, Є. Маланюка, Є. Сверстюка допомогли розв'язати питання генетичних зв'язків релігійно-філософських поглядів київського філософа та їх найближчого духовно-філософського контексту. Дослідження есхатології Бердяєва спирається також на роботи богословів різних християнських конфесій: І. Водопівця, А. Гарнака, З. Кжишовського, А. Кураєва, О. Меня, Л. Падовезе, А. Цігенауса.

Здійснена нами системна реконструкція бердяєвської есхатології з позицій релігієзнавства з урахуванням міфогенної й релігійної свідомості мислителя та специфіки бердяєвського дискурсу як релігійно-філософського, який розгортається за правилами-законами органічного поєднання теологічної і філософської сфер, виявляє принципово новий підхід у контексті бердяєвознавчих досліджень.

РОЗДІЛ 1.

**СПЕЦИФІКА ДОСЛІДНИЦЬКИХ ПІДХОДІВ
ДО РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОГО
ДОРОБКУ М. О. БЕРДЯЄВА**

У цьому розділі, здійснюючи історіографічний огляд, ми зробимо акцент не стільки на аналізі науково-дослідницької літератури, напрацьованої більш ніж за сто років опанування тематики й проблематики спадщини Миколи Бердяєва як представника київської школи екзистенційної філософії, скільки на виявленні специфіки дослідницьких підходів до вельми неоднозначного за змістом і формою релігійно-філософського доробку одного з найбільш неординарних філософів ХХ ст.

На сьогодні існує солідний корпус літератури, який становить цілу галузь суспільно-гуманітарних наук, – бердяєвознавство. Каркас цієї збірки текстів складають праці західноєвропейських, американських, українських, російських і білоруських дослідників спадщини Миколи Бердяєва. У зв'язку із західним бердяєвознавством можна говорити про тяглість дослідницької традиції. У слов'янському бердяєвознавстві йдеться про її переривання, адже радянський період позначений якщо не повним занепадом, то вигромадженням критичної маси тенденційних положень в інтерпретації бердяєвської філософської думки, які вимагають щонайменше перегляду.

У 1990-х рр. з'являються історико-філософські розвідки, ідеологічно не заангажовані, та в цілому написані з позицій матеріалістичного світогляду П. Алексєєва [9], А. Андрєєва [10], П. Гайдєнко [94, 95, 96, 97], Р. Гальцевої [98, 99], М. Громова [111], І. Євлампієва [128], Б. Ємельянова [129], О. Єрмічова [130, 131], О. Замалєєва [137], М. Колєрова [166, 167], П. Левіна [178], М. Масліна [194], О. Мисливченка [200], С. Нєрегіної [208], О. Новікова [129], Л. Полякова [219], В. Сєрбієнка [238], С. Хоружого [277], Ю. Чорного [280], В. Шкоди [283] та ін.

Розвитку бердяєвознавства на пострадянському просторі сприяють академічні дослідження в різних ділянках гуманітарних наук. Так, починаючи з другої половини 1990-х рр. у Росії з'являються дисер-

таційні розвідки у сфері філософських наук (О. Ковальова, Р. Гаязов, Г. Филимонов, К. Горбач, М. Зинятова, Т. Максименко, Я. Бондарева, В. Зайцев, О. Косарів, В. Мазуров, О. Ролдугіна, Л. Федотова, І. Погодін, О. Вольтер, П. Журавльов, К. Мальцев, Т. Серьогіна, Б. Буйло, Є. Вологін, Н. Плетньова, І. Євланнікова, В. Луценко, І. Гребешев, М. Силантьєва, А. Овсянніков, В. Савинцев, Т. Сидєєва)¹. В них у контексті філософського доробку Бердяєва опрацьовуються проблеми буття, часу, відчуження, кризи мистецтва, культури у філософії творчості, філософської антропології, ірраціонального та раціонального у філософії свободи, культури і цивілізації, філософія статі й любові, теорія об'єктивації, вчення про добро і зло, релігійні основи філософської інтуїції, християнська історіософія тощо; у сфері історичних наук (О. Леонтєва, І. Смирнов, Л. Гаман, Т. Сидненко, Чень Жень-Хень, К. Широко) досліджується російська соціально-економічна доктрина, концепція російської революції, історична концепція, природа російської цивілізації в інтерпретації Бердяєва; у сфері культурології (М. Белікова, І. Устинова, Л. Зимовець, О. Сердюкова, Л. Кондратьєва, Н. Шевцова, А. Грищенко) вивчаються проблеми російської культури, кризи культури, проблеми цінності, культурологічна концепція Бердяєва, концепція творчої теургічної епохи; у галузі соціологічних наук (А. Кузнецов, Т. Іванова) з'ясовуються питання щодо суспільного ідеалу Бердяєва та його соціально-політичної концепції; у царині філологічних наук (О. Зеленіна, О. Валехо, С. Стародубець, Ю. Паулі) розглядаються публіцистика й літературно-філософська критика Бердяєва, а також питання бердяєвського ідіостилю й ідеологізованої лексики.

Внесок українського бердяєвознавства, можливо, не такий значний за обсягом, проте вагомий за змістом. Українською наукою започатковано традицію дослідження різних аспектів бердяєвської думки в контексті проблем російської культури Срібного віку. Такий контекстуальний підхід дає можливість розглянути бердяєвський доробок у смислових зв'язках з культурними явищами сучасної мислителю епохи, передбачає його адекватне сприйняття й оцінку на фоні типологічно подібних культурних проявів філософської, естетичної та релігійної думки й гарантує цілісний підхід до творчості філо-

¹ Прізвища авторів дисертаційних робіт подаємо у хронологічному порядку.

софа як культурно-історичного явища доби. Внесок у цю традицію роблять як авторитетні науковці, так і початківці, зокрема Т. Астахова [13], Т. Власова [85], Є. Гудзенко [113], М. Задерецька [136], В. Лімонченко [183], О. Марченко [193], В. Мовчан [201], К. Насонова [207], Л. Облова [211], Є. Писляр [216], Д. Стецько [250], І. Сумченко [253], Т. Суходуб [254], Л. Фоменко [271] та ін. У царині дисертаційних досліджень вітчизняні науковці поставили цілий ряд нових для бердяєвознавства проблем, зокрема С. Давидченко [114] вивчив проблему суб'єктивності в зіставленні філософського світогляду Достоєвського і Бердяєва, І. Сумченко [252] подала тлумачення бердяєвської концепції антроподицеї, О. Романовський [229] розвідав під кутом зору смисложитєвих цінностей різні аспекти релігійно-філософської думки Бердяєва в період його перебування на посаді редактора журналу «Путь», В. Бушанський [80] розглянув питання політичної етики у філософії Бердяєва, О. Сичевська-Возняк [242] засвоїла концепцію теодицеї Бердяєва, О. Білянська [76] дослідила соціально-філософський зміст бердяєвської концепції подолання відчуження людини від суспільства, Є. Козлов [163] здійснив розвідку екзистенційного персоналізму Бердяєва, Г. Дяченко [120] зробила аналіз функціональності символу у філософському дискурсі Бердяєва. Широкий діапазон концептуальних і тематичних підходів до філософського доробку представника «київської школи» в контексті українських наукових досліджень демонструє збірник наукових праць «Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі» [198], де актуальність бердяєвського філософського світогляду доводиться в постановках назрілих питань сучасності щодо духовних основ буття, релігійної есхатології, історіософії, антропології, етики, філософських засад свободи, любові та творчості такими українськими вченими як А. Бичко [74], І. Бичко [75], В. Вандишев [82], Л. Дротянко [118], В. Капітон [146], В. Кізіма [157], С. Кримський [173], В. Лях [188], М. Ожеван [212], В. Панфілов [215], В. Попков [221], М. Попович [222], М. Савельєва [231], В. Табачковський [255] та ін.

Ми не робитимемо детального огляду цього значного за змістом та обсягом масиву дослідницької літератури, тим більше що він уже зроблений у працях наших попередників, зокрема І. Сумченко, Є. Козлова і С. Титаренка, лише зазначимо, що на сьогодні в бердяєвознавстві, по суті, немає релігієзнавчих досліджень. Однією з перших спроб, де

заявлено релігієзнавчий аспект, є докторська дисертація «Специфіка релігійної філософії Миколи Бердяєва» С. Титаренка. Аналізуючи дослідницьку базу бердяєвознавства з релігієзнавчих позицій, автор стверджує, що інтерпретатори бердяєвської спадщини, виходячи з розрізнення дослідницького дискурсу, враховували або теологічний її аспект, або філософський, не надаючи значення релігійно-філософській свідомості Бердяєва, що відкриває перспективи для майбутніх розвідок. Науковець, по суті, виділяє три блоки досліджень: 1) бердяєвська спадщина в оцінці сучасників філософа; 2) західні джерела; 3) праці радянського й пострадянського періоду. У першому блоці розглядаються роботи В. Розанова, В. Зеньковського, Вяч. Іванова, Є. Лундберга, С. Булгакова, П. Флоренського, Л. Шестова й робиться висновок: цілісного розгляду релігійно-філософських поглядів Бердяєва в цій традиції немає, оскільки автори реагують лише на ідеї, котрі перебували в колі їх власних інтересів. Аналізуючи праці західних дослідників, таких як Е. Л. Аллен, Маріо Р. Бергос, А. Валлон, Ж. С. Вернхам, М.-М. Даві, В. Дитріх, Дж. В. Діє, О. Кларк, О. Клеман, Д. Лаурі, Е. Лямперт, Ж. Марітен, Ж. К. Маркаде, П. Мердок, Л. Мюллер, Ф. Нуко, Е. Порре, К. Пфлегер, Стефан Г. Ричельт, Г. Слейт, М. Спінка, П. Християнсен, Г. Штерн, науковець стверджує, що в цих працях у зв'язку з визнанням унікальності релігійно-філософського дискурсу Бердяєва і разом з тим несумісності його з конфесійними поглядами авторів релігійна концепція філософа була лише реконструйована без будь-яких елементів аналізу та критики. У третьому блоці С. Титаренко подає огляд досліджень таких авторів як О. Андрєєв, Б. Буйло, Р. Гальцева, О. Єрмічов, Н. Дмитрієва, Т. Двуреченська, Т. Коротка, В. Кувакін, А. Мойсеєва, М. Силантьєва, В. Смирнов, О. Цветков-Вадимов, В. Шкоринов, В. Яковлев і зазначає, що переважно всі зосереджуються на філософських ідеях Бердяєва і лише побіжно торкаються релігійно-філософської проблематики. Узагальнюючи, науковець засвідчує, що в цілому бердяєвська дослідницька традиція, незважаючи на детальне висвітлення окремих релігійно-філософських аспектів творчого доробку Бердяєва, не виявила специфіки релігійно-філософського дискурсу мислителя через неприйняття його містико-релігійного аспекту. Таким чином, С. Титаренко ставить вельми серйозну й актуальну проблему для бердяєвознавства – невраховування містико-релігійного фактора під

час досліджень не дає глибокого й адекватного розуміння специфіки релігійно-філософського дискурсу Бердяєва [257; 22-43].

У своєму дослідженні С. Титаренко бере до уваги й намагається поєднати обидві сфери: теософську і філософську. Наукова гіпотеза, яку він відстоює, полягає в тому, що в пошуках переходу від раціоналістичних форм гуманізму до духовного досвіду християнства Бердяєв робить спробу синтезу двох протилежних позицій – християнства і гностицизму й, оскільки це йому не вдається, наслідує цілий ряд гностичних ідей, зокрема дуалізму світла і темряви. Маємо констатувати, що звинувачення Бердяєва у гностицизмі є дещо упередженим і тенденційним, адже протилежну позицію більш переконливо довела особисто знайома з Бердяєвим французька дослідниця Марі-Мадлен Даві. Вона стверджувала, що у Бердяєва «немає жодного ілюмінаторства, яке б свідчило про відпадиння темряви від світла», що світогляд філософа цілком позбавлений гностико-маніхейського дуалізму світла і темряви [295; 102]. С. Титаренко заявляє спробу аналізу ідейно-теоретичних побудов Бердяєва крізь призму релігійно-філософської свідомості мислителя, занурення в індивідуально-особистісні ірраціональні її пласти. При цьому проголошується: розгляд специфіки бердяєвської релігійно-філософської позиції зважатиме на те, що основні релігійні відкриття здійснюються філософом з особистості й через особистість, адже крізь призму теми особистості мислитель бачить світ. Однак у реалізації цього підходу, на наш погляд, вельми плідного для дослідження бердяєвського доробку, обидва заявлені аспекти залишаються роздвоєними; не враховується, що, створюючи концепцію особистості, Бердяєв, як інтроверт за психологічним типом, виходив насамперед з інтенцій власної особистості. Визнаючи міфомислення Бердяєва за специфіку його філософського дискурсу, С. Титаренко розщеплює цей феномен і раціоналізує, звідси постають звинувачення Бердяєва у гностицизмі, езотеризмі, романтизмі, ідеалізмі. Науковець стверджує, що, визнавши за основну хворобу гуманізму раціоналізм, у спробі його подолання Бердяєв звернувся до досвіду міфосвідомості [257; 56]. Однак незрозуміло, яким чином людина умисно може проявити в собі міфологічну свідомість і перейти на позиції міфомислення. На нашу думку, саме бердяєвське міфомислення, а не навпаки, генерує критичну концепцію гуманізму як способу раціоналізації християнського міфу, намагання розгорнути

його в історії, яка скінчилася катастрофою – кризою гуманізму, що за нею криється більш глибока криза християнства, котру Бердяєв розглядає як кризу релігійної свідомості.

С. Титаренко вважає, що інтерес до спадщини Бердяєва в західній дослідницькій традиції орієнтований на інтерпретацію його ідей, а не виявлення специфіки міфомислення й смислотворення. Дослідники пострадянського періоду, захоплені західним контекстом філософствування, теж занурюються в інтерпретацію раціональних компонентів ідей мислителя і лише цитують та переказують ряд висловлювань стосовно нових форм думки, як правило, негативно оцінюючи ці форми [257; 66]. На наш погляд, С. Титаренко в цьому питанні неправильно розставляє акценти, адже проблеми міфосвідомості Бердяєва для раціоналізованого західного мислення, західного прагматичного менталітету не є актуальними. Натомість слов'янські дослідники, роблячи застереження щодо наявності релігійних складників і чинників у структурі свідомості Бердяєва, до уваги цей фактор як поважний аргумент у дослідженні релігійно-філософських засад творчості мислителя не беруть; такі релігійні феномени як віра, містика, містичний досвід, містичний реалізм, міф, міфотворчість, що є принциповими для бердяєвського світогляду, розглядаються ними виключно з позицій матеріалістичних. Ця проблема виявилася невирішуваною для досліджень, у яких було задекларовано новий підхід до спадку Бердяєва, як-от у Є. Козлова, і навіть методологічно й теоретично обґрунтовано, як у Г. Дяченко чи самого Титаренка. Саме на ґрунті цієї проблеми постають звинувачення Бердяєва у гностицизмі з маніхейським ухилом, як це роблять Т. Астахова [13; 393], Т. Дерев'яно [115; 502], І. Євлампієв [128; 302], С. Титаренко, чи закидання романтичних тенденцій, або ставлення до бердяєвського ідеалізму з негативним оцінювальним знаком. До цих питань ми звернемося у міру того, як дозволяє контекст проблематики нашої роботи.

Окреслюючи специфіку дослідницьких підходів до спадщини Бердяєва, маємо зазначити, що каменем спотикання стає ідеалістичний світогляд філософа. Так, С. Титаренко, який ставить перед собою завдання здійснити аналіз ідейно-теоретичних основ релігійно-філософських побудов Бердяєва в контексті його індивідуально-особистісних особливостей, закидає філософу ідеалізм як хибу його

світогляду. Маємо зазначити, що ідеалізм Бердяєва постає із гносеологічного підходу, в якому є неприйнятною суб'єкт-об'єктна дихотомія: з цілісного погляду філософа на світ, з прагнення до гармонії й синтезу, але в жодному разі не до руйнації й розчленування онтологічних феноменів, тим паче до розділення на біле і чорне. Ті, хто звинувачують Бердяєва в ідеалізмі в силу раціоналістичної обмеженості свого способу мислення, не здатні усвідомити глибинну позитивну сутність бердяєвського типу ідеалізму, істинної діалектичності, толерантності й синкретичності, притаманним цьому способу мислення, який прямо пов'язаний з інтуїтивним осягненням Істини і є найближчим до неї з усіх способів мислення й світосприймання. Бердяєвський ідеалізм – один із найбільш позитивних світоглядів, адже в його підґрунті нерозчленована, цілісна картина світу. І ця позитивність аж ніяк не позірна, як вважають критики й опоненти-раціоналісти, що не можуть зрозуміти жодного явища чи феномену, доки не розщеплять його цілісність на «так» і «ні». У будь-якому явищі ідеалісти бачать його інший бік, дзеркальний, при цьому беззастережно й безкомпромісно сприймають обидва світи: поцейбічний, іманентний, і потойбічний, трансцендентний. Тому, як правило, їх звинувачують ще й у містицизмі знову ж таки з негативною конотацією. Згідно з Бердяєвим, людина перебуває на межі цих двох світів і таке перебування визначене її онтологічним статусом після гріхопадіння. Усвідомлення такого стану породжує трагічне світовідчуття. У культурі ХХ ст. це відчуття загострюється, що художньо переконливо довели представники «магічного реалізму» в літературі – Г. Гессе, Е. Носсак, Г. Казак, П. Зюскінд, яких теж звинувачують в ідеалізмі на кшталт бердяєвського. Герої їхніх творів завжди перебувають на тонкій межі між світами, і таке перебування є вельми болючим. Звідси їх трагізм, який сприймається опонентами як кафківське відчуження від світу та його заперечення, адже у магічних реалістів любов до світу є якісно іншою, ніж у опонентів, вона не піддається раціоналізації. Позитивність світосприймання ідеалістів є непомітною через їхнє наближення буквально впритул до Істини. Вони завжди бачать позитивний бік Істини, при цьому завжди знають про її інший – дзеркальний горгонічний бік. Сприйняття світу як нерозчленованої цілісності спонукає до інтуїтивного опанування Істиною, а не раціонального й пасивного її засвоєння, яке завжди обертається мертвою головою Горгони, про

що у давній культурі попереджали греки, а в культурі Нового Часу – Гете як поет, філософ і вчений. Знання і споглядання мертвої Істини — речі принципово різні. Бо споглядання назавжди паралізує свідомість і скочує вуста, а знання при наявності справжньої любові, а не абстрактної, до іншого – ближнього, а саме таким типом є любов Христова, адже для Бердяєва Христос – це Любов, Свобода й Істина, на яку здатні лише багатовимірні особистості; нею володіють ідеалісти, вона спонукає їх до висловлювань, котрі мають застерегти «сліпих», тобто хворих на раціоналізм, від хибних і глобально небезпечних шляхів до Істини. Пошуки Істини є визначною інтенцією особистості Бердяєва-мислителя, а міфологема пошуків істини є аксіальною у структурі бердяєвської релігійно-філософської системи. На наш погляд, ця тема могла б стати одним із продуктивних підходів для бердяєвознавства в його релігієзнавчому аспекті, ми ж торкаємося її лише побіжно. Розуміння істини на ґрунті енантіоморфізму для людини, котра прагне багатовимірності власної особистості, взірцем якої для християнина є Христос, розуміння екзистенційної реальності, проте недосяжності цього взірця в емпіричному світі не може не бути трагічним. Утім, цей трагізм є позитивним, чого ніколи не зрозуміє раціоналістичне мислення, що ґрунтується на картезіансько-кантівській епістемології, яка розділяє і світ, і свідомість на суб'єкт і об'єкт. Революційність Бердяєва спрямована не на світ, бо для нього він є досконалим у своїй первозданній цілісності, а на спосіб його сприйняття. Революційність полягає в тому, що філософ прагне змінити цей спосіб і вірить у те, що людина, відтак і людство в цілому, здатні змінитися, піднятися на новий, якісно вищий ступінь свідомості, відбитком якого у реальному світі є «ідеалізм», але не той, яким його уявляє недосконала раціоналізована свідомість виходячи з картезіансько-кантівської картини світу, яка в постсекуляризовану сучасну добу породила епістемологічну кризу. У зв'язку з цим у другому розділі нашої розвідки бердяєвську містично-реалістичну філософію історії ми розглядаємо в контексті релігійно-філософської концепції цілісного пізнання, яка постає з глибокого усвідомлення мислителем антропологічної кризи як кризи гуманізму й християнства і як кризи епістемологічної, що зростає на ґрунті тотальної секуляризації усіх сфер культури й людського життя, породженої картезіансько-кантівським світоглядом. Р. Редліх, один з небагатьох, хто

глибоко розуміє специфіку бердяєвської думки, застерігає від спроб читати твори мислителя з позицій діалектичного матеріалізму: «Бердяєв пише про інше і по-іншому. І читаючи його, аж ніяк не можна скористатися філософським словником навіть для довідок щодо тих чи інших термінів» [226; EP]. Визначаючи філософію Бердяєва як філософію духу, дослідник переконливо доводить, що, описуючи Дух як стрижневу категорію своєї філософської системи, мислитель повністю виходить із площини гносеологічного спору між ідеалізмом і матеріалізмом.

Є. Козлов звертає увагу на те, що дослідники, зосереджуючись на визначених аспектах філософії Бердяєва, як антроподицея, есхатологія, етика, філософія свободи, філософія творчості, філософія історії, філософія культури, чи на певних історично й тематично обумовлених періодах у його творчості, роздрібнюють смисловий простір світоспоглядання філософа, унаслідок чого вже традиційною стала точка зору стосовно дискретного характеру та певної мозаїчності ідейно-філософського універсуму мислителя [163; 6]. Опротестовуючи такий підхід, Є. Козлов виставляє за основоположний фактор, з якого структурується цілісна філософська система Бердяєва, філософію персоналізму, відтак йде тим самим шляхом, який засуджує.

У цій проблемі ми бачимо два аспекти. По-перше, філософія Бердяєва дійсно бачиться фрагментарною, якщо дивитись на неї як на корпус філософських текстів, але якщо обрати певний ракурс: філософія свободи, філософія творчості, філософія культури, філософія персоналізму, філософія історії і т. д., то ніби відбувається якийсь хитрий фокус – вона перетворюється на цілісну органічну систему, в якій усі складові пов'язані між собою й підпорядковані одна одній. Якщо ми дозволимо собі висловитися образно, то можна сказати, що філософська система Бердяєва структурована ніби за законами кристалографії – обраний напрямок дослідження визначає якості філософського матеріалу, оскільки обумовлений закономірністю й симетрією його внутрішньої будови; площини симетрії, осі симетрії прості й інверсійні, центр симетрії виявляється в ньому в різних взаємозумовлених розташуваннях. Бердяєв характеризує своє світоспоглядання як «надзвичайно централізоване», в якому «всі частини пов'язані між собою, точніше, у ньому немає частин», але разом з тим «інтуїтивне за походженням і афористичне за формою» при цьо-

му багатовимірне; ця наявність багатьох планів, на думку філософа, породжує протиріччя, які викликані самою сутністю його філософії і «які не можуть і не повинні бути усунені» [58; 563]. Отже, слід прислухатися до Бердяєва – обрати центр, і все стане на свої місця. Тому кожний дослідник може з чистим сумлінням стверджувати, що обрав аксіальний принцип філософії Бердяєва, і кожний по-своєму буде правий. Бо якщо взяти об’ємну фігуру, скажімо, циліндр, і показати двом спостерігачам, котрі перебувають у різних позиціях стосовно неї, то один стверджуватиме, що бачить прямокутник, а інший наполягатиме, що бачить круг. Правда ж у тому, що філософський дискурс Бердяєва має універсальний характер, неприйнятний для сучасної наукової епістемологічної парадигми.

По-друге, якщо розглядати проблему своєрідності висловлювання Бердяєвим своїх філософських концепцій, то слід визнати, що дискретність і фрагментарність є ознакою оформлення філософського матеріалу, специфічними правилами організації мовленнєвої діяльності мислителя, тобто є властивістю бердяєвського дискурсу, а не ідейно-концептуального рівня, інакше кажучи, є ознакою форми, а не змісту, частини, а не цілого універсуму, як зауважує Є. Козлов [163; 6]. Дискурс є середовищем свідомості особистості, в якому формуються думки, але ж не самими думками, не концептами. Це середовище створюється під впливом життєвих обставин і визначається психоемоційним типом індивіда. До цієї думки ми ще повернемося у третьому розділі дослідження. Для нас є очевидним, що проблематичний зріз бердяєвської філософії вимагає концептуального підходу, отже з’ясування фундаментального задуму, аксіальної думки, навколо якої структурується весь смисловий комплекс досліджуваної проблеми. Проблематичний зріз нашої розвідки стоїть на стику двох ідейно-тематичних комплексів – філософії історії та есхатології Бердяєва, поєднуючи в єдине ціле два визначальні аспекти духовно-інтелектуальної діяльності мислителя – релігійний і філософський, які й конституують бердяєвський релігійно-філософський універсум. Предметом нашого осмислення є есхатологічна перспектива історії в інтерпретації Миколи Бердяєва, і в цьому проблематичному зрізі, на наш розсуд, аксіальним є концепт катастрофи. Власне на розкритті змісту цього концепту й будується наша наукова гіпотеза.

Ми переносимо акцент на катастрофізм як світоглядний аспект бердяєвської релігійно-філософської системи, який породив передчуття настання Апокаліпсису, переживання буття як буття перед кінцем і визначив есхатологізм як домінанту світовідчування філософа. У контексті катастрофізму Бердяєв актуалізує питання структури й генезису релігійної свідомості. Ці питання він пов'язує не з проблемами психології, а з проблемою онтології релігії, її метафізики. Як зауважено в підручнику з академічного релігієзнавства: «Онтологія виступає як своєрідна картина, що визначає становище (вірніше – місце) людини в світі. Відтак, будучи складовою метафізики релігії, її онтологія розглядає світ в єдності природного і надприродного, виявляє онтологічний статус релігій і явищ релігії» [7; 203]. Проблема зміни структури релігійної свідомості в есхатології Бердяєва є проблемою зміни онтологічного статусу людини та її екзистенційного стану, тобто пов'язана з визначенням становища людини у світі. Концепція походження і розвитку релігійної свідомості у Бердяєва вмотивована ідеєю подвійності світу, яка, згідно з академічним релігієзнавством, є головною ознакою релігійної свідомості. У третьому розділі нашого дослідження ми покажемо, як ідею багатоступеневої релігійної свідомості Бердяєв узгоджує з онтологічними аспектами релігії: з питанням походження світу, природою Божества і природою людини (антропологією і теологією), з есхатологічною перспективою світу. У четвертому розділі ми з'ясуємо, на якому ґрунті постає бердяєвська концепція есхатологізму як творчого преображення світу, ідея есхатологічної активно-творчої свідомості як духовної реакції на запит катастрофічної епохи.

Маємо зазначити, що питання бердяєвської есхатології та історіософії, які безпосередньо стосуються проблематичного зрізу нашого дослідження, піднімалися у працях поточного десятиліття А. Беліченко [18], В. Вандишева [82], А. Голуб [107], Т. Дерев'янку [115], В. Кізіми [157], О. Кіхна [159], В. Кузьменка [175], Н. Куценко [177], Б. Мазницького [189], О. Романовського [229], Н. Савчук [233], Л. Стародубцевої [248], В. Табачковського [255], М. Фоменко [272]. Вони репрезентують, по суті, два дослідницькі підходи: або намічається каркас есхатології чи історіософії Бердяєва без розробки окремих аспектів цих учень, як у В. Вандишева, В. Кузьменка, Б. Мазницького, О. Романовського, Н. Савчук, М. Фоменко; або розглядаються окремі

аспекти есхатологічного вчення та філософії історії, як це роблять А. Беліченко, Т. Дерев'яно, О. Кіхно, Н. Куценко, Л. Стародубцева [249], В. Табачковський.

Слід зазначити, що розгляд окремих аспектів поза системою провокує дослідницькі промахи, адже специфіка бердяєвського релігійно-філософського дискурсу вимагає цілісного підходу. Так, А. Голуб, розглядаючи питання відходу Бердяєва від марксизму в річище православно-християнської історіософії, стверджує, що філософ тлумачить історію переважно як зміну типів духовності. При цьому дослідник не уточнює, що він розуміє під типом духовності, адже Бердяєву йдеться не про зміну типів духовності, а про зміну ступенів релігійної свідомості, а це не одне і те ж саме. Як впливає з розмислів науковця, різновидами типів духовності є марксизм і соціалізм, але саме Бердяєв довів облудність цих утопічних теорій якраз через відсутність у них духовності, саме вони виявляються у есхатології Бердяєва уособленням антихристового духу і царства Кесаря. А. Голуб стверджує, що «історія розглядається мислителем як процес подолання світового зла» [107; 318]. Це знову неточність, і вельми принципова, адже про боротьбу зі «світовим злом» йдеться саме марксизмові й соціалізові, у цьому Бердяєв вбачає головний промах цих учень, оскільки вони борються не з причинами зла, а із самим злом. Діалектика добра і зла, за Бердяєвим, полягає в тому, що боротьба зі злом породжує ще більше зло, тому слід не боротися зі злом, а викорінювати його онтологічну причину – розколотість світу, адже зло є втратою цілісності, відривом від духовного центру буття в результаті гріхопадіння.

Розглянемо ще один приклад дослідницького «промаху». Торкаючись питань смерті і безсмертя в есхатології Бердяєва, В. Кізіма запечечує його концепцію творчого есхатологізму, оскільки вважає, спираючись на теорію Ч. Дарвіна, що народження є абсолютною якістю стосовно смерті; Бердяєв же акцентує увагу не на народженні, а на смерті, тому, мовляв, есхатологізм у реальному житті є тотожним пессимізму. Науковця не задовольняє, що в концепції Бердяєва смерть перемагається духовними зусиллями людини – зверненням до Бога. Виходячи з категоричного заперечення ідеї Бога В. Кізіма виголошує доволі показову для сучасного підходу тезу: «Заміна провідної ролі раціонального знання на пріоритет релігійної віри, підміна філософії

теологією є невинуваченим стрибком мислі, а не вирішенням проблеми» [157; 76]. Це положення дає підстави до хибних узагальнень. В. Кізіма стверджує, що в бердяєвській інтерпретації рай є Царством Божим. З релігієзнавчого погляду ця думка виявляється принципово помилковою, адже на рай Бердяєв має дві точки зору, проте в обох рай не тотожний Царству Божому. При цьому філософ попереджав, що раціоналізація таких сакральних феноменів, як пекло, рай і Царство Боже, є однією з найбільш хибних форм раціоналізації, оскільки будь-які релігійні феномени, на погляд мислителя, мають розглядатися виходячи з принципів апофатичних, а не катафатичних. З одного боку, Царство Боже в інтерпретації Бердяєва є онтологічною реальністю, а рай і пекло є реальністю психологічною, вони немислимі як сфера об'єктивного буття. Існуючи у сфері суб'єктивній, ці релігійні феномени означають досвід і стежу людини й виступають символами її духовного шляху. З іншого боку, Рай, як реалія старозавітна, уособлює досвідомий стан людини, Царство Боже, як реалія нової релігійної свідомості, уособлює стан надсвідомості – між ними досвід історії як зміна ступенів релігійної свідомості. Катастрофа – це не жах розриву, який відкриває безодню між смертю і життям, часом і вічністю, як вважає В. Кізіма, а катарсичний акт переходу на якісно вищий рівень свідомості – екзистенційний прорив часу у вічність, як вважає Бердяєв. Означені питання є предметом розгляду третього й четвертого розділів нашого дослідження. Таким чином, викривлений погляд дослідника на природу філософського знання спричиняє хибне розуміння екзистенційної діалектики Бердяєва, яку науковець намагається інтерпретувати й оцінювати по суті з позицій ще й досі не перебореної марксистської діалектики, звинувачуючи при цьому Бердяєва в непослідовності. Праця В. Кізіми є сумним, проте непоодиноким прикладом того, як науково-філософський світогляд, вирощений на ґрунті картезіансько-кантівської епістемології, мімікрує в нові форми. У випадку В. Кізіми це тоталогія, яку він концептуально протиставляє бердяєвському активно-творчому есхатологізму, що є якнайменше некоректним і нетолерантним для дослідницького підходу. Такий розгляд бердяєвської філософії з позицій натуралізму й раціоналізму, розуміння природи філософського пізнання виключно як знання раціонального перетворює сам процес аналізу на абсурд, адже замість розбору релігійних чинників у світогляді Бердяєва,

спроби визначення їх функцій, місця й питомої ваги у філософській системі маємо доволі некоректне їх заперечення.

Здійснюючи історіографічний огляд, ми виявили, що есхатологічна свідомість філософа, питання бердяєвської есхатології розглядалися здебільшого в контексті інших філософських проблем і концепцій мислителя. Окремі аспекти бердяєвської есхатології поставали, зокрема, у зв'язку з розвідками на тему богословських поглядів Бердяєва, філософського обґрунтування творчості, бердяєвської історіософії та пневматології й інтерпретувалися переважно з точки зору історії філософії або у контексті генезису релігійної російської філософії, але не з позицій релігієзнавства з урахуванням міфогенної й релігійної свідомості мислителя. Вочевидь, на сучасному пострадянському етапі дослідження релігійно-філософської тематики й проблематики бердяєвського спадку потребують релігієзнавчого підходу. Релігієзнавство гарантує розвідку бердяєвської думки як релігійно-філософської, а не звинувачення філософа у зісковзанні в теологію й богослов'я, адже в інших галузях гуманітарного знання склалася хибна традиція не тільки висвітлення творчих здобутків філософа з раціоналістичної позиції, а й нав'язування цієї позиції самому Бердяєву, ніби вона є взірцем для наслідування. Це питання пов'язане не стільки з проблемою особистого й професійного сумління дослідників, скільки з наявністю не перебореного просвітительського чинника в сучасному мисленні. Сучасна свідомість, як на це вказує Г. Гадамер, поняття «міф» трактує як щось протилежне раціональному поясненню світу; вважається, що наукова картина світу переборює міфологічну, міфологічним же для наукового мислення виявляється все те, що не можна верифікувати шляхом методично здійснюваного досвіду: таким чином, з прогресом раціоналізації вся релігія стає об'єктом критики [90; 93]. По суті, Гадамеру йдеться про епістемологічну кризу сучасності, яку раніше від засновника герменевтики засвідчив Бердяєв і яка сьогодні негативно позначилась на науково-дослідницьких підходах в інтерпретації релігійно-філософської спадщини мислителя.

Теоретико-методологічні принципи релігієзнавчих досліджень розкривають серединний шлях між філософією й теологією у потрактуванні філософської системи Бердяєва як особливої форми знання, в якому віддзеркалюється особистість філософа. При цьому беруться

до уваги релігійні феномени як такі, за філософом визнається право на віру в Бога, на містичний досвід, на релігійну свідомість, яка має ідеальну природу, на міфомислення, на ірраціональні складники й чинники його особистості, взагалі підтверджується право особистості на світогляд, у підґрунті якого укорінено релігійні феномени. Релігієзнавчий підхід у поєднанні з феноменологічним і герменевтичним методами аналізу філософських текстів, адекватне застосування яких розкриває у тексті авторські інтенції як загальнолюдські, виявляє його смисл як намір автора, дозволяє позбутися хибного прочитання та інтерпретації релігійно-філософських текстів Бердяєва. Тому проблема інтерпретації есхатологічної перспективи історії Бердяєва розглядається нами з позиції засад релігієзнавства й включає теоретичні підходи, пов'язані з питаннями специфіки релігійно-філософського дискурсу, міфомислення, есхатології, історіософії та катастрофізму. Поставлена перед нами проблема вимагає комплексної міждисциплінарної сукупності способів, прийомів та методів дослідження як динамічних, взаємопроникаючих і взаємодоповнюючих.

Методологічною основою нашої розвідки є принципи академічного релігієзнавства, викладені А. Колодним і Р. Ткачуком, – принципи об'єктивності, історизму, загальнолюдськості, дуальності [7; 63-99]. Вони становлять загальну методіку нашого дослідження як фундаментальні загальнонаукові положення, у системному підході яких реалізується дослідження есхатологічної філософії історії Бердяєва як релігійно-філософського феномену. Аналізуючи релігійно-філософський матеріал, світоглядні домінанти особистості Бердяєва в їхньому розвитку й функціонуванні, ми виходимо з позиції світоглядного та конфесійного плюралістичного релігієзнавства. Принцип об'єктивності в контексті релігієзнавства дозволяє нам, з одного боку, розглядати релігійно-філософські погляди Бердяєва як релігійні феномени, відображені в суб'єктивних формах інтелектуальної діяльності філософа, з іншого – розглядати на теоретичному рівні як об'єктивно істинне утворення. Як ми показали раніше, для історико-філософських досліджень цей принцип виявився каменем спотикання, оскільки ігнорувалися не лише трансцендентні начала, а й право філософа на них спиратися. Генезис есхатологічних та історіософських поглядів мислителя, його концепцію катастрофи в межах теорії активно-творчого есхатологізму ми досліджуємо за принципом історизму, який вимагає розглядати

об'єкт у його розвитку. Принцип дуалізму є адекватним бердяєвській містично-реалістичній філософії історії, тому її категоріально-понятійний апарат неможливо з'ясувати й описати, не спираючись на це вихідне у релігієзнавчому пізнанні положення, адже воно конкретизоване у вченні про трансцендентність, а принцип трансцендентності у свою чергу тісно пов'язаний з принципами містичності й принципом «священного». Принцип загальнолюдськості допомагає позбутися ідеологічної та конфесійної ангажованості й упередженості в оцінюванні й інтерпретації вищих смисложиттєвих орієнтирів й ідеалів Бердяєва та екзистенційних понять у системі бердяєвської есхатології. Означені методи доповнює контекстуальний підхід, який дозволяє розглянути питання бердяєвської есхатології та філософії історії в історико-культурному контексті двох епох – модернізму й постмодернізму – і дати адекватну оцінку бердяєвській концепції «кінця історії». Цей підхід дає нам можливість розкрити сакральний зміст бердяєвського есхатологізму на тлі девальвації есхатологічної теми в художній культурі постіндустріальної епохи й, спираючись на літературно-філософське дослідження С. Лема «Фантастика і футурологія» [181; 7-50], довести актуальність концепції активно-творчої есхатології на сучасному етапі культурного розвитку. Когнітивний підхід, комплементарно задіяний у межах релігієзнавчих методів, забезпечив погляд на релігійно-філософський дискурс Бердяєва крізь призму процесів мислення, сприйняття й розуміння, дозволив виявити особистісні домінанти світогляду філософа й описати концепцію містично-реалістичної філософії історії, концепцію есхатологічної катастрофи, концепцію активно-творчого есхатологізму як авторські. В аналізі означених концепцій ми намагалися дотримуватися, наскільки дозволяв матеріал, докладного й хронологічно послідовного розгляду переважної більшості творів Бердяєва, в яких репрезентуються досліджувані нами концепції; генетико-хронологічний підхід дозволив розкрити загальну логіку становлення й розгортання названих концепцій, виявити їх засадничі принципи. Найбільш загальним у дослідженні став специфічний для гуманітарних наук ідеографічний метод, основна риса якого – опис індивідуальних особливостей неповторних, одиничних духовно ціннісних явищ і подій. Принципи ідеологічного підходу як загального методу гуманітарних наук розроблено у працях В. Дільтея [116] та представників баденської школи Г. Риккерта [228] й В. Віндельбандта [84]. Головною

константою цього методу є цілісний і всебічний погляд на предмет, що дозволяє не тільки побачити в ньому щось більше, ніж тільки сукупність факторів чи рис, а й, за словами В. Дільтея, уловити в межах описів усі його значимі, «первинно і з безпосередньою потужністю дані зв'язки», щоб звести їх потім до загальнозначущого зв'язку [116; 30].

У процесі аналізу філософського матеріалу й тлумачення текстів Бердяєва ми звернулися до герменевтичного (Г.-Г. Гадамер [88, 92, 93], Е. Д. Гірш [182], П. Рікер [227]) і феноменологічного (Е. Гусерль [206], Р. Інгарден [142]) методів та методу символіко-екзистенційного аналізу (С. Аверинцев [3], М. Бахтін [15], О. Лосєв [186]). Герменевтичний метод, застосований в інтерпретації релігійно-філософських текстів Бердяєва, дозволяє розкрити складність, неоднозначність, багатомірність бердяєвських концептів, їх глибинний смисл, адже об'єктом герменевтики, як стверджує Е. Д. Гірш, є саме смисл як намір автора [182; 90]. Інтерпретація текстів Бердяєва з позиції герменевтики забезпечує цілісний погляд і цілісний аналіз, адже поняття «герменевтичного кола» як засадничий включає принцип взаємозгодженості частин і цілого. «Ціле належить розуміти на підставі частин, а частини – на підставі цілого», – постулює Г. Гадамер [91; 72]. Метод, розроблений Гадамером, дозволяє дослідникові позбутися хибного нав'язування Бердяєву власної позиції, оскільки герменевтичне зусилля має бути спрямоване не на те, щоб прикласти досвід автора до себе, а на те, щоб віднести авторське повідомлення до своєї власної ситуації [191; 329]. Герменевтичний підхід враховує конфлікт інтерпретацій як плюралізм поглядів. Він є загальним і незалежним методом інтерпретації, що має на меті уніфікувати й систематизувати низку спеціалізованих методик, які ми застосували у своєму дослідженні під час аналізу філософських текстів, розширивши феноменологічну інтерпретацію теорією загальної текстуальності й метанаративу. Феноменологічний метод дозволяє виявити під час читання філософських текстів Бердяєва так звані «ідеальні концепти». Засобами феноменологічного методу в усій семантичній потужності слова, фрази, параграфу й цілого філософського твору можна виділити ідеальні концепти, які в процесі прочитання бердяєвського тексту дозволяють актуалізувати семантично значимі коди, закорені в них. Ці концепти, за словами І. Фізера, будучи інтерсуб'єктивними, оберігають твір від моносуб'єктивного прочитання та інтерпретації

[268; 137]. Метод символіко-екзистенційного аналізу дозволив нам з'ясувати принципи бердяєвського розподілу історії на кластери й описати таку значну групу об'єктів, як міфологізовані форми історії, виходячи з концепту О. Лосєва про те, що релігійний символ-міф, якщо і виявляється на певному ступені культурного розвитку якоюсь теоретичною конструкцією, в основі своїй не є теоретичним ні в науковому, ні у філософському, ні в художньому розумінні, а є відповідною організацією самого життя, тому завжди магічний і містеріальний [186; 191-192]. Враховуючи тезу Г. Гадамера про те, що філософія – «постійна мука нестачі мови», що «словесна знахідка відіграє у філософії відверто виключну роль» [89; 34], щодо афористичного характеру висловлювання Бердяєвим власної філософської думки, який суттєво ускладнює її адекватне тлумачення й вимагає від дослідника вельми уважного читування буквально кожного бердяєвського слова, ми звернулися до філологічного аналізу, який прояснює реципієнтові текстуальну діалектичну єдність формальних і змістовних параметрів, що їх потім належить витлумачувати філософськи. Як слушно зауважує з цього приводу у статті «Про філологічний аналіз в історико-філософському дослідженні» О. Кобзєв, «Особлива серйозність цієї початкової інстанції полягає в самій її первинності, оскільки не скоректована «знизу» філологічна неточність надалі здатна зрости до розмірів теоретичної помилки» [160; 85]. Філологічне прочитання філософських текстів Бердяєва допомогло нам розкрити есхатологічну перспективу історії як часопросторову категорію, спираючись на поняття хронотопу М. Бахтіна [17].

Слід зазначити, що більшість сучасних досліджень хибить на те, що, декларуючи цілісний підхід до спадщини мислителя, насправді впадає у крайню раціоналізацію, розчленовуючи цілісну бердяєвську філософію на окремі аспекти. Доробок Бердяєва не можна розглядати без урахування специфіки його особистості. Як індивідуум інтровертного типу, Бердяєв усі свої ідеї генерував виключно крізь призму власного «Я». Складність полягає в тому, що особистість філософа є надто об'ємною; якщо висловити це мовою постмодернізму – вона не має берегів. Тому жодна концепція, генерована цією особистістю, не вкладається в прокрустове ложе понятійного апарату академічної науки. Цей аспект не можна не враховувати під час дослідження, адже чітке прив'язування бердяєвських ідей до філософських чи релігійних напрямків не створює

об'єктивної картини, оскільки за кожною такою дефініцією завжди проявляється більш глибокий шар, який не вкладається в обране для визначення явище чи поняття. Така специфіка особистості Миколи Бердяєва вимагає елементів психоаналізу як методологічного фактора.

Вочевидь, одним із методологічних аспектів нашого дослідження виступає проблема демаркації науки і метафізики, пов'язана з тим, що в межах наукового пізнання співіснують елементи, які не стосуються цього типу знання. Зокрема, це компоненти метафізичні, релігійні чи міфологічні. Український філософ В. Горський звертає увагу на невизначеність дефініції «мова філософії», маючи на увазі «розмитість кордонів між мовою філософії і мовами конкретних наук, як і між мовою філософії й повсякденною, природною мовою» [109; 116]. Досліджуючи аспекти бердяєвської есхатології, ми виходимо з погляду на філософію як на особистісний досвід. Таку точку зору було сформульовано О. Никифоровим у межах проблеми про природу знання, яке не укладається в жорсткі критерії науковості, котра постала перед філософією науки на рубежі 1980-90-х рр. О. Никифоров обстоює твердження, що філософія принципово відрізняється від науки: вона є світоглядом, тобто системою поглядів на світ, на суспільство й місце особистості філософа у світі й суспільстві. Характерною рисою світогляду є те, що він включає оціночне ставлення з позиції певних ідеалів, яке визначає й детермінує самі світоглядні уявлення. Тому твердження філософії, навіть якщо вони мають вигляд описовий, завжди носять подвійний – дескриптивно-оціночний – характер. Філософський дискурс принципово відрізняється від наукового, мова філософії є розмитою й невизначеною, кожний філософ вкладає у філософське поняття свій власний зміст, свій власний смисл. На філософську працю завжди накладає відбиток особистість філософа, позбавлення якого знищує саму працю. У цьому плані філософія є близькою до мистецтва. Отже, основне завдання філософа полягає в тому, щоб залишити неповторний відбиток своєї особистості на філософській праці, сформулювавши й висловивши свій особистісний погляд на світ, своє особистісне ставлення до світу. Таким чином, О. Никифоров стверджує, що завдання філософа полягає у виявленні особистісного світогляду, а організація філософських досліджень має бути підкорена саме цій цілі [210; 298, 303, 313, 322-324]. Концепцію О. Никифорова було обрано за вихідний методологічний принцип нашої розвідки, адже переважна більшість

дослідників закидає Бердяєву як аберацію саме те, що у власному творчому доробку він яскраво відтворив унікальність свого релігійно-філософського світогляду.

Окремі аспекти міфомислення Бердяєва ми розглядаємо з позицій метатеоретичного методу дослідження, у рамках якого представлено аналіз міфу як форми свідомості. У дослідженні питань міфогенної свідомості та міфопоетики Бердяєва ми спираємося на положення метатеоретичної концепції міфу, викладеної М. Савельєвою в «Лекціях з міфології культури». З погляду метатеорії, будь-яке знання містить у собі момент взаємного тяжіння й відчуження суб'єкта і об'єкта, тому знання про міф раціоналізує його та перетворює на щось інше. Вочевидь, означена закономірність стала каменем спотикання для дослідників у питаннях бердяєвського міфомислення й міфотворчості, тому що без врахування цього принципу в аналізі за допомогою казуальних зв'язків нівелюється міфічна спонтанність. Зазвичай інтерпретатори міфомислення Бердяєва уявляють міф як зміст, який можна досліджувати аспектно, проте міф є певною, не здатною підлягати тотальному аналізу цілісністю. Як стверджує М. Савельєва, метатеорія є найбільш достеменним варіантом збереження цієї цілісності з урахуванням усього попереднього когнітивного досвіду міфу [232; 76]. З цієї позиції науковець розглядає особистісний характер міфічного досвіду, стверджуючи, що образ людини, який формується в процесі міфічного самоспіввіднесення зі світом, є образом її як особистості [232; 101]. У цьому ракурсі М. Савельєва трактує бердяєвську концепцію особистості. Особистість у Бердяєва виявляється міфічним цілим: оскільки вона є первісною цілісністю, то охоплює у своїй поведінці все; вона діє свідомо, проте не однозначно; її дії становлять порив, синтез раціональних та інтуїтивно-інстинктивних сторін, тому її дії завжди завершені та незворотні. Міфічність особистості в тому, що вона символічна: вона є не тим, ким вона є, і оскільки особистість є носієм Божественного, вона неминуче не буде подужувати свою місію в цьому світі. Раціональність її дій перемижується з інтуїтивністю, свобода вибору – з нав'язаною необхідністю, щирість – із грою. Але смисл особистості – в зустрічі з чимось Вищим. Творча здатність особистості виявляється в постійній перемозі над собою, взаємоподоланні й виході за свої межі [232; 115-119]. Розглядаючи особистість Бердяєва, ми виходимо з його концепції особистості,

спираючись на її тлумачення Савельєвою. Це дає нам підстави стверджувати, що бердяєвська ідея цілісного пізнання формується зі світоглядних доміант мислителя – глибини й цілісного сенсу, пошук яких, реалізований у формі релігійно-філософського пізнання дійсності, гарантує відновлення онтологічної єдності, котрого вимагає міфічна цілісність особистості. Таким чином, концепція цілісного пізнання в бердяєвській системі мислення інтерферується з концепцією цілісної особистості. Отже, методологічно-теоретичні засади метатеорії свідомості, сформульовані М. Савельєвою, дозволяють нам стверджувати, що у підґрунті бердяєвської ідеї цілісного пізнання лежить віра як релігійний феномен, котра є синтезуючою духовною активністю особистості, спрямованою на відтворення онтологічної єдності як світу, так і самої особистості. На ґрунті метатеоретичної концепції міфу ми розкриваємо зміст концепту катастрофи, який згідно з нашою науковою гіпотезою є ключовим поняттям в інтерпретації Бердяєвим есхатологічної перспективи історії.

Ми можемо констатувати, що у сучасному бердяєвознавстві склалася ситуація, яка потребує нових підходів, пов'язаних зі сферою релігієзнавства, філології та філософії науки. Перед нами стоїть завдання реконструкції бердяєвської есхатології з позицій релігієзнавства з урахуванням міфогенної й релігійної свідомості мислителя, особливостей бердяєвського дискурсу як релігійно-філософського, який розгортається за правилами-законами органічного поєднання теологічної і філософської сфери, а також містико-релігійного чинника свідомості філософа, який визначав його світогляд. Ми розглянемо чималий спектр проблем, актуальних для есхатології й філософії історії Бердяєва, не претендуючи на їх вичерпання, радше на виявлення окремих аспектів, пов'язаних з есхатологічним «кінцем» історії. Зазначимо, що принциповим для нас є питання зв'язку окремих елементів есхатології Бердяєва з українською духовною традицією. Беручи до уваги, що бердяєвська есхатологія розглядалася переважно у зв'язку з пневматологією й темою творчості, ми переносимо акцент на катастрофізм і розглядаємо інтерпретацію есхатологічної перспективи історії в контексті концепції катастрофи, у межах якої постає питання структури й генезису релігійної свідомості як головного фактора історичного процесу, що у Бердяєва є не проблемою психології, а проблемою онтології релігії, її метафізики.

РОЗДІЛ 2.**БЕРДЯЄВСЬКА КОНЦЕПЦІЯ МІСТИЧНО-РЕАЛІСТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ****2.1. Бердяєвська релігійно-філософська концепція цілісного пізнання**

Аналіз бердяєвської концепції містично-реалістичної філософії історії маємо розпочати зі встановлення світоглядних домінант Миколи Олександровича Бердяєва як оригінальної неповторної особистості, бо саме вони визначають головні філософські ідеї київського мислителя, структурують усю його складну й надзвичайно розгалужену філософію в концептуально-цілісну систему поглядів. З точки зору сучасної філософської думки генезис світогляду, а згодом і його свідоме формування являє собою перш за все складну практичну й когнітивну самодіяльність суб'єкта. У світогляді людини нерозривно з'єдналися її відчуття, бажання, потреби, інтереси, прагнення, воля, думки і почуття, свідоме і несвідоме, слово і діло, об'єктивне і суб'єктивне. Ідеї та ідеали лише завершують, раціоналізують, інтегрують світогляд, надають йому усвідомленого характеру. Для дорослої, психічно нормальної людини світоглядна система виступає внутрішнім законом її життя, який утвердився в результаті складного процесу пізнання оточуючої дійсності, самопізнання та самооцінки [132; EP]. Важливо підкреслити, що у формуванні світогляду беруть участь як зовнішні фактори: життєві обставини, вплив інших людей, – так і активна внутрішня позиція самого суб'єкта. У цьому плані багатий матеріал надає книга «Самопізнання. Спроба філософської автобіографії», яку Бердяєв розпочав писати за вісім років до смерті й продовжував працювати над її рукописом фактично до кінця життя.

Вочевидь, значущими чинниками, що формують характер світогляду особистості, виступають світовідчуття як спосіб, у який людина сприймає дійсність, і світосприймання як спосіб, у який людина проявляє свою реакцію на навколишній світ. «Я став філософом, захопився “теорією”, щоб відсторонитися від невимовної туги буденного “життя”» – ці слова Бердяєв візьме за епіграф до другої глави

«Спроби філософської автобіографії»², у якій окреслить доміанти власного світовідчуття та світосприймання. Це – самотність, туга, свобода, бунтарство, жалість, вагання й боріння духу, ерос. Саме вони скеровують свідомість неповторної бердяєвської особистості у філософське річище, задають параметри оригінальної бердяєвської філософії.

Як впливає з мотто, ключовою інтенцією мислителя виявляється туга, що з'являється на межі розриву іманентного і трансцендентного. Бердяєв пише: «Усе життя мене супроводжує туга. А втім, це залежало від періодів життя, іноді вона досягала більшої гостроти й напруження, іноді слабшала. Слід розрізнявати тугу, жах і нудьгу. Туга спрямована до вищого світу і супроводжується відчуттям нічності, порожнечі, тлінності цього світу. Туга, звернена до трансцендентного, разом з тим означає неможливість злиття з трансцендентним, прірву між мною і трансцендентним. Туга за трансцендентним, за іншим, ніж цей світ, за тим, що переходить за межі цього світу. Але вона говорить про самотність перед обличчям трансцендентного. Це є до останньої гостроти доведений конфлікт між моїм життям у цьому світі й трансцендентним. Туга може пробуджувати богосвідомість, але вона також є переживанням богозалишеності. Вона між трансцендентним і прірвою небуття» [58; 303].

З контексту означеної глави неважко помітити, що туга народжується з край загостреного переживання мислителем антиномічності світу, його розколотості. В емпіричній дійсності неможливо подолати напруженість антиномій, звідси виникає почуття відчуження від світу, відчуження людини від людини, почуття самотності й туги. На цьому ґрунті зростають усі магістральні лінії бердяєвської філософії. Антиномічне світосприймання Бердяєва має генетичний зв'язок з відчуттям неукоріненості у феноменальному світі. «Неукоріненість у світі, який згодом, у результаті філософської думки, я назвав об'єктивованим, є глибинною основою мого світовідчуття», – зізнається філософ у «Самопізнанні» [58; 296].

Найбільш драматичними, що загострюють почуття туги, для Бердяєва виявляються два моменти. По-перше, переживання людиною співвідношення часу і вічності: «Туга, по суті, завжди є тугою за ві-

² Центон, узятий Бердяєвим за епіграф, є фрагментом з тексту цієї ж глави, тобто автор звертається до самоцитування [58; 307].

чністю, неможливість примиритися з часом. У зверненості до майбутнього є не тільки надія, але й туга. Майбутнє завжди врешті-решт приносить смерть, і це не може не викликати тугу. Майбутнє вороже вічності, як і минуле. Проте ніщо не цікаве, окрім вічності» [58; 305]. По-друге, «розколотість людини», туга за втратою цілісності. Прагнення вічності виявляється однією з двох головних інтенцій Бердяєва як особистості: «Я бачу два перші рушії у своєму внутрішньому житті: пошуки сенсу й пошуки вічності. Пошуки сенсу передували пошукам Бога, пошуки вічності передували пошукам спасіння» [58; 340]. Туга за втратою цілісності обертається шуканням «цілісного сенсу» – очевидно, це друга головна інтенція особистості Бердяєва. Вона породжує «есхатологічні очікування», а спрямованість свідомості філософа на пошуки вічності й Істини³ як «цілісного сенсу» відкриває перед ним есхатологічну перспективу як всесвітньої історії, так і окремого людського життя.

Як людина Бердяєв відчуває себе надзвичайно складною й двоїстою істотою: «Мое “я” переживає себе на перехресті двох світів. При цьому “сей світ” переживається як не справжній, не первинний і не остаточний. Є “світ інший”, більш реальний і справжній. Глибина “я” належить йому» [58; 284]. Ситуація перебування на кордоні світів і надпотужне прагнення цілісності вимагають подолання антиномій. Таким чином, філософія стає формою світосприймання, тим способом, у який Бердяєв виявляє свою реакцію на світ, бо філософія для нього є виміром, де долаються межі часу і простору. Релігія ж стає формою світовідчування, тим способом, у який філософ сприймає та переживає світ, оскільки, на його думку, «Антиномічність трансцендентного й іманентного є розумно невіршуваною та неподоланою,

³ Слово «істина» вживаємо з великої літери відповідно до контексту бердяєвської філософії, оскільки у ньому Істина виступає антиномічною, особливо це проявляється в роботі «Основи релігійної філософії», написаній на початку 1930-х років. Аналіз слова «істина» на рівні образно-лексичних паралелей доводить, що Істина у Бердяєва має два чітко проявлені міфопоетичні аспекти, які становлять бінарну опозицію: горгонічний – застигла, мертва, яка не дається в готовому вигляді, відтак хибна Істина, і персефонічний – Істина динамічна, жива, яка здобувається через ініціацію. Теоретично ці положення обґрунтовано у статті С. Козлової [164]. Зазначимо, що в останній своїй праці «Істина і одкровення» філософ пише це слово виключно з великої літери.

вона живається в релігійному досвіді й там знімається» [62; 158]. Таким чином, філософія і релігія стають тим перехрестям, на якому з'являється вкрай важлива для епістемології Бердяєва часопросторова категорія, особливий бердяєвський хронотоп – есхатологічна перспектива історії. Саме в ній відкривається можливість подолати час і простір, перебороти всі антиномії.

Органічно поєднавшись у світогляді Бердяєва, філософія і релігія задовольняють його потяг до есхатологічно наснаженого бунтарства, оскільки, як зізнається сам мислитель, його «бунт був перш за все розривом з об'єктивним світом» [58; 319]. Бердяєвське бунтарство зростає на ґрунті концентрації свідомості мислителя на свободі – аксіальному чиннику його світогляду. «Свобода для мене є першою за буття», – категорично декларує світоглядну основу своєї філософії Бердяєв [58; 309]. У пошуках адекватних для його особистості форм вираження власного бунтарства Бердяєв звертається до релігії: «Я і християнство зрозумів і прийняв як емансипацію» [58; 310]. З іншого боку, формою репрезентації бердяєвського бунтарства стає філософія: «...мою любов до метафізики, характерну для всього мого існування, можна пояснити моїм докорінним і ґрунтовним відштовхуванням від буденності, від приневолювання мене емпіричною дійсністю. Моя філософська думка була боротьбою за звільнення, і я завжди вірив у звільняючий характер філософського пізнання» [58; 347].

Захопившись марксизмом, який спокусив молодого філософа «історіософським розмахом» і «широтою світових перспектив» [58; 374], Бердяєв уже від початку «побачив у марксизмі елементи, які мають призвести до деспотизму та заперечення свободи», відчув відсутність екзистенційного ґрунту для реалізації своїх бунтарських інтенцій і відповідної глибини, яку згодом знайшов у православ'ї: «У світі релігійному зачіпається сама глибина людської душі» [58; 314]. Релігія і філософія стають формами боротьби за екзистенційне звільнення від приневолювання й тиску емпіричної дійсності. Екзистенційне бунтарство змушує пройти складний шлях від марксизму до православ'я в пошуках глибини й цілісного сенсу, на якому в органічному поєднанні віри й філософських переконань, релігійного й філософського досвіду перед Бердяєвим відкривається есхатологічна перспектива як історичної долі світу, так і долі окремої особистості. Есхатологічна перспектива в її філософсько-християнській інтерпре-

тації надає всесвітній історії смисл, а окремій людській особистості глибину, гарантує людині прорив до свободи й вічного життя.

Таким чином, релігія й філософія у світоглядній системі Миколи Бердяєва виступають тими формами пізнання, котрі у своєму синтетичному поєднанні гарантують у розділеному антиноміями світі магістральні шляхи пошуків домінантних для мислителя світоглядних координат – глибини й цілісного сенсу. Обидві ці домінанти, по суті, формують бердяєвську ідею цілісного пізнання. У розумінні Бердяєва будь-яка форма пізнання, яка не шукає конкретного цілісного й глибокого смислу, у своєму висліді генерує чергову формулу абсурду на кшталт Еддінгтонової «Щось невідоме робить невідомо що» [33; 96].

Не можемо залишити поза увагою один аспект бердяєвської концепції цілісного пізнання, а саме її зв'язок з теорією й художньою практикою романтиків. Як вважає С. Титаренко, ідею цілісного пізнання Бердяєв сприйняв через посередництво Хом'якова й Соловйова від німецьких романтиків. Дослідник стверджує: «Позиція Бердяєва цілком співзвучна романтикам і повторює їхню спрямованість. Філософ неодноразово наполягає, що досягнути цілісного пізнання світу й Бога здатна лише цілісна людина в усій сукупності своїх душевно-духовних сил» [257; 129]. Очевидно, з приводу «цілковитого співзвуччя» С. Титаренко дещо перебільшує, бо якраз цього духовного компонента (у християнському розрізненні душевного і духовного) романтикам і не вистачало, що завело їх, з одного боку, у полон консервативних утопій, з іншого – на хибні шляхи суб'єктивної вигадки у формах фантастики й романтичної іронії, одна з яких, по суті, є втечею від світу, а інша – конвенцією з ним.

У зв'язку з цим показовою є реакція Бердяєва на слов'янофільську історіософію як характерний прояв загальної тенденції романтичної думки. У ґрунтовному структурному дослідженні генезису російського слов'янофільства як цілісної світоглядної доктрини ХІХ ст. «У полоні консервативної утопії» (1964) всесвітньо відомий славіст Анджей Валицький послідовно провадить думку, що джерелом історіософських ідей двох центральних постатей слов'янофільського руху й творців його ідеології О. Хом'якова та І. Кирєєвського був «німецький консервативний романтизм». Аналізуючи концепцію віри в теорії пізнання й концепцію релігії у філософії історії Хом'якова,

А. Валіцький зазначає, що Бердяєв мав рацію, коли стверджував, що в «Записках про всевітню історію» Хом'якова немає «містики історії», есхатології і профетизму [81; 226-256]. Дійсно, головним недоліком філософії історії Хом'якова Бердяєв вважає те, що той змішує дві точки зору: релігійно-містичну і науково-позитивістську. Утопізм історіософії Хом'якова, з погляду Бердяєва, полягає в тому, що віра й творчість вільного духу беруться як емпіричні факти, віра виступає як об'єкт історичного пізнання, а не як факт внутрішнього одкровення й прозріння, як суб'єкт пізнання. Через свою надмірну прихильність до емпіричного побуту, яка була характерною для всіх слов'янофілів, Хом'яков прагне прогресу без жодних катаклізмів, тому в його концепції історії немає катастрофічного кінця, есхатології, пророчої містики історії, оскільки вони даються лише в апокаліпсисі. Попри те, що філософія Хом'якова наснажена містикою східного християнства, живиться містичним сприйняттям конкретних реальностей, вона не може звільнитися «з полону консервативної утопії» й піднятися до рівня містичного реалізму, якого прагне сам Бердяєв [20; 67-71].

Стосовно романтичної іронії один із найсерйозніших дослідників німецького романтизму Н. Берковський висловлює таку думку: «Коли нам здається, що ми опанували життя разом з його романтичною сутністю, іронія нам нагадує, що опанували ми тільки в думках, в уяві, а в реальній практиці все залишилось, як і було, і, вважаючи, що ми вирішили все, ми насправді не вирішили нічого ... Романтична іронія дуже часто будується на переоцінці духовної перемоги – торжество розуму й уяви нібито є торжеством практичним, дійсним, непереможністю такої перемоги іронія часто дражнить нас, дозволяє знести надто високо, пережити в усіх подробицях наше торжество, а потім примушує пізнати істину й впасти нижче низького» [73; 72]. Отже, іронія є лише формою захисту від невирішуваних, з точки зору романтиків, антиномій світу – спробою конвенції на засадах розв'язання діалектичних суперечностей у вищому синтезі. Бердяєв же прагне не позірної, а реальної зміни світу, реального розв'язання антиномій, зміни онтологічного статусу людини та її екзистенційного стану. Як слушно зауважує С. Неретіна, якщо Бердяєв визнає лише одне підґрунтя світу і воно є ірраціональним, тобто знаходиться в просторі віри, то в цьому ж просторі віри й мають бути закорінені ті антиномії, той дуалізм, котрі вірою ж і спростовуються [208;

206]. Простору віри якраз і не вистачає романтикам. На це звертає увагу Бердяєв у роботі «Олександр Степанович Хом'яков» (1912), де називає Ф. Шелінга гностиком і погоджується з Хом'яковим, який стверджує, що у другім періоді своєї діяльності німецький філософ перейшов у «містичний спиритуалізм». Бердяєв зазначає, що, хоч Шелінг і утверджував тотожність суб'єкта і об'єкта, однак філософський момент у нього мав перевагу над релігійним, тому, на думку Бердяєва, «Шелінг так до кінця й не обернувся життєво в християнську віру, залишився романтиком, і тому у філософії його не міг бути належним чином використаний релігійно-християнський досвід» [20; 111].

Н. Берковський підкреслює: «Іронія, шукачка істини, дійсності, за природою своєю є інтелектуальною» [73; 72]. Бердяєвські ж пошуки істини реалізуються в просторі віри й філософської рефлексії і носять не інтелектуально-інтуїтивний, як у романтиків, а духовно-інтуїтивний характер. В «Основах релігійної філософії» (1930-ті) Бердяєв пише: «Філософія прагне до споглядання конкретної цілісності буття, до прориву за емпірію, до сенсу та сутності. У підґрунті будь-якого філософського пізнання лежить первісна інтуїція⁴. Інтуїція є живим спогляданням конкретного суцього» [50; 170].

Щодо фантастики, то її в художній практиці романтиків найпоказовіше реалізує Е. Гофман. Свого часу Володимир Соловйов звернув увагу на те, що фундаментальний принцип творчої манери Гофмана полягає в постійному внутрішньому зв'язку та взаємопроникненні фантастико-містичного й реалістичного елементів. На думку філософа, фантастичні образи у творах Гофмана, попри всю свою примхливість, з'являються не як привиди з іншого, чужого світу, а як інший бік тієї ж самої дійсності, того ж самого реального світу, в якому діють і страждають живі люди, що їх зображує письменник [Цит. за 110; 897]. І це дійсно так, якщо брати до уваги твори, де фантастика не втрачає зв'язку з реальністю, як-от «Крихітка Цахес» чи «Життєва філософія kota Мурра», а от у «Еліксирах диявола» Гофманова

⁴ Треба сказати, що ранній Бердяєв у праці «Нова релігійна свідомість і суспільність» (1907) ще визнає інтелектуальну інтуїцію, притаманну філософському й художньому генію, як метод Шелінгової «філософії тотожності». Так, у розділі «Містика й релігія» він пише: «Інтелектуальна інтуїція» і є способом пізнання світу, не обумовлюючим і не раціоналізуючим світ; це особливий орган містико-метафізичного знання» [42; 12].

фантастика перетворюється на форму втечі від світу й зривається в прірву моторошної містики в душі внутрішніх протиріч «подвійного вузла» Грегори Бейтсона. Ці симптоми шизофренічного розщеплення свідомості найпереконливіше зобразить ірландський романтик Ч. Метьюрін у романі «Мелмот Блукач», головний герой якого демонструє стратегію втечі від світу, що більше нагадує жахливі форми ескапізму постіндустріального суспільства, ніж романтичний бунт. Недарма Леся Українка називає фантастику в сучасній їй і Бердяєву белетристиці «традиційною «чортівнею» старого романтизму» [261; 181].

Отже, між бердяєвською ідеєю цілісного пізнання і такою ж ідеєю у романтиків є принципова відмінність. Романтики впадають в езотерику, про що, як бачимо, особливо переконливо свідчить їхня художня практика. Окултна містика, яка не знаходить виходу в рятівний вимір віри, не тільки генерує демонічний світ двійників, механічних ляльок, химерних гротескних потвор та інші змертвілі форми свідомості, а й викидає людину надалі блукати чимраз складнішими лабіринтами об'єктивованого світу. Усе це вказує на поглиблення розколу в романтичній свідомості, на позірний характер романтичних шляхів до цілісного пізнання. Це підтверджує й актуалізація символу як іманентного засобу романтичного дискурсу, яка набуде нечуваних масштабів у культурі символізму й неоромантизму, що свідчить про все більше вгрузання постромантичної культури у світ об'єктивації, якщо, звісно, на цей процес подивитися з точки зору бердяєвської концепції символу. Недарма Бердяєв називає символіста Олександра Блока романтиком у тому розумінні, що його дух, як особистісне начало, пов'язане з Логосом, був занурений у душевно-космічну стихію та взятий нею в полон, через це Блок, як і всі романтики, був беззахисним перед демонічними началами [22; 105]. У статті «Астральний роман» (1914), розмислюючи над внутрішнім зв'язком символізму Андрія Белого з кубізмом Пабло Пікасо й футуризмом, їхнім потягом до декристалізації й розпорошення усіх речей світу, Бердяєв зауважує, що попередником Белого в європейській літературі був Гофман, у фантастиці якого «теж порушувались усі грані й усі плани перемішувалися, усе двоїлося та переходило в інше», а в російській літературі Бєлий – прямий продовжувач Гоголя, який «сприймав уже старий органічно-цілісний світ аналітично-роз-

членовано, для нього розпластувався та розпорозувався образ людини й він бачив тих потвор і чудовиськ у глибині життя, які потім по-іншому відкрились у живописі Пікасо» [21; 42]. Позірній цілісності пізнання романтиків уже в ранніх працях Бердяєв протиставляє містичний реалізм: «Романтизм сповнений передчувань і провість, однак залишається тільки томлінням, у ньому немає ще справжнього містичного реалізму, оскільки не настали ще часи для реалізації нової божественної любові у світі, не все ще відкрилося. І нам треба тепер не повертатися назад до романтизму, а йти вперед від романтизму» [42; 230]. У статті «Декадентство й містичний реалізм» (1907) Бердяєв проводить чітку розділову лінію між містифікацією з її ілюзорністю й суб'єктивізмом романтиків та їх наступників у культурі декадансу і містикію з її реальністю й об'єктивністю, якої прагне сам. Містифікація є естетичним переживанням, містика ж – релігійним, між ними, на думку філософа, пролягає прірва, яка відділяє буття від небуття. У цьому розрізненні він бере за «абсолютну норму, що відрізняє буття від небуття, не логічну й не моральну, а онтологічну норму, *норму буття*» – об'єктивний, з його погляду, критерій [27; 28] (курсив. – М. Б.). Бердяєв наполягає на тому, що декадентство не може вирватися з замкненого кола суб'єктивності, тільки витончує й ускладнює людське, однак не може з'єднатися з Богом, піднімається до релігійної містики: «Містика завжди є розривом кордонів суб'єктивізму, переборюванням людського, поєднанням з надлюдською реальністю. Декадентство прийняло на себе муку томління за містичною реальністю, за буттям надлюдським, віддзеркалило в собі втрату смаку до світу буденного, однак страждає на хворобу безсилля досягнути реальності буття. Жах декадентства в тому, що нічого не досягається, що немає радості зустрічей. Цей новий романтизм знаходиться на ще більшій відстані від буття, ніж романтизм старий» [27; 26-27].

У дослідженні «Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання» М. Еліаде висловлюється з приводу пожвавленого інтересу митців ХІХ ст., зокрема французьких, до окультних знань і езотеричної містики: «Вже у ХVІІІ ст., в добу Просвітництва, та в періоди доромантизму і романтизму першої половини ХІХ ст. деякі німецькі й французькі автори використовували у своїх писаннях окультні й теософічні знання... Можна стверджувати, що їхні окультні теми

й ідеологія віддзеркалювали надію на особистісне й колективне renovation – містичне відновлення первісної гідності й можливостей людини... Зовсім інша орієнтація в тих французьких авторів другої половини XIX ст., яких привабили окультні ідеї, міфології та практики, що їх популяризували Еліфас Леві, Папус і Станіслав де Гуайта... Ці митці використовували окультні знання як могутню зброю в їхньому бунті проти буржуазних інституцій та ідеології. Вони відкидають офіційну тогочасну релігію, етику, соціальні звичаї та естетику. Настрої декого з них не просто антиклерикальні, як у більшості французької інтелігенції, а й антихристиянські; вони, по суті, відкидають юдо-християнські цінності так само, як і ідеали греко-римської доби та Відродження» [125; 514]. Вочевидь, відхід романтиків від основ християнської духовності в бік окультизму зумовив у мистецькому авангарді декадансу «українську нищівну критику й заперечення релігійних і культурних цінностей Заходу» [125; 515]. Цей хворобливий романтичний імпульс мав відлуння у XX ст. в суспільній свідомості як «окультний вибух» 70-х років. Романтичні тенденції щодо «містичного спіритуалізму» виявилися вельми небезпечними симптомами як для особистісної, так і для суспільної свідомості, оскільки зв'язок з езотеричними доктринами, окультними практиками, їх естетизація ще не наділяють існування людини новим сенсом, а лише виконують паралелігійні функції, поглиблюючи онтологічний розрив, що породив кризу як релігійної, так і соціокультурної свідомості. Бердяєвська ідея цілісного пізнання якраз і є реакцією на цю кризу.

Відхід романтизму від проблеми антиномічності світу у вимір романтичної іронії переносить цю проблему з духовного простору на засади культурно-естетичної гри, що відобразилося на всій культурі XX ст. Цей негативний вплив мав серйозні наслідки в постмодернізмі, де антиномічність і невизначеність стають домінантами культури. На це особливу увагу звертає авторитетний американський дослідник культури постмодернізму Іхаб Хассан: «Сила антиномічної та невизначеної тенденції походить від значних суспільних здобутків: зростаючого рівня життя на Заході, руйнування цінностей, на яких будується суспільство, вивільнених бажань, усіх типів визвольних рухів, ересей та розколів по всій планеті, розповсюдження тероризму – коротше кажучи, від Множини, що доводить свою перевагу над Єдиним... Таким чином, проблема постмодернізму врешті-решт торка-

ється вирішальних моральних та політичних питань. Це стосується, як говорили до Сократа, гри Єдиного та Множини: тобто, суттєвої єдності екзистенції та її сприйняття як різноманітності, її внутрішньої однаковості та видимої відмінності – або, як можна сказати сьогодні: до екуменізму та секретаріанства, федералізму та розпаду, центрування та розпорошення, присутності та відсутності. У наш власний здецентрований і деструктивний вік напруження між цими поняттями загрожує вибухом» [276; 108-110]. Вочевидь, Бердяєвська ідея цілісного пізнання становить альтернативу сучасній здецентрованої і деструктивній картині світу.

З точки зору сучасного українського академічного релігієзнавства релігія є духовно-онтологічною основою буття антропологічної цілісності [7; 192]. З огляду на це бердяєвська ідея цілісного пізнання є у своєму підґрунті релігійною і як така скерована на якнайінтенсивніше переживання людиною сутнього, життєвої повноти власної укоріненості в універсумі та відновлення цілісної картини світу. Методом цілісного пізнання є містичний реалізм. У статті «Про шляхи політики», яка увійшла до книги «Sub specie aeternitatis. Спроби філософські, соціальні й літературні» (1900-1906), Бердяєв пише: «Жахлива й огидна – ця розтрощеність і розірваність сучасної душі, ця втрата індивідуальності. Людина в повноті свого буття зникла, розтанула, розклалася, тільки частини, шматки, відірвані, відсторонені від цілісної істоти, живуть якимось самостійним і, по суті, примарним життям. І жаждоба возз'єднання, повернення до повного й цілісного буття, до всеєдності є релігійною, утамовується вона в живій містиці» [47; 446].

Як бачимо, Бердяєв не має жодного стосунку до езотеричних спекуляцій романтиків, у підґрунті його ідеї цілісного пізнання лежить віра як синтезуюча духовна активність особистості, спрямована не на поглиблення онтологічного розколу, а на відновлення, відтворення онтологічної єдності: «Віра та переконання виражають синтез духовного життя, досягнутий ним цілісний образ, утворення особистості. Сумніви, тривалий скепсис означають розпад цього синтезу, сукупності особистості. У сновидіннях послаблюється синтезуюча активність свідомості, і з надр несвідомого народжуються смутні, не синтезовані в цілісній особистості образи. Остаточне утвердження аналітичного сумніву перетворює життя на сновидіння. Тільки синтезуючий акт духу не допускає перетворення світу на кошмарне сновидіння. Але є

сновидіння, в яких відкривається надсвідоме й зберігається цілісність особистості. Я завжди чинив опір розпаду образу особистості й образу світу. Людина живе і тримається вірою» [58; 329-330].

Дезінтеграція цілісного погляду на світ, розпад образу особистості й образу світу – одна з актуальних проблем сучасної соціокультурної кризи, яка пов'язана в постмодерністській науці з теорією симулякру – деградованого образу та поняттями гіперреальності й кіберкультури, в яких домінують симуляції. Найвпливовішою для сучасних дискусій про постмодернізм є концепція симулякру французького соціолога і теоретика постмодернізму Жана Бодріяра, який наприкінці 1970-х та на початку 1980-х років опрацював цілу соціальну теорію розмноження симулякрів. За словами Д. Сміта, «постмодерністський світ», згідно з Бодріяром, – це світ, у якому модель (марксистська) виробництва була замінена кібернетичною моделлю симуляції, «кібернетизації» суспільства. Бодріяр визначає симулякр зовсім просто, як копію або відтворення реального, і простежує етапи, через які він поступово набуває автономного статусу, відриваючись від реального: «Це віддзеркалення фундаментальної реальності. Він маскує й спотворює фундаментальну реальність. Він маскує відсутність фундаментальної реальності. Він уже не має стосунку до жодної реальності: він є своїм власним чистим симулякром» [245; 385]. Означені Бодріяром феномени, як бачимо, в культурі ХХІ ст. набувають тотального характеру.

Деградацію образу світу й образу людини Бердяєв сприймає як втрату глибини й цілісного сенсу. Тут необхідно звернутися до бердяєвської теорії символу (власне двох її аспектів), в якій символ виступає своєрідною конвенцією в онтологічно розколотому світі, – концепції символу як форми об'єктивації й концепції символу як мосту між творчим актом і «сокровенною, останньою реальністю» [60; 210]. Як бачимо, ця бердяєвська концепція імпліцитно передбачає закладену в символі потенцію до симуляції. Інтуїції філософа відкрилася незаперечна закономірність: символ, який губить свою глибину й цілісний сенс, стає пласким і одновимірним, втрачаючи фактичну функцію моста між людиною та Богом, він відкриває шлях у порожнечу – перетворюється на симулякр.

У культурі гіперреальності, яку постулює Бодріяр як нові умови існування сучасного суспільства, домінують симуляції, об'єкти

та дискурси, котрі не мають фіксованого референта або основи. Як зазначає М. Моос, симуляція характеризується відданням переваги моделям, передбаченням реальності за допомогою медіа-ефектів, що їх Бодріяр називає прецесією симулякрів [202; 386]. Гіперреальність, стверджує Бодріяр, створює умови, за яких імітація або відтворення реальності набувають більшої легітимності, цінності й сили, аніж самі оригінали. Симулякри кидають виклик об'єктивності, істині та реальності, вдаючи їхнє існування; «реальність», відтворена в гіперреальному, здається реальнішою, ніж сама реальність. Згідно з логікою гіперреальності, не існує «реальності», є лише симулякри. Бодріяр твердить, що «симуляції гіперреальності» створюють суспільний та політичний простір, який не дає провести різницю між істиною і оманною, реальністю і фікцією. У «Симулякрах і симуляціях» (1981) французький теоретик постмодернізму пише, що товари більше не містять у собі споживчої вартості, як зазначав їх Маркс, а мають бути осмислені як знаки в розумінні Ф. де Сосюра. Цей напрямок аналізу привів Бодріяра до завершального висновку, що постмодерні умови відірвали всі знаки від пов'язаних із ними референтів [279; 93-94].

Означену Бодріярову ідею, яка знайшла свою реалізацію в постмодерній сучасності, доречно зіставити з думкою Бердяєва про символічний зміст культури: «Не тільки мистецтво, але і вся культура є символічною. У культурі та її цінностях творяться лише знаки, символи останнього буття, а не саме буття, не сама реальність. Навіть економічна культура є лише знаком, символом останньої влади людини над природою, а не саме буття цієї влади, не остання її реальність. Остання, найреальніша влада людини над природою буде теургічною, а не економічною» [60; 211]. Те, чого прагне Бердяєв, і те, до чого прийшла нова постіндустріальна доба, становлять діаметральну протилежність. Ця цілковита дзеркальна протилежність між тим, що декларує Бердяєв, і тим, що маємо у постмодерному сьогодні, провокує думку: за законами дзеркальної чи осьової симетрії (головної з основних типів симетрії, що існують у природі), Бердяєв не помиляється у своїх пророцтвах, як ніколи не помиляється, за законами міфу, у своїх пророцтвах Кассандра. У цьому є великий шанс для глобалізованого світу й комп'ютеризованої людини – нова доба, яку сповіщає київський філософ, ще не настала.

2.2. Антропологічна криза в аспектах бердяєвської есхатології історії

Антропологічна криза – одне з головних кассандрівських попереджень київського філософа дегуманізованому постіндустріальному світові. Бердяєв переконаний у тому, що філософи й вчені надзвичайно мало розробили вчення про людину, до якого підходили з різних точок зору, відтак пізнавали людину частково, тим часом вона є «цілісною загадкою і розгадкою світу». Антропологія неминуче впадає в натуралізм, ставлячи людину поміж Богом і природою або поміж культурою й природою, тоді як через потенцію творчості людина є принципово новизною в природі. Очевидно, проблема людини є не вирішуваною, якщо людину пізнавати натуралістично, виходячи з її відношення до природи, а не з її відношення до Бога. Тому ця проблема в усій своїй глибині ставиться лише в релігійній свідомості, відтак антропології філософської чи наукової як такої не може бути – є лише антропологія релігійна. Бердяєв пише: «Вічним і неперевершеним є лише юдео-християнське вчення про людину як істоту, створену Богом і таку, що втілює образ і подобу Творця» [45; 58]. Антропологія християнська навчає: людина – істота свободна, у своїй свободі вона відпадає від Бога і, як істота гріховна, отримує від нього благодать, яка відроджує й спасає. При цьому філософ розрізняє антропологію католицьку, протестантську і православну. У католицькому розумінні людина є істотою природною, якій окремим актом благодаті передаються надреальні дари, у своєму гріхопадінні людина втрачає саме їх, а як істота природна залишається майже непошкодженою. З погляду класичної протестантської антропології, гріхопадіння викривило й зруйнувало людську природу, позбавило людину свободи й поставило усе її життя в залежність від благодаті. Обидві версії хиблять на натуралізм: в одній людина виявляється не духовною істотою, в іншій – натуральне не може бути освяченим і перетвореним, тому в концептуальному плані для Бердяєва є найцікавішою до кінця не розроблена православна антропологія, де центральним виявляється вчення про образ і подобу Божу, тобто про те, що людина створена істотою духовною. У гріхопадінні богоподібне й духовне життя не знищене, а лише вражене гріхом. Православна антропологія, на думку Бердяєва, найбільш протилежна натуралізму. Отже, філософ

вважає, що в центрі християнської антропології стоїть ідея боголюдини: «Людина є істотою, створеною Богом, людина є істотою, яка відпала від Бога, і людина є істотою, яка отримала благодать від Бога. Таким є коло християнської антропології» [45; 56]. Ця антропологія, в розумінні Бердяєва, хоч і принижує людину як твар, а ідея гріха пригнічує в ній ідею образу-подоби Божої, проте ставить проблему в глибині й розкриває людину як істоту парадоксальну, що містить у собі полярні протилежності, відтак як істоту принципово трагічну, тому вона є вищою за антропології філософські. Трагічне начало робить людину непристосованою до світу, в якому вона живе. Ця непристосованість і трагічний конфлікт не тільки зі світом, але й із собою роблять людину істотою, яка, з одного боку, гуманізує природу, а з іншого – гуманізує ідею Бога і тим гуманізує себе. Роздвоєність людини, яку визнає християнська антропологія, є вельми важливою для Бердяєва, оскільки вона породжує інтенції до зцілення й спасіння, отже, спонукає до творчості, до продовження світотворення. Бердяєв переконаний, що основна антропологічна ідея християнства є ідеєю реалістичною, а не символічною, це ідея реального перетворення та просвітлення створеної природи людини, реального боголюдського царства, а не символічне ознаменування його у світі людському. Проблема в тому, що християнська антропологія недостатньо розробила христологічне вчення, яке й досі залишається старозавітним. На думку Бердяєва, розробка христології в контексті новозавітного відкриває великі перспективи перед християнською антропологією. Так на ґрунті християнської антропології постає бердяєвська концепція Третього Заповіту, в ракурсі якої філософ інтерпретує есхатологічну перспективу історії. Сучасні йому процеси дегуманізації, які охопили всі сфери культури й суспільного життя, Бердяєв визначає як кризу людини, яка, на його думку, є більш значущою за кризу гуманізму.

Розглядаючи проблему антропологічної кризи у філософському доробку Бердяєва, неважко помітити, що її абриси проступають у кризі мистецтва, якій мислитель присвячує немало часу, зокрема в таких роботах як «Декадентство й містичний реалізм» (1907), «Пікасо» (1914), «Астральний роман» (1916), «Смисл творчості» (1916), «Криза мистецтва» (1918). Ці роботи, згідно з періодизацією О. Казаряна, припадають на другий – з 1904 по 1927 рр., релігійно-антропологічний етап у розробці релігійної антропології й християнського

персоналізму [144; 644-645]. У 1905 році Микола Бердяєв знайомиться з Д. Мережковським, Вяч. Івановим, В. Розановим, З. Гіппіус, А. Белім та ін. і, за словами О. Казаряна, занурюється в атмосферу російського культурного ренесансу з її літературно-художніми досягненнями й небезпечними духовними спокусами [144; 639]. У статті «На захист О. Блока» (1931) Бердяєв чітко сформулює, в чому полягала ця небезпека: «Російський поетичний ренесанс початку ХХ століття містив у собі смертоносну отруту, і до нього увійшли елементи онтологічного розтління (говорю онтологічного, а не морального)» [22; 104]. Вочевидь, Бердяєв вказує на глибокі процеси, які відбуваються з людиною у світі, а не на якийсь поверховий рівень її існування, йдеться про кризу катастрофічного характеру, яка має призвести не просто до змін у соціально-культурній свідомості, а до зміни онтологічного статусу людини й світу.

Вже у статті 1907 року «Декадентство й містичний реалізм», проводячи грань між літературною модою декадансу на містику, яку він означає як містифікацію, і містичним реалізмом, Бердяєв виявить ці симптоми онтологічного розтління. З його точки зору містифікація не досягає реального буття, задовольняється ілюзією, спростовує істину як об'єктивну реальність чи визнає множинність істин, що, по суті, є тим самим запереченням. Щоб містично пережити реальне, треба знати істину, це означає: володіти містично-реальними предметами буття. Справжнє містичне переживання, щоб стати істинною дійсністю, повинно мати носія, має бути пов'язаним з буттєвим центром, реальна містика настає лише тоді, коли переживання пов'язане з абсолютним буттям. Містичний реалізм все і всіх називає по імені, відчуття й усвідомлення містичних реальностей є відчуттям і усвідомленням реальних істот, реального буття з іменем власним – у цьому полягає його догматизм. Містичний реалізм є перетворенням слова у плоть, створенням нового буття. Декадентство є перетворенням плоті у слово, буття в літературу і, що найгірше для Бердяєва, – перетворенням плоті у слово в самому житті, а не лише в літературі [27; 26-33]. По суті, в культурі декадансу Бердяєв виявив на рівні онтологічному, гносеологічному, естетичному прикмети постіндустріальної доби: по-перше, ознаки постмодерної концепції плюральності світу з її запереченням абсолютних об'єктивних істин і встановленням істин «малих», «локальних», розгляд усіх цінностей як віднос-

них; по-друге, ознаки гіперреальності, у якій домінують симуляції, що не мають фіксованого референта чи основи; по-третє, ознаки кіберкультури з її поняттям тілесної трансцендентності. У своїх висновках Бердяєв неспростовний – містичний ілюзіонізм декадентства має перейти в містичний реалізм або розкладеться й звільгаризується, загасаючи, буття, що, власне, й відбулося в культурі декадансу.

У статтях «Пікасо», «Астральний роман», «Смисл творчості», «Криза мистецтва», написаних в катастрофічні не тільки для Європи, а й для цілого світу 1914-1918 рр., мотив онтологічного розкладу стає аксіальним. Рефреном проходять дві лінії, що тісно переплітаються, – дематеріалізація і машинізація світу. На думку Бердяєва, у мистецтві розпочався процес розкладу матерії: предметний, тілесний світ розкитується у своїх основах, руйнується його структура, світ перестає бути субстанціональним. Така тенденція має місце не через занурення в духовність, а йде від занурення в матерію. Бердяєв пише: «У сучасному мистецтві дух нібито йде на спад, а плоть дематеріалізується» [51; 32]. У різних видах мистецтва відбувається декристалізація – розпадання кристалічної структури тіл, плоті світу, відтак ритму життя, що веде до ентропії. У мистецтві домінує не синтетичний, а аналітичний метод, тобто тенденція до розкладання, а не до поєднання.

Бердяєв віднаходить той фатальний момент, від якого розпочався процес декристалізації світу: «У світ переможно ввійшла машина й зруйнувала віковичний лад органічного життя. З цієї революційної події все змінилося в людському житті, усе надломалося в ньому» [35; 13]. На думку Бердяєва, це кризове явище має не лише соціальне, а й космічне значення. Філософ геніально передбачив: зростання ролі машини в людському житті означає входження в новий світовий еон. Він провістив не тільки те, що машина винищить усю органічну природу, принесе «із собою смерть тваринам і рослинам, лісам і квітам, усьому органічно, природно прекрасному» [35; 14], а й те, що органічна плоть заміниться машиною, оскільки життя відірвалося від своїх органічних коренів, відтак неможливо врятувати органічну плоть від загибелі. По суті, в культурі кінця ХІХ – початку ХХ ст. Бердяєв виявив симптоми сучасної кіберкультури. Філософ розглядає процес машинізації як дематеріалізацію світу, фатальний космічний процес розпорошення матеріального складу космосу. При

цьому машина сприяє звільненню духу з-під влади матерії, «руйнує старе скріплення духу і матерії» [35; 21], сама по собі вона не може вбити дух. Уже пізніше в роботі «Доля людини в сучасному світі» (1934) Бердяєв скаже, що це зробить сама людина, життя якої дегуманізувало панування техніки: «Машина дегуманізує людське життя. Людина, яка не побажала бути образом і подобою Божою, робиться образом і подобою машини» [65; 168]. Слід зауважити: мислитель дивиться в корінь проблеми – природу механізувало християнство, позбавивши її демонів і злих духів, тим самим підготувало підґрунтя для науки й техніки.

У статті «Людина і машина» (1933) Бердяєв розвиває й поглиблює тему антропологічного регресу під впливом технізації. Техніка є знаряддям, засобом, який дозволяє людині оптимізувати зусилля в будь-якій галузі її діяльності: економічній, промисловій, військовій, побутовій, мисленні, віршуванні, живописі, танці, правознавстві, навіть у духовному житті. Загроза технізації світу полягає в тому, що техніка із засобу перетворюється на ціль, заступаючи істинні цілі людського життя. Заміна життєвих цілей технічними засобами означає згасання духу. У техніці немає символіки, яка прокладає міст у надреальний світ, техніка є цілком реалістичною, вона не відтворює ні земних, ні небесних форм, відриваючи таким чином людину як від світу природного, так і від світу надприродного. Технізація світу породжує опозицію організм/організація. Внутрішній цілісності організму, яка народжується із взаємозв'язку між цілим і частиною, що наділяє її здатністю до продуктивного зростання, техніка протиставляє мертву механічну організацію розчленованих частин, не здатну до розвитку й росту. Перехід від рослинності до конструктивності означає розрив плоти й духу, техніка відкриває новий рівень дійсності, ця дійсність, створена людиною, і є результатом прориву духу в природу й укорінення розуму у стихійних процесах. Тут повторюється трагедія грихопадіння – техніка як творіння постає проти людини як творця. Техніка замінює органічно-ірраціональне на організовано-раціональне, породжуючи нові ірраціональні наслідки в соціальному житті. Техніка не тільки породжує такі жахливі глобальні явища як безробіття, вона не тільки знецінює людину, поставивши річ вище людини, вона чітко окреслює межу переходу від органічно-ірраціонального до організовано-раціонального – вимагає від людини, яка є образом

і подобою Бога, стати образом і подобою машини, що означає перестати існувати. Залежність від природи змінюється на залежність від машини: людина змушена жити в новій холодній руйнівній атмосфері, створеній її технічними відкриттями, зовсім не пристосована до неї ні фізично, ні духовно. Дійсність, яку створила людина, є ні духовною, ні психічною, а, за визначенням Бердяєва, «надфізичною». Машина є новою категорією буття – людина спромоглася реалізувати нову дійсність, яка загрожує самому існуванню людини. Технізація духу, технізація розуму загрожує загибеллю духу й розуму, перетворенням людини на технічну функцію. Якщо есхатологія християнська пов'язує перетворення світу й землі з діяльністю Духу Божого, то «есхатологія техніки» очікує остаточного їх опанування технічними засобами. Опановуючи великі простори й великі маси, техніка призводить до глобалізації світу з її негативними наслідками. Технічна епоха є епохою демократії й соціалізації, становлення великих колективів, нових форм масової організації життя – усе це загрожує індивідуалізації, своєрідності, оригінальності, призводить до уніфікації світу. Головний удар наноситься душевному, емоційному життю людини, її почуттям. У цьому питанні Бердяєв виявляє українську ментальність, оскільки означений удар скеровано в самий осередок душевного життя людини: «Для нашої епохи характерні процеси розкладу серця, як ядра душі» [71; 23].

Тут неможливо обійти увагою той факт, що в українській літературі подібну концепцію художньо втілено в антиутопії «Сонячна машина» (1924) Володимира Винниченка – романі-роздумі, романі-застереженні, в якому постає картина того, як машина перетворює людей на безликих стандартизованих істот, позбавлених будь-якої індивідуальності; за допомогою засобів експресіоністичної поетики тогочасна дійсність у романі набуває ознак апокаліптичного передбачення. Така точка зору притаманна й історіософським поглядам Євгена Маланюка, художньо сконцентрованим у його поетичному доробку, зокрема в поезії «Думи» (1954):

*Мертвий ідол машини явив підлюдину –
Суміш робота й малти, механіки й зла ...
Будеш бачити, як – без Природи і Бога –
Повертатиме в прах Чоловік [205; 41].*

Отже, техніка завдає жахливих ударів гуманістичному ідеалу людини, проте не все є таким однозначним – техніка, яка вбивчо діє на душу, викликає відповідну реакцію духу, відтак вимагає його надзвичайного напруження. Питання технізації світу для Бердяєва є питанням релігійним. Він вважає, що від напруження сили духу залежить доля людства, не можна допустити автономію техніки, вона має підкоритися духу. Людський дух впорається із цим завданням, якщо буде поєднуватися з Богом. Панування техніки в людському житті змінює на краще тип релігійності. Релігійний суб'єкт змінюється, він менше пов'язаний із традиційними формами, саме ж християнство стає більш внутрішнім і духовним, більш вільним від соціального тиску. Технізація світу перетворює людину з образу і подоби Божої на машину. Цей процес має зупинити тільки нова свідомість, яка поставить людину над природою та суспільством, поставить людську душу над усіма природними й суспільними силами.

Філософ вважає, що техніка опанувала час і радикально змінює ставлення до нього, несамовита швидкість знищила самоцінну, сповнену змістом мить, відтак технічний актуалізм руйнує вічність, ускладнює ставлення людини до неї. Людина постала перед проблемою – чи збережеться можливість споглядання миті, споглядання Бога, істини, краси. Так постає проблема невідповідності між душевною організацією людини та механічною дійсністю, яка ставить питання антропологічного регресу. Технічна цивілізація знищує індивідуальність, вона є імперсоналістичною. Нове ставлення до вічності змінює душевну структуру людини, створює новий образ людини. Вічним у людині є образ і подоба Бога, що й робить її особистістю. Машина прагне замінити людину новою, не людською істотою. Бердяєв попереджає: якщо людина остаточно розірве зв'язок із вічністю, вона перестане бути людиною, хоча не відразу це помітить. Відбувається дегуманізація людини, тому питання стоїть жорстко – бути чи не бути людині. Для філософа є очевидним, що світ дегуманізується і дехристиянізується. Однак машина виступає лише проекцією дегуманізації, дегуманізація є станом людського духу, його ставленням до світу й людини, отже все залежить від людини, від напруження її духовності. Християнство звільнило людину з-під влади природи та поставило під владу Бога, відкриття науки й техніки наділили людину небезпечною силою стосовно космосу, християнська відповідь на

новий статус людини передбачає зміну християнської свідомості. У центрі постає проблема християнської антропології, її ще не розкритого потенціалу. Нова християнська свідомість має звільнити людину, яка стає рабом організованого суспільства й техніки, рабом машини, має зупинити процес дегуманізації – перетворення суспільства і людини на машину. Це, за Бердяєвим, шлях до Царства Божого.

Таким чином, у мистецтві початку ХХ ст. проявилися кризові симптоми онтологічного розтління у формі двох взаємопов'язаних процесів: декристалізації як втрати структури світу та його машинізації як розриву між духом і матерією. Для Бердяєва є очевидним: криза мистецтва свідчить, що культура поступово відділяється від свого життєвого, від свого буттєвого джерела, а в кращих витворах художньої творчості вона навіть протиставляє себе життю і буттю. У творах мистецтва надалі зростає внутрішній катастрофізм, що таїть у собі зміни онтологічного характеру та свідчить про перехід до нового світового еону.

Кризові симптоми онтологічного розтління під впливом технізації світу безпосередньо пов'язані зі сферою науки, яка теж дегуманізується, бо саме вона відкриває сфери природного життя, не пов'язані із вже звичним для людини природним середовищем. Бердяєв переконаний, що відкриття в такій галузі наукового пізнання, як фізика, радикально змінюють картину світу. Філософ пише: «Ентропія, пов'язана з другим законом термодинаміки, радіоактивність і розпад атомів матерії, закон відносності – усе це розхитує стійкість і непорушність фізико-математичного світоспоглядання, підриває віру в тривале існування нашого світу» [53; 379]. Він попереджає: «Наука робить відкриття, які можуть виявитися не корисними, а згубними для світу, наприклад розкладення атома, що, по суті, означає розклад космосу, у стійкість якого надто вірили» [33; 30]. Бердяєв називає ці тенденції фізичним апокаліпсисом, ученням, яке утверджує ідею неминучої фізичної смерті світу. Однак не науці належить останнє слово у вирішенні долі світу й людини. Конечності зовнішнього світу філософ протиставляє нескінченність внутрішнього духовного світу, а апокаліптичні настрої у фізиці розглядає як ознаку нової епохи, нового еону. На думку Бердяєва, наука здатна лише поглибити антропологічну кризу, оскільки жодна галузь наукового знання не бере до уваги внутрішній духовний світ, навіть ті науки, які безпосередньо займа-

ються людиною: «Психоаналіз звертається до душевного життя людини так, ніби самої душі не існує» [45; 76]. Поява психоаналізу означає кінець інтелектуалістичної психології свідомого, яка походить від Декарта, однак, незважаючи на геніальні відкриття в цій галузі, такі як конфлікт між свідомістю й несвідомим, виявлення існування архаїчного шару міфів і архетипів у колективному несвідомому людини, ця наука, зосередившись на статевому житті людини, лише розкладає душу на елементи і претендує замінити собою сповідь, викриваючи гріх, проте не знає його природи, тасмниці відпущення гріхів і провітлення душі.

Питання дегуманізації у філософській думці Бердяєв вважає дещо складнішим, оскільки цей процес розпочався ще в емпіризмі, ідеалізмі, позитивізмі, натуралізмі й матеріалізмі. Занурюючись у людське існування, філософія відкриває не людину, а розклад і загибель людини. Найбільш показовим для Бердяєва є Гайдеггер, у якого цілісний образ людини зникає в онтології «ніщо» як останньої тасмниці буття.

Процес дегуманізації Бердяєв бачить і в богослов'ї, зокрема Карла Барта, діалектична теологія якого є дегуманізацією християнства.

Найбільше, на думку філософа, процеси дегуманізації охопили життя сучасного йому суспільства й держави. Про поглиблення антропологічного розколу у сфері соціології Бердяєв починає активно писати в роботах початку 1920-х рр. Зокрема, у «Передсмертних мислях Фауста» (1922) він висловлює думку, що процес ентропії проявляється не лише в мистецтві, а й у світі соціальному, як прагнення демократії й соціалізму до соціальної рівності [53; 379]. У «Світоспогляданні Достоевського» (1923) філософ знову повертається до цієї думки: «Але це всезагальне примусове зрівнювання, це торжество смертоносного закону ентропії (зростання й рівномірний розподіл тепла), перенесеного на соціальну сферу, не означає торжества демократії. Жодних демократичних свобод не буде. Демократія ніколи не торжествувала в революціях» [40; 474]. На погляд Бердяєва, соціальний космос загине у рівномірному розподілі теплової енергії через її необоротність на енергію, яка творить культуру. Прагнення до всезагального зрівнювання призведе до знищення буття з усіма його різноманітними формами та до перетворення на небуття. У революціях одержимість, біснування вражають духовну основу особистості, підкорюють особистість безособовій, нелюдській стихії, відтак при-

зводять до втрати особистості. У роботі «Нове середньовіччя» (1924) філософ наполягає на тому, що ні в соціалізмі, ні в демократії немає духовного змісту: «Жодних ознак народження нової душі немає, душа залишається душею в'єтхого Адама, сповненою користі, злоби й помсти» [43; 301]. Проте з'являється вельми небезпечний симптом антропологічної кризи – у душі послабіло почуття гріха, відтак проблемним для неї стало покаяння.

З'ясувавши ознаки онтологічного розтління й антропологічного розколу в соціальній сфері, що далися взнаки вже на початку 1920-х рр., Бердяєв, як завжди, шукає причини, коріння цих кризових процесів у площині релігійній. Він висловлює думку, що демократія й соціалізм є цілком послідовним результатом поразки всіх історичних теократій. Причина неуспіху завжди одна – реальне перетворення життя замінюється формальними ознаками, які лише імітують суспільство теократично-сакральне чи соціалістично-сакральне. Якщо теократія була свідомо символічною, то соціалізм був свідомо реалістичним, проте в обох випадках йдеться лише про симуляцію жаданого довершеного устрою. Неможливо здійснити довершений суспільний устрій у гріховному світі, оскільки у відносному неможливе абсолютне, у земному – небесне, у природному – духовне. Бердяєв категорично заявляє: «Теократична утопія є джерелом усіх соціальних утопій» [69; 46]. Брак релігійного реалізму призводить до того, що символ Царства Божого в демократії, соціалізмі й теократії стає пласким і одновимірним, переходячи в симуляцію, яка означає втрату бердяєвських світоглядних домінант – глибини та цілісного змісту. Симуляції Бердяєв протиставляє есхатологічну перспективу історії, у якій Царство Боже є реальним перетворенням світу. Він переконаний, що ідея Царства Божого має бути витлумачена не історично, а есхатологічно: Царство Боже не може бути здійсненим в історичній плоті, у нашому просторі й часі, воно не може бути створене жодною історичною еволюцією, воно є реальне, а не символічне царство, воно починається в усьому, що досягає справжньої онтологічної реальності, що знаходить себе в Бозі. Бердяєв висловлює думку: «Є один лише шлях до Царства Божого, до істинної теократії, – це реальне його здійснення, тобто справжнє досягнення вищого духовного життя, просвітлення й перетворення людини та світу. Поза реальним досягненням вищого духовного життя, тобто поза переродженням,

поза новим духовним народженням жодне довершене суспільство й довершена культура недосяжні. Не можна тільки символізувати вище духовне життя і врешті-решт симулювати його, треба реально його досягати» [43; 304-305]. У цьому питанні філософ є категоричним: нове, краще життя приходить не через зміну соціальних умов, покращення соціального середовища, а через духовне переродження. Шлях до Царства Божого прокладається через реалізм містичний, онтологічний, реалізм просвітлення й перетворення життя, внутрішню революцію, внутрішній катастрофічний перелом, через катарсичне очищення, через нову релігійну свідомість – тільки зміна свідомості є реальним розв'язанням кризи антропологічної, і це можливе лише в есхатологічній перспективі.

Проблема нової релігійної свідомості постає вже в роботі дореволюційного періоду «Sub specie aeternitatis. Спроби філософські, соціальні та літературні» (1900-1906). Так, у статті «До філософії трагедії. Моріс Метерлінк» (1902) Бердяєв ставить питання про те, що позитивістський світогляд виявився неспроможним перед емпіричною безвихіддю трагізму смерті. Розглядаючи трагізм з погляду філософії позитивізму як емпіричну безвихідь, Бердяєв зазначає, що філософський ідеалізм знаходить вихід: долаючи агностицизм як джерело песимізму, він породжує містицизм як симптом потреби в новому світоспогляданні, у новій картині світу [39; 66-67]. У «Критиці історичного матеріалізму» (1903) молодий філософ актуалізує метафізичний ідеалізм Гегеля в контексті філософії історії і порушує питання про потребу виявлення суцільної духовної реальності [37; 124]. Далі у «Кризі раціоналізму в сучасній філософії» (1904) він стверджує, що попереду лише шлях від ідеалізму до містицизму і що містицизм повинен мати власну теорію пізнання (трансцендентний психологізм, релігійна віра-пізнання – віра-відання) [36; 335, 341]. У статті «Трагедія і буденність» (1905) виникає поняття «революція моралі» у зв'язку з питанням: як трансцендентне зробити іманентним? Ця нова мораль для Бердяєва має звільняюче значення, і перш за все вона спрямована на реалізацію творчої свободи [66; 308-309]. У «Культурі і політиці» (1905) в контексті проблеми сенсу світової історії з'являється ідея оновлення релігійної свідомості як культурного ренесансу [38; 319, 325]. У статті «К. Леонтьєв – філософ реакційної романтики» (1904) уже з'являються обриси нової релігійної

свідомості: релігія без влади й страху; релігія свободи і ще не розгаданої любові; релігія синтезу досвіду історично-філософської та історично-соціальної думки; релігія синтезу християнства й язичництва; релігія повноти одкровення; внутрішнього містичного досвіду [34; 361]. Нарешті, з'являється окрема стаття, яка так і називається – «Про нову релігійну свідомість» (1905). Для Бердяєва нова релігійна свідомість – це прагнення вічності, повноти буття, перемога над смертю й обмеженістю життя. У новій релігійній свідомості центральне місце філософ відводить ідеї особистості, оскільки «Сам Бог утілюється у формі особистості й заповідав утверджувати особистість для вічності, визнав безмірну цінність індивідуальності» [46; 398]. При цьому Бердяєв наполягає на органічній цілісності нової особистості, породженої новою релігійною свідомістю, адже не дух чи плоть мають бути утверджені, а особистість у повноті й своєрідності свого буття, трансцендентна індивідуальність, яка є «утілений дух» і «духовна плоть». Нова релігійна свідомість пов'язана зі смыслом всесвітньої історії, тому, відкидаючи примітивні есхатології, вона має звернутися до християнської книги «Об'явлення св. Івана Богослова», у якій приховано таємничі пророцтва про кінець світу, про завершення сенсу світової історії, про останній акт трагедії. Таким чином, центр релігійної свідомості переноситься в область пророцтва, долаючи застиглість догматизму, його історичну обмеженість. У статті «Про шляхи політики» (1906) з'являється поняття нової творчої епохи, перехід до якої має здійснитися не шляхом реформації історичної форми релігії, а розкриттям нової релігійної свідомості – відкриттям ще не розкритої в християнстві частини істини. На думку Бердяєва, християнство відкрило лише центральну частину істини християнського вчення. Релігія Христа була центральною точкою всесвітньої історії, однак християнство залишилося відірваним від сенсу всесвітньої історії, поза ним залишилась уся творчість культури, усі мрії про суспільне преображення землі – саме в ньому ще не розкрито правду про релігійну суспільність (соборність) і релігійну земну культуру (творчість). Праведники спасалися індивідуальним подвигом і молилися за гріхи світу, але праведність суспільна, культурна, всесвітньо-історична ще не здійснилася, тому одкровення мають продовжитися [47; 457-458]. Так філософ упритул підходить до ідеї Третього Одкровення, яке відкриває есхатологічну перспективу історії.

Антропологічну кризу Бердяєв розглядає як результат кризи гуманізму, який фатально переходить в антигуманізм, що його межею є заперечення людини. Тому гуманізм не здатен протистояти ним же породженим процесам дегуманізації, отже – він має бути подоланим. Гуманізм нової історії скінчився, і його кінець є моральною катастрофою – кінцем людяності. Філософ вважає, що людство вступає в період принципової безлюдності, тобто свідомої, такої, що пройшла через рефлексію й через цивілізацію, – «образ людини похитнувся й почав розкладатися після того, як він розкрився» [65; 170]. Людина зникає як цілісна істота, як істота внутрішньо централізована, духовно зосереджена, яка зберігає зв'язок і єдність. Перш за все зникає серце як цілісний і центральний орган людської істоти, як носій людських почуттів. Бердяєв пише: «Подрібнені й часткові елементи людини пред'являють права не тільки на автономію, але і на верховне значення в житті. Самоутвердження цих розірваних елементів у людині, наприклад не сублімованих елементів несвідомого, сексуального потягу чи волі до переваги і могутності, свідчать про те, що цілісний образ людини зникає та поступається місцем нелюдським природним елементам. Людини немає, є лише функції людини» [65; 172].

Для європейського культурного регіону є вагомими дві загальні структури, які, всупереч усім своїм змінам і трансформаціям, залишалися духовною основою цієї культури, – парадигма грецької культури й парадигма християнства. На думку Бердяєва, утворення людини як цілісної істоти, як особистості завдячує цим двом парадигмам. Відтак дегуманізація – це зворотний космічний процес, спрямований проти християнства й грецької культури, – глобальна руйнація ідеї особистості.

2.3. Інтерпретація історії Бердяєвим у контексті епістемологічної кризи

Кризові симптоми онтологічного розтління, що спровокували антропологічний регрес у ХХ ст., за версією Бердяєва, постали з розколу буття, який є результатом онтологічної катастрофи гріхопадіння. У процесі розвитку людської історії онтологічний розкол поглиблюється у формі суб'єкт-об'єктної дихотомії; картезіансько-кантівський

світогляд, що формувався протягом кількох століть, та органічно з ним пов'язане історичне християнство завели культурно-історичний процес у глухий кут технічного апокаліпсису. Щоб врятувати вражене гріхом творіння і надати сенс історії, людина має подолати кризу недосконалої сучасної свідомості, детермінованої механічною картезіансько-кантівською картиною всесвіту, і піднятися на більш високий її щабель, виявом якого в реальному емпіричному світі стане есхатологічна віра та профетична релігія боголюдства – нова релігійна свідомість, побудована на засадах містично-реалістичної філософії історії, яка надає сенс історії, відкриваючи в ній есхатологічну перспективу. Нова релігійна свідомість є шляхом до боголюдської історії як онтологічної суб'єкт-об'єктної цілісності світу. Будуючи власну філософію історії, Бердяєв не пропонує перероблювати світ під прокрустове ложе чергової утопії, він намагається з'ясувати онтологічний корінь конфлікту, в якому вже переформується катастрофа, відтак знайти позитивний вихід із кризи.

По суті, весь комплекс пов'язаних із цим ідей викладено у праці «Смисл історії» (1923), в якій Бердяєв подає цілісну концепцію філософії історії, розбудовану на засадах російської філософської думки. Її самотність, на погляд мислителя, полягає у зверненні до есхатологічної проблеми кінця, що і надає їй характеру релігійної філософії історії та принципової відмінності від західної філософії. У цій роботі Бердяєв ставить перед собою ряд завдань: переглянути основні питання філософії історії; по-новому осмислити історичний процес; по-новому побудувати філософію історії. Мислитель уточнює, що йдеться не стільки про філософію історії, радше – про метафізику історії. Це уточнення є принциповим для бердяєвського розуміння філософії історії як специфічної форми й сфери пізнання дійсності. Очевидно, в Бердяєва філософія історії – це вчення про незмінні й такі, що виходять поза межі людського досвіду, першооснови світу, які лежать у підґрунті історичних явищ. Приступаючи до розробки цих проблем і з'ясування суті «історичного», він наголошує на тому, що потреба такого перегляду є не тільки нагальною, тобто життєво необхідною й терміною, а й природною, оскільки породжена історичною необхідністю, умовами сучасної катастрофічної епохи. Справжня філософія історії зароджується виключно в катастрофічній епохи, вона покликана до життя об'єктивними закономірностями

«історичного». Про ці закономірності свідчить деяка циклічність, характерна для культурно-історичного процесу: «У розвитку культур усіх народів є певна циклічність. Ця подібність культурних процесів вказує на органічний характер у розвитку культур» [59; 11].

Для того, щоб розпізнати сутність «історичного», історичне пізнання та філософія історії повинні мати власну гносеологію і теорію пізнання. Бердяєв зауважує, що його дослідження «історичного» реалізується саме в межах гносеології та теорії пізнання. Він виводить закономірність генезису історичної рефлексії. Три етапи становлення історичної рефлексії характеризуються змінами зв'язку „суб'єкт історії – об'єкт історії”:

- 1) органічне перебування суб'єкта в об'єкті й об'єкта в суб'єкті;
- 2) розщеплення суб'єкта і об'єкта;
- 3) відновлення зв'язку між суб'єктом та об'єктом, якісно нового – збагаченого досвідом розщеплення.

Специфіка постановки історичного пізнання, як її розуміє Бердяєв, подібна до прориву міфічного світоспоглядання. Міфічна свідомість не відокремлює індивіда від світу (природи й соціуму), отже, суб'єкт не відокремлений від об'єкта, а утворює з ним певну синкретичну цілісність. Поява ж рефлексії пов'язана з розривом органічного зв'язку між суб'єктом і об'єктом. Причини розриву наукова думка межі ХХ – ХХІ ст. пояснює або з позиції марксизму суто економічними факторами, або з позиції екзистенціалізму – суто духовними. З появою моногамної сім'ї відбувається диференціація суспільства на ґрунті майнової нерівності, яка накладає відбиток на розподіл влади всупереч усталеним нормам і традиціям. Звідси бере початок процес відчуження влади, вершиною якого стає утвердження держави як інституту, трансцендентного суспільству, що існує як самодостатній організм, який скоріше протиставляється, ніж ототожнюється з цим суспільством. Наслідком усіх описаних процесів є відчуженість людини, яка вже не ототожнює себе із соціумом, а протиставляє себе йому. Крім того, людина у своїй свідомості виходить за межі світової міфологічно-символічної системи світу, вона протиставляє себе цій системі, руйнуючи її цілісне сприйняття. У людини з'являються відчуття часу, історичність мислення, відчуття просторової замкнутості; вона вже не лише переживає світ у його цілісності та гармонійній довершеності, а досліджує його, уявляючи себе самодостатнім «єдиносуб'єктним» феноменом, що існує поза системою чи навіть

над нею. Тепер, коли людина зруйнувала міфологічні основи свого буття, зникла очевидна зрозумілість, беззаперечна даність світу, і виникло безліч запитань, відповіді на які потребують створення законів, відповідних новоутвореній людській свідомості [217; 55]. Прорив міфологічного світоспоглядання і появи рефлексії, недовіри до безпосереднього досвіду й емпіричного знання – ґрунту, на якому постає філософське мислення та виникають релігії спасіння, Карл Ясперс пояснює пробудженням духу (духовна рефлексія і раціоналізація) в «осьову епоху» [97; 22-23]. У Бердяєва ж розкол між суб'єктом і об'єктом був наслідком катастрофи гріхопадіння, яка спричинила відрив від джерела буття всіх істот світу, роздроблення буття на складові та їх підкорення необхідності.

Визнаючи закономірну циклічність у межах лінійного культурно-історичного процесу, Бердяєв стверджує, що в житті кожного народу є епоха «просвітництва», коли обмежений і самовпевнений розум ставить себе поза таємницями світобудови й таємницями людської історії і над ними. Сучасна наука, породжена «просвітительським» розумом, протиставляє досліджуючий суб'єкт досліджуваному об'єкту історії. Таке препарування органічної цілісності «історичного» – шлях у нікуди, голова Горгони: «Якась головна таємниця, котра була дана в залученні до переказу, в залученні суб'єкта до об'єкта, зникає, і залишається лише мертвий матеріал історії» [59; 15].

Неспроможність такого типу наукового пізнання, на думку Бердяєва, саморозвінчує своїм банкрутством марксизм. Заслуга марксизму полягає в тому, що він послідовно і без компромісів, рухаючись шляхом самозаперечення, заходить у «безодню небуття». Він без компромісів, цілком послідовно умертвляє всі історичні святині й історичні перекази – знедушє історію. Єдиною істинною реальністю історичного процесу виявляється процес матеріального економічного виробництва й породжувані ним економічні форми. Імпліцитно-образний характер бердяєвського мислення наводить на думку, що такі матерія без душі – мертве тіло. На цьому шляху економічний матеріалізм виявляє очевидну неспроможність пізнати таємницю внутрішньої долі народів, духовного життя народів, долю людства, тому вона заперечується як проблема філософії історії. У марксизмі доведено до кінця претензії й самовпевненість «просвітительського» розуму. Претензії «просвітительського» розуму марксизм поєднує з месіанськими

претензіями, подібними до месіанських претензій давнього Ізраїлю. Економічний матеріалізм зазіхає на те, щоб бути єдиною свідомістю, що несе світло, єдиною, доконечною ідеологією, яка розвінчує таємницю історичного прогресу, однак викриває він не таємницю історичного прогресу, а відсутність цієї таємниці – жахливу порожнечу, порожнечу людської історії, небуття людського духу, небуття всього духовного життя людства: релігії, філософії, усїєї людської творчості, наук, мистецтв і т. д. На думку Бердяєва, марксизм ставить дилему: або зануритись у прірву небуття, або поєднатися із внутрішніми святинами, пройшовши через горнило руйнівної епохи.

Абсурдність Марксового профанування священного переказу начоно доводить Бертран Рассел, інтерпретуючи, на відміну від Бердяєва, марксистський месіанізм не як подібність до юдейського, а як відвертий плагіат: «Юдейська схема історії, минулого й майбутнього спроможна бути могутнім закликком до пригноблених і нещасних у всі часи. Святий Августин пристосував цю схему до християнства, Маркс – до соціалізму. Щоб зрозуміти Маркса психологічно, треба вдатись до такого словничка: Ягве – діалектичний матеріалізм, Месія – Маркс, обранці – пролетаріат, Церква – комуністична партія, друге пришестя – революція, пекло – кара капіталістам, тисячолітнє царство – комуністична держава. Терміни лівого стовпчика дають емоційний зміст термінів правого, зрозумілий для тих, хто виховувався в християнстві чи юдаїзмі, і це надає Марксовій есхатології вірогідності» [225; 312].

У роботі «Мое філософське світоспоглядання» (1937) Бердяєв наполягає на тому, що філософія за своєю суттю є антропологічною й антропоцентричною. Оскільки сенс буття розкривається саме в людському існуванні, то буття відкривається через суб'єкт, а не через об'єкт. Отже, пізнання не можна протиставляти буттю, бо воно є подією всередині буття. На погляд мислителя, пізнання іманентне буттю, а не буття іманентне пізнанню, тому пізнання не є віддзеркаленням буття в суб'єкті, який пізнає. Філософ узагальнює: «Протиставлення суб'єкта, який пізнає, об'єкту, який пізнається, знищує буття як суб'єкта, так і об'єкта» [41; 20]. При цьому Бердяєв наполягає на цілісному характері суб'єкта, який є істотою духовною, фізичною й плотською, і як плотська істота він зв'язаний з коловоротом світового життя, а як істота духовна – зі світом духовним і з Богом.

Будуючи власну концепцію філософії історії, Бердяєв виходить з деякого уявлення онтологічного характеру про те, якою є природа об'єкта, яка форма буття йому притаманна і в яких відносинах він перебуває із суб'єктом. Розглядаючи гносеологічний аспект філософії історії, мислитель наголошує, що історичне пізнання ставить за мету «розпізнати сутність “історичного” як якоїсь особливої реальності, існуючої в ієрархії реальностей, з яких складається буття» [59; 18]. При цьому Бердяєв керується ідеєю гармонійного зв'язку цілого як такого, а не просто його частин. Він пише: «Це є розпізнання цілком особливого, цілком своєрідного об'єкта, який не розкладається на інші об'єкти, матеріальні або духовні. Певна річ, не можна дивитись на “історичне” як на реальність матеріального роду: фізіологічного, географічного чи якогось іншого. Так само ж немислимо розкласти історичну реальність на які-небудь психічні реальності. “Історичне” є деяким специфікумом, є реальністю особливого гатунку, особливо-го ступеня буття, реальністю особливого роду» [59; 18]. Виходячи з уявлення «історичного» як органічної зрощеної форми буття мислитель визначає завдання філософії історії – це з'ясування тотожності між людиною й історією, між долею людини і метафізикою історії, індивідуальною долею і всесвітньою історичною долею, а не розщеплення на суб'єкт і об'єкт та протиставлення їх одне одному.

Тимчасове відпадання суб'єкта від об'єкта відбувається, на розсуд Бердяєва, в катастрофічні епохи, які трапляються в розвиткові культур усіх народів. Розрив же між суб'єктом і об'єктом у науковому дискурсі відбувся у XVIII ст. в епоху Просвітництва, коли самообмежений «просвітительський» розум породив науку, яка декларувала супротивність досліджуючого суб'єкта досліджуваному об'єкту історії. По суті, ця наука не тільки розірвала генетичний зв'язок з «історичним», а й вихолостила об'єкт дослідження, позбавляючи його живого змісту, тим самим виявила свою неспроможність щодо пізнання сутності «історичного». Таке препарування органічної цілісності «історичного» – глухий кут.

Необхідно сказати, що розмежування суб'єкта і об'єкта в науковому дискурсі ще й до сьогодні сприймається як самоочевидне. Сучасний німецький філософ Курт Хюбнер, який дослідив історію цього питання в спеціальній розвідці «Критика наукового розуму», доводить, що онтологію подібного роду започаткував Рене Декарт у

XVII ст., а не у XVIII, як стверджує Бердяєв. Проте російський філософ не помилився в тому, що породжена вона в кінцевому висліді раціоналізмом – головним філософським джерелом ідеології Просвітництва. З погляду К. Хюбнера, саме Декарт проводить онтологічну розділову лінію, за допомогою якої суб'єкт відокремлюється від об'єкта. І хоча ця лінія не була жодним чином переконливо обгрунтованою, але вона мала жахливі наслідки: на її підставі виникли поняття, у рамках яких відтоді існує науковий досвід, поняття, які врешті-решт закабалили все духовне життя. До того ж поняття розуму, на який вона спиралася, виявилось раціоналістичною мрією. Фізика Декарта, Ньютона та Спінози, як вважає К. Хюбнер, описувала Боже творіння, яке навряд чи може залежати від будь-якої співвіднесеності з людиною. Сучасний науковий спосіб мислення ґрунтується на означеній картезіанській традиції і поширюється не лише на природознавчі науки, а й на гуманітарні. К. Хюбнер наполягає на тому, що «науки, які говорять про людину, виходять із того розподілу на суб'єкт і об'єкт, який зафіксував Декарт» [278; 89].

Інший сучасний учений, Річард Тарнас, досліджуючи еволюцію західної думки, стверджує, що онтологічний розкол Декарта поглибив Кант, «оскільки саме Кант привернув увагу до того безпосереднього факту, що будь-яке людське знання є тлумаченням. Людський розум не в змозі претендувати на безпосереднє – “дзеркальне” – відображення об'єктивного світу, позаяк об'єкт, котрий ним сприймається, структурований у сприйнятті властивої суб'єкту внутрішньої організації. Людина пізнає не світ-у-собі, а світ-яким-його-уявляє-розум. Таким чином, епістемологічний розкол Канта водночас і абсолютизував, і втиснув онтологічний розкол Декарта. Через прірву, яка пролягла між суб'єктом і об'єктом, неможливо було навести жодних мостів» [256; 354]. Р. Тарнас зазначає, що космологічне обґрунтування сучасної свідомості, закладене Коперником, і онтологічне обґрунтування, закладене Декартом, отримали завершення в епістемологічному обґрунтуванні Канта. Світ, який відкривала наука, спираючись на цих трьох китів, виявився непроникливим, позбавленим духовної цілі, царством випадку й необхідності, що не має сокровеного внутрішнього смислу, тобто знедушеним. Така картина світу, де невідвратно викривляється або внутрішня, або зовнішня реальність, в кінцевому висліді має психопатичні наслідки, що чітко проявили себе

в культурі постіндустріального суспільства. Р. Тарнас переконливо і послідовно доводить, що картезіансько-кантівський стан свідомості поступово і незворотно переходить у кафківсько-беккетівський стан суцільної екзистенційної самотності й абсурду – «подвійного вузла» Бейтсона, що невідхильно торує шлях до руйнівного безумства постмодерної епохи, результати якого проявляються в сучасній колективній свідомості у формі нігілізму, апатії, амнезії, автоматизму, депресії, різних виявах ескапізму, хронічній агресивності, суїциді, маніакальності, шизофренічному розщепленні свідомості, – на жаль, саме вони визначають соціальне, політичне й культурне життя сучасного світу. За словами Тарнаса, цей «подвійний вузол» стану свідомості так чи інакше визнавався й раніше – принаймні з часів Паскаля: «Мене жахає вічна німотність цих просторів» [256; 356].

До подібного висновку Бердяєв приходив у статті «Людина і машина» (1933), тобто значно раніше від К. Хюбнера й Р. Тарнаса. Початок епістемологічного суб'єкт-об'єктного розколу він вбачає вже у відкриттях Коперника: «Ця зміна свідомості теоретично відбулася вже на початку нового часу, коли система Коперника змінила систему Птолемея, коли земля перестала бути центром космосу, коли розкрилась нескінченність світів. Від цієї поки що теоретичної зміни відчув жах Паскаль, його налякало мовчання нескінченних просторів і світів. Космос, космос античності й середньовіччя, космос св. Фоми Аквітанта й Данте зник. Тоді людина знайшла компенсацію й точку опертя, перенісши центр ваги всередину людини, у я, у суб'єкт. Ідеалістична філософія нового часу і є та компенсація за втрату космосу, у якому людина займала своє ієрархічне місце, у якому вона відчувала себе оточеною вищими силами» [71; 18].

У картезіанському розділенні на суб'єкт і об'єкт К. Хюбнер відзначає одне з найважливіших першоджерел «знедушуння природи» в науково-технічну епоху та відповідне відчуження міфічного типу досвіду [278; 23], як ненаукової форми пізнання світу. За словами І. Касавіна, утверджуючи історичну обмеженість наукового розуміння реальності, у якому протиставляється об'єкт суб'єкту, сутність – видимості і т. п., Хюбнер неявно схиляється до визнання первісності міфічної реальності, позбавленої цих протилежностей [148; 11]. Як і К. Хюбнер, Бердяєв вважає, що саме в міфі здійснюється органічний взаємозв'язок суб'єкта з об'єктом. Міф, за його словами,

долає «межі зовнішньої об'єктивної фактичності» й розкриває «фактичність ідеальну, суб'єкт-об'єктивну» [59; 26]. Тому історія в інтерпретації Бердяєва не є реальністю об'єктивної емпіричної даності, а є міфом. Отже, цілком очевидно, що він не уявляє історичного пізнання без внутрішнього глибинного зв'язку з історичним об'єктом: «Необхідно, щоб не тільки об'єкт був історичним, але й щоб і суб'єкт був історичним, щоб суб'єкт історичного пізнання в собі відчував і в собі розкривав “історичне”» [59; 26-27]. Варто вказати на те, що питання структури буття й реальності обґрунтовуються Бердяєвим апіорі, відповідно до його філософського методу.

Розробляючи власну концепцію філософії історії, Бердяєв торкається питання зі сфери філософії науки – проблеми пізнання альтернативного науковій епістемології. Зазначимо, що дискусія навколо питання кризи наукової картини світу, зведеної до суб'єкт-об'єктної дихотомії та природи знання, яке не вкладається в прокрустове ложе науковості, на теренах батьківщини філософа розпочалась лише наприкінці 1980-х рр. Першою була збірка «Розум, що помиляється?: Багатоманітність позанаукового знання» [134].

Підсумуємо. Структуроутворюючою ідеєю бердяєвської філософії історії стає його концепція цілісного пізнання, заснована на домінантних для мислителя світоглядних координатах – глибини й цілісного сенсу. Бердяєв ставить перед собою завдання переглянути основні питання філософії історії не з позиції картезіансько-кантівської епістемології, яка поглиблює онтологічний розкол через декларовану нею суб'єкт-об'єкту дихотомію, а з погляду на історичну реальність як органічну зрощену форму буття: ноуменально-феноменальну, трансцендентно-іманентну, – пізнання якої не може розкладатися на суб'єкт і об'єкт. Виходячи з цього мислитель визначає завдання філософії історії – це з'ясування тотожності між людиною та історією, між долею людини та метафізикою історії, індивідуальною долею та всесвітньою історичною долею, а не розщеплення на суб'єкт і об'єкт та протиставлення їх одне одному. Неспроможність наукового пізнання, яке виходить із суб'єкт-об'єктної дихотомії, Бердяєв доводить, критикуючи марксистську теорію історії. Початок епістемологічного суб'єкт-об'єктного розколу він вбачає у відкриттях Коперника. Характеризуючи природу історії, він не звертається до наукових понять, а шукає альтернативні форми, дефініції, що не

вкладаються в жорсткі критерії науковості, а тяжіють до ненаукових форм пізнання, зокрема: історія є міф – міфічне пізнання «історичного», історія є драма-трагедія – творче засвоєння «історичного», історія є містерією – релігійне осягнення, історія є долею – містичне опанування «історичного», історія є месіанізмом – християнське, світ є історією – універсальне. У цій образності проявляється певна система – перспектива есхатології. Справжня філософія історії зароджується виключно в катастрофічні епохи, вона покликана до життя об'єктивними закономірностями «історичного» й повинна генерувати активні пошуки відновлення зв'язку між суб'єктом та об'єктом, якісно нового – збагаченого досвідом – розщеплення.

Очевидно, що Бердяєв будує концепцію такої філософії історії, яка виходить за покладені їй сциєнтизмом епістемологічні й екзистенційні кордони. Така тенденція стала характерною ознакою західного наукового дискурсу другої половини ХХ ст., вона обумовлена все більш широким визнанням того, що механістичні й об'єктивістські уявлення щодо світу, задекларовані картезіансько-кантивською наукою, є не тільки обмеженими, а й занепалими. А ще від початку століття те, як картезіанська наука прокладає шлях у дегуманізованій і сциєнтизованій Рай, наочно відтворювала чутлива до негативних тенденцій у розвитку суспільства художня література в численних антиутопіях, чи не найпереконливішою з яких став роман Олдоса Хакслі «Чудовий новий світ» (1932). Знаковим є те, що, з одного боку, Хакслі був онуком і братом видатних англійських біологів Генрі Хакслі та Джуліана Хакслі, котрі стали відомими завдяки відкриттям у галузі ембріології; з іншого боку – за епіграф письменник узяв рядки з «Нового середньовіччя» Миколи Бердяєва: «Але утопії виявилися значно більш здійснюваними, ніж здавалося раніше. І тепер стоїть інше болюче питання – як уникнути остаточного їх здійснення... Життя рухається до утопій. І відкривається, можливо, нове століття мрій інтелігенції та культурного прошарку про те, як уникнути утопій, як повернутися до не утопічного суспільства, а до менш “досконалого” і більш вільного суспільства» [43; 296. 274; 16]. Отже, думка Бердяєва виявилася більш чутливою за художню свідомість, яка зазвичай першою реагує на зміну фундаментальних соціокультурних парадигм.

2.4. Категоріально-понятійний апарат бердяєвської містично-реалістичної філософії історії

Розглядаючи особливості процесу формування нових релігійних учень, Т. Томаєва зазначає: усяке релігійне оновлення можна розглядати як зміну парадигми пояснювальних схем, запропонованих релігією, релігійних інтерпретацій світу й буття людини в ньому – тут слід шукати змін у формах релігійної свідомості, у змісті й взаємовідношеннях ідей і цінностей [258; 27-28]. Оскільки бердяєвська містично-реалістична філософія історії спрямована на оновлення християнського вчення, ми маємо з'ясувати бердяєвську інтерпретацію ключових християнських понять, принципів і для концепції філософа у їх інтерференції. Маємо розглянути основні категорії та поняття, пов'язані з розкриттям есхатологічної перспективи історії й укорінені в релігійній свідомості, та висвітлити їх зміст, місце, функціональність у структурі релігійної свідомості, як її розуміє Бердяєв.

Вочевидь, Бердяєву йдеться не стільки про філософію історії, радше, про метафізику історії. Це уточнення є принциповим для його розуміння філософії історії як специфічної форми й сфери пізнання дійсності. Як бачимо, у Бердяєва філософія історії – це вчення про незмінні й такі, що виходять поза межі людського досвіду, першооснови світу, які лежать у підґрунті історичних явищ. На думку мислителя, справжня філософія історії є метафізикою, оскільки звертається до «таємниць буття, таємниць життя, тих божественних таємниць життя, з яких походить як зі своїх джерел уся людська культура й життя всіх народів» [59; 26]. На принципово антиматеріалістичний характер філософії Бердяєва, мотивований його українським корінням, звертає увагу Євген Сверстюк: «Микола Бердяєв розвинув ту українську антиматеріалістичну традицію, що її розробив Юркевич ще в київський період своєї творчості» [237; 61].

У підґрунті бердяєвської релігійно-філософської концепції історії, вочевидь, закладено домінуючі для мислителя світоглядні координати глибини і цілісного сенсу. Обидві ці домінуючі у своєму синтетичному поєднанні гарантують у розділеному антиноміями світі адекватне пізнання історичної реальності, яка, на думку філософа, «не розкладається на інші об'єкти, матеріальні або духовні», а є зрощеною формою буття. Ознаки, що характеризують історичну

реальність в ієрархії реальностей, з яких складається буття, як «реальність особливого гатунку, особливого ступеня буття, реальність особливого роду» [59; 18], філософ розкриває через ряд антиномій. Історична реальність – це реальність конкретна, а не абстрактна, зрощена, а не розщеплена, індивідуальна, а не загальна. Отже, філософія історії має звернутися до індивідуального й конкретного. Такі спроби вже були, зокрема в Карлейля, найбільш конкретного й індивідуалізуючого з істориків, і Риккерта, котрий зробив спробу побудувати філософію історії на ґрунті принципів кантівської філософії.

У зв'язку з цим дозволимо собі невеличку ремарку. Поняття «зрощення» в Бердяєва передбачає не тільки з'єднання частин цілого невіддільними зв'язками, а й цілісність живої органічної системи, розтин якої спричиняє її смерть. Це чітко проявляється не на понятійному, а на образно-лексичному рівні, без урахування якого неможливо адекватно розтлумачити зміст бердяєвських концептів. Ряд образно-лексичних паралелей на кшталт таких як «органічний лад і ритм цілісного життя» [59; 10], «душа історії» [59; 11, 23], «органічний розум історії» [59; 13], «мертвий матеріал історії» [59; 15], «умертвляють історичні святині» [59; 15], «умертвляють історичні перекази» [59; 15], «знедушування історії, умертвіння внутрішніх її таємниць» [59; 16], «умертвіння людини й умертвіння історії», «оживить змертвілу історію», «мертву еволюцію, мертвий рух зробити живим» [59; 45] і т. п. доводить, що «історичне» – це потік вітальності (має вітальний характер), тому філософія історії, як її розуміє Бердяєв, має розглядати не абстракції, а нерозривне ціле, наділене життєвістю. Такий підхід до філософії історії цілком обумовлений світорозумінням Бердяєва й аксіальним у системі його філософських і релігійних поглядів питанням, сформульованим у «Самопізнанні», – «перемога над смертю уявлялася мені головною проблемою життя» [58; 570]. Християнське розуміння породжених гріхом і злом смерті та тлінності як розщеплення, втрату цілісності у вічності Бердяєв екстраполює на історію. Тому філософію історії він оцінює як «певне одухотворення та преображення історичного процесу» [59; 24]. Він пише: «У певному розумінні історична пам'ять проголошує щонайжорстокішу боротьбу вічності з часом, і філософія історії завжди свідчить про найвеличніші перемоги вічності над часом і тлінням. Вона говорить про перемоги нетлінності. Вона є пам'ятником перемоги духу нетління над

духом тління. Історичне пізнання та філософія спрямовані, по суті, не на емпіричне, – вони мають своїм об'єктом потойбічне існування» [59; 24]. У бердяєвській інтерпретації філософія історії постає як духовний акт залучення людини до надприродної дійсності, тобто як релігійний акт подолання людиною власної обмеженості – перемога вічності над тлінном і смертю. Без цього релігійного чинника немає справжньої філософії історії, а є наука розчленованого мертвого тіла. Такий погляд на філософію історії, в якій регулятивною ідеєю виступає релігійний імператив духовної перемоги вічності над часом, суперечить канонам наукового знання.

Як уже говорилось вище, Бердяєв вказує на нерозривний обопільний зв'язок історичного суб'єкта з історичним об'єктом – глибинний й таємничий у своїй першооснові зрощення: «Людина перебуває в історичному, й історичне перебуває в людині» [59; 21]. Цей зв'язок носить цілком конкретний характер, бо ж, на думку Бердяєва, не можна виділити людину з історії, узяти абстрактно, розглядати поза глибинною духовною реальністю історії, з іншого боку, не можна, як це роблять у більшості випадків різні напрямки філософії історії, історію виділити з людини, розглядати її поза людиною, тільки як феномен зовнішнього світу, даного в досвіді. Історія й історичне є не тільки феноменом, «історичне» є ноуменом у кантівському розумінні – і це найрадикальніша передумова філософії історії. Зауважимо в дужках: Кант розрізняє трансцендентальні й фізичні речі в собі, фізичні «речі в собі» – це константні параметри досвіду, трансцендентна «річ у собі» протистоїть явищу як такому, що з формального боку цілком визначається суб'єктивними умовами чуттєвості; поняття «речі в собі» виникає як корелят поняття явища, довівши, що предмети досвіду в їх часопросторовій формі існують лише в людському сприйнятті, ми водночас мислимо щось, що зберігає своє буття опріч сприйняття – це і є поняття «речі в собі» – ноумена [145; 180-193]. Бердяєв наполягає на онтологічній сутності «історичного», а не феноменальній, оскільки в ньому розкривається сутність буття, внутрішня духовна сутність світу, внутрішня духовна сутність людини, а не зовнішнє тільки явище. Отже, «історичне» є одкровенням про ноуменальну дійсність: «“Історичне” є деяким прозрінням глибинної сутності світової дійсності; світової долі, людської долі як центральної точки долі світової» [59; 21]. Тому епохальні зміни в історії Бердяєв

пов'язує з радикальними змінами онтологічного статусу людини та її екзистенційного стану, зміною відношень у системі Бог – людина.

Як бачимо, історія для Бердяєва – не лише зовнішній феномен, вона зачинається в надрах Абсолютного. Джерелом історії є трансцендентна сфера – більш глибокий шар буття, в якому розкривається драма відносин між Богом і людиною. Тому пізнання таємниці духовної дійсності, у якій була зачата людська історія, можливе не через відсторонену філософему, побудовану за всіма принципами формальної раціональної логіки, а через конкретну міфологему. Відсторонена філософема/конкретна міфологема – два різні шляхи в осягненні глибини й цілісного сенсу історії. Вочевидь, у філософії історії, яку буде Бердяєв, ним враховується й релігійна гносеологія, стосовно якої мислитель займає ту саму позицію, що й у філософському пізнанні: «У дослідженні релігії не тільки об'єкт, але і суб'єкт має бути релігійним, суб'єкт має переживати релігійні цінності. Нерелігійний суб'єкт умиртвляє та спустошує релігійний об'єкт свого дослідження» [42; 7]. Така структура історичної реальності вимагає відповідного методу й категоріально-понятійною апарату, на засадах якого Бердяєв буде свою містично-реалістичну філософію історії.

Поняття містичного реалізму, на яке спирається бердяєвська містично-реалістична філософія історії, з'являється вже в ранніх роботах філософа. Так, у статтях 1907 року «Декадентство і містичний реалізм» та «Містика і релігія» Бердяєв окреслює основні його параметри. Містичний реалізм – це інтуїтивне пізнання істини через шлюбне злиття з містично-реальними предметами буття, для Бердяєва ж тільки предметне розуміння істини є реальним: «Знати істину означає оволодіти реальним предметом, злитися з реальним предметом» [27; 27]. На відміну від містики, яка є лише недосконалою перехідною формою релігії і пов'язана з фіктивними переживаннями, містичний реалізм носить характер суто релігійний, він стає релігією, оскільки пов'язаний з фактами світового життя, з істотами – носіями переживань, тобто він опановує містично-реальні предмети буття, наділені іменами власними. Цей аспект для філософа є принциповим з двох точок зору: по-перше, оскільки містичний реалізм є втіленням слова у плоть, він передбачає категорію Логоса, як історично реалізованого втілення Слова; по-друге, містичний реалізм як втілення слова у плоть є створенням нового буття. У такий спосіб

Бердяєв актуалізує активно-творчу домінанту містичного реалізму як методу пізнання. Обидва аспекти займають вельми важливе місце в його концепції есхатологічної перспективи історії.

Містику Бердяєв розуміє як об'єктивний стан людської природи й природи світу, живе, органічне зрощення у повноті людського буття, первісну стихію, у якій поєднується людська природа з першо-основами світобудови, тому її не можна протиставляти будь-якому знанню, будь-якій розумності чи наполягати на її виключно ірраціональному характері. Він пише: «Суто гносеологічно містику можна визначити як стан, що спирається на тотожність суб'єкта і об'єкта, як злиття людської істоти з універсальним буттям, як спілкування зі світом, нічим не обумовлене» [42; 11-12]. Мислитель підкреслює, що сама по собі містика лише транспсихічна фактичність, жива атмосфера, у якій ми маємо рухатися. Цей динамічний аспект є вельми важливим, оскільки містика, котра пізнає й прозирає, перетворюється на релігію, яка є «зрячою і реальною містикою» [42; 16]. Релігія є містикою, у якій засвітився Логос і почалося прозріння сенсу речей, відкрилося одкровення містичних реальностей, відтак релігія виявляється не відстороненим знанням, а конкретним, органічним, всеосяжним опануванням сенсу життя особистості й світу в їх органічному поєднанні. На погляд Бердяєва, релігія за своєю суттю є водночас індивідуальною й універсальною, оскільки відкриває таємницю індивідуальної долі в її злитті з долею світу й Особистістю універсальною. Релігія, яка ґрунтується на містичному реалізмі, гарантує, за словами філософа, вічне життя й свободне, а не фатально необхідне поєднання особистості зі світом. Отже, релігія передбачає динаміку, обумовлену духовною активністю людської особистості. Релігія починається там, де психічні, індивідуальні стани переходять у транспсихічні, надіндивідуальні, де суб'єктивність розвивається, зливаючись із вселенською об'єктивністю. Криза старої релігійної свідомості, вочевидь, криється в розриві між релігією та земною долею людства, звідси втрата сенсу історії і сенсу окремого людського життя. Це, так би мовити, теоретичний аспект співвіднесення релігії з містичним реалізмом. Щодо практичної реалізації цих понять, то містикою, у розумінні Бердяєва, є духовний досвід, який виходить за межі суб'єкт-об'єктної дихотомії, тобто такий, що не піддається вла-

ді об'єктивації. У цьому принципова відмінність містики від релігії, яка духовний досвід об'єктивує, соціологізує й організовує.

Слід зазначити, що свою містично-реалістичну філософію історії Бердяєв розвиває на засадах апофатичного богослов'я, оскільки способом пізнання Божества, самої Божественної істини в його вченні виступає містичний досвід, осягнення як катастрофічний інсайд – це не спроба захистити ідею Бога від раціоналістичної критики, а принципова філософська позиція, на ґрунті якої беруть початок усі ключові концепції мислителя. Взагалі апофатика для Бердяєва – це той тип мислення, який визначає його теорію пізнання. На думку філософа, доконечна єдність, у якій вирішуються всі протиріччя й антиномії людської думки й людського спілкування, досягається лише апофатично, оскільки по сей бік за умов катафатичного мислення про Бога, за життя в об'єктивованому суспільстві «залишається дуалізм, боротьба двох начал, протиріччя, трагізм» [72; 67]. Дуалізм не можна подолати катафатично, він долається лише тоді, коли знімається об'єктивація, тобто апофатично. Апофатичне уявлення Бога – це прагнення досконалості, любові, Царства Божого. Катафатичне – фанатичне та жорстоке ідолопоклонство, мотивоване заляканістю людини, в якому Бог виступає радше дияволом, оскільки своєю всемогутністю визнає вічне страждання тварі за вище благо. Апофатичне і катафатичне мислення виступають у Бердяєва різними рівнями релігійної свідомості, різними її ступенями розвитку, відповідно – новозавітною і старозавітною. Катафатичне богослов'я має справу з Богом об'єктивованим, чому відповідає певна стадія соціологізованості християнства. Апофатичне чи містичне долає межі об'єктивованого розуміння Бога, звільняє від викривляючого антропоморфізму, від розуміння стосунків між Богом і людиною за категоріями держави й влади, суду й покарання. Бердяєв вважає, що Бога можна мислити лише апофатично, оскільки раціоналістичні поняття катафатики походять з цього світу, на Бога не схожого. Неможливо збудувати онтологію Бога, оскільки Бог не є буттям, а є Духом, він не є есенцією, а є екзистенцією, тому про нього можна говорити лише мовою символіки духовного досвіду. У зв'язку з цим філософ розрізняє два розуміння трансцендентного: духовне й ідолопоклонницьке. У духовному Бог постає як трансцендентне, як таємнича, актуальна нескінченність, яка передбачає божественний елемент у самій лю-

дині. В ідолопоклонницькому Бог виступає як зовнішня для людини онтологічна реальність, яка передбачає відчуженість людської природи, її позабожественність. Апофатичне мислення дозволяє відкрити есхатологічну перспективу в розвиткові людської історії, оскільки воно допускає езотеричну істину про внутрішню трагедію Божества – принцип рухомості всередині Абсолюту.

Ще в грецькій філософії питання про динаміку й статику духовної дійсності було закладене, як протистояння двох типів філософського світогляду – Геракліта й Парменіда. З погляду Бердяєва, воно є одним з основних релігійних і філософських питань, що прокладає розділову лінію між двома типами мислення протягом усієї історії людської самосвідомості. Парменідівська філософська традиція домінувала всередині християнської свідомості, перебуваючи при цьому в непримиренному конфлікті з християнською містерією страстей Сина Божого, Його історичною долею. На думку Бердяєва, офіційне догматичне вчення християнської Церкви про нерухомий спокій Бога, про неможливість історичного процесу в надрах Божественного життя є вченням екзотеричним, зовнішнім, яке приховує езотеричну істину про Божество. Тому Бердяєв на боці апофатичної теології, яка визнає внутрішню трагедію любові Божої до свого Іншого й очікування любові у відповідь, а не катафатичної, яка стверджує, що Бог створив світ і людину для власного уславлення, а не з потреби любові. Страх визнати рухомість Божественного життя вступає в протиріччя з основою таємницею християнства – з ученням про троїчність Божества, вченням про Христа як центр Божественного життя з християнською містерією Голгофи. Питання про динаміку й статику Абсолюту стає ядром, внутрішньою причиною, з якої формується бердяєвська ідея Третього Одкровення, концепція активного есхатологізму, концепт катастрофи, відтак з'являється есхатологічна перспектива історії.

Бердяєв пов'язує виникнення категорії історичного й розуміння сенсу історії з месіанізмом. Історія створюється очікуванням великої події – явлення Смислу в житті народів, явленням Месії. Рух історії є рухом до цієї події, яка звільнить від страждання й рабства, принесе благо. Месіанський динамічний міф звернений у майбутнє, на відміну від язичницьких міфів, звернених у минуле. Християнський месіанізм має джерело давньоєврейське, можливо, перське, але не еллінське. В античності досягнення внутрішнього гармонійного стану не

вимагало зміни світу, історичного руху в ньому, відтак не потребувало проекції в майбутнє. Християнство переймалося майбутнім, воно вимагало зміни й руху, але й передбачало надію, отже ця турбота була есхатологічною. У християнській свідомості час та історія набувають метафізичного змісту. Християнська метафізика не є онтологією, як її намагаються тлумачити на ґрунті грецької філософії, вона перш за все філософія історії: месіанська й профетична. Напружене есхатологічне очікування створювало смисл історії як рух до Царства Божого. Месіанська свідомість наділяє історію трансцендентним смислом. З іманентної точки зору, історія є невдачею, позбавленою будь-якого сенсу. Історія має смисл лише тоді, якщо вона скінчиться. Парадокс у тому, що коли немає перспективи кінця, усе стає кінечним. Вічність розкривається лише за умови перспективи кінця. Кінець є подоланням часу космічного й часу історичного, відтак часу більше не буде. Апокаліпсис – це не кінець у часі, а кінець часу, однак час екзистенційний, укорінений у вічності, залишається, у ньому й прийде кінець речей – буде стерта межа між іманентним і трансцендентним. Парадокс часу полягає ще й у тому, що можливим є таємничий збіг минулого з майбутнім, витоків і кінця, тому есхатологічна проблема є основною метафізичною проблемою. Кінець є торжеством смислу, поєднанням божественного й людського, есхатологічним завершенням екзистенційної діалектики божественного й людського. Історія – не тільки одкровення Бога, але й одкровення людини Богові у відповідь. Історичний процес полягає у внутрішній взаємодії цих двох одкровень, тому історія є такою страшною, такою складною трагедією. Бердяєв наполягає на тому, що історія не має іманентного смислу, вона має лише трансцендентний смисл.

На цьому ґрунті постають загальні для бердяєвської містично-реалістичної філософії історії поняття, які відображають універсальні властивості й онтологічні відношення історії й загальні закономірності її розвитку: Логос, Дух, особистість, одкровення, гріхопадіння.

Виділимо ті аспекти в історії розвитку поняття Логос, які є принциповими для бердяєвської містично-реалістичної філософії історії. Поняття Логоса у філософський обіг було введено Гераклітом. Згідно із вченням Геракліта, єдність феноменологічно різнорідного космосу забезпечується емпірично не фіксованою універсальною закономірністю розгортання форм буття. Послідовність, ритм, внутрішній

сенс їхнього поставання та зміни, спрямованість і ціль загального космічного руху визначаються саме Логосом, який є розумною основою світу. Як зазначає С. Аверинцев, у світлі гераклітівського Логоса світ постає цілим, отже гармонією. Усередині цієї всеєдності «все тече», речі й навіть субстанції перетікають одна в одну, але тотожним собі залишається Логос – ритм їхнього взаємопереходу та закономірність їхніх взаємин. Таким чином, завдяки поняттю Логоса гераклітівська картина світу, попри всю свою динамічність та катастрофічність, зберігає стабільність і гармонію [5; 129]. Космічні катаклізми й катастрофи є необхідною ланкою всезагальної гармонії, єдність й оновлення якої забезпечує Логос як універсальна закономірність космічних пульсацій. Таким чином, Логос у філософії Геракліта набуває фундаментального онтологічного змісту. У стоїцизмі Логос наповнюється креаційною семантикою, а неоплатоніки, наслідуючи цю концепцію, надають їй нового змісту: творчий потенціал переадресовують слову. В юдейських і християнських ученнях поняття «Логос» було переосмислене як Слово особистісного і «живого» Бога, який викликав цим Словом речі з небуття. Як стверджує Л. Филипович, у філософії Філона ним позначаються сила й розум божества, божественної творчої енергії [267; 180]. С. Аверинцев зазначає, що вся історія земного життя Ісуса Христа інтерпретується як утілення та набуття людської подоби Логоса, Який приніс людям одкровення й сам був цим одкровенням («словом життя»), Саморозкриттям «Бога незримого». Християнська догматика стверджує субстанційну тотожність Логоса Богові-Отцю, Чие «слово» Він являє Собою, й розглядає Його як Другу Особу Трійці [5; 130].

Бердяєв стверджує, що у всіх великих філософів можна знайти вчення про Логос, про великий Розум, однак не всі пов'язують його з конкретним утіленням в історії. Він пише: «Історія Слова є великою історією відкриття людству абсолютного сенсу речей і в історії цій є точка втілення Логоса, явлення слова у плоті» [42; 18]. Критерієм істинності будь-якої форми пізнання світу: наукової, мистецької, релігійної – для Бердяєва виступає ставлення до історично реалізованого втілення Слова. Містичний реалізм у цьому ракурсі є універсальним методом пізнання світу: «Ті, для кого втілення Слова відбулося не символічно тільки, а містично-реально, хто вірить у реальне воскресіння Слова, ті можуть бути тільки містично реалістами, прагнути до

нового буття, для тих туга за небом перетворюється на жадобу нової реальної плоти життя» [31; 34]. Слово-Розум-Логос містить у собі адекватне віддзеркалення світового Смыслу, причому у формі живого конкретного буття, а не раціональної абстрагованості. «Логос – не абстрактне інтелектуальне начало, не розсудок раціоналістів, не обмежена людська логіка, а цілісний організм, смысл, розум, поєднання з нескінченністю живого буття, і тому долає обмеженість як раціоналізму, так і ірраціоналізму» [42; 20]. Будь-яке пізнання, яке не прагне пошуку сенсу життя, Смыслу, не прагне звільнення, отже не прагне вічності, відтак не прагне активного перетворення світу, в розумінні Бердяєва не є істинним. Істина, на розсуд філософа, є осмисленням і звільненням буття, вона передбачає творчий акт у бутті того, хто пізнає. Істина є Смыслом, освітленням темряви, тому не може бути істини безглуздої і не може бути безпросвітної темряви буття, тому істина передбачає Сонце й Логос: «Той, хто був Сонцем, Логосом світу, міг сказати: «Я є Істина» [60; 44]. Отже, пізнання істини у Бердяєва передбачає Логос і є творчим осмисленням буття, світлим звільненням від темної влади необхідності, привнесеної у світ гріхопадінням, відтак виявляється катарсичним очищенням, тому реалізація Логоса-Смыслу в кінці історії – це звільнення усього створеного світу від спотворення гріхом.

Бердяєв вважає, що історія світових релігій є поступовим, частковим відкриттям світового смыслу в різних його виявах і аспектах, відтак постає історією пошуку слова, у якому б виявилася сутність світу. Власне, цей процес є історією відкриття людству абсолютного сенсу речей. Християнство стало релігією, яка найбільш адекватно висловила цей смысл, визначивши в історії людства точку втілення Логоса як явлення Слова у плоті. Релігійна свідомість відшукує Слово для висловлювання подій, які відбуваються в глибині її містичної стихії, й віднаходить його як Розум, Слово, Логос, Смысл, який переживається й осягається. Історія релігії і в більш широкому контексті історія культури постають в освітленні Бердяєва як історія Слова, Його втілення, одкровення Розуму, зростаючого усвідомлення Смыслу. Напевне, релігійну свідомість Бердяєв розглядає як поступальний розвиток, у зміні етапів якого ключову роль відіграє Логос, ступінь Його виявлення в містичній стихії та осмислення Розумом у формі одкровення. Зміна етапів відбувається катастрофічно, маючи у ви-

сліді зміну екзистенційного стану й онтологічного статусу людини. Вочевидь, поняття Логоса у Бердяєва включає як християнську інтерпретацію, так і Гераклітову онтологію та катастрофізм.

Поняття Логоса в контексті бердяєвської містично-реалістичної філософії історії безпосередньо пов'язане з поняттям особистості. Філософ категорично декларує: «Особистість створює лише Логос» [22; 105]. Внутрішній принцип особистості Бердяєв тлумачить у душі гераклітового Логоса: особистість є незмінним у змінюванні, єдністю в різноманітті. Вона не є застиглим станом, вона розгортається, розвивається, збагачується, але вона є розвитком одного й того ж самого перебуваючого суб'єкта, сама зміна відбувається заради збереження цього незмінного, перебуваючого. Особистість у людині виявляється свідченням того, що світ не є самодостатнім, що його можна подолати й перевершити. Внутрішня гераклітівська динаміка особистості відкриває великі можливості перед людиною щодо перетворення світу. Внутрішню рухливість особистості філософ мотивує її трагічною поляризованістю, яка походить із суперечливої природи людської істоти, що є «богоподібною і звіроподібною, високою і низькою, свободною і рабською, здатною до піднесення і падіння, на велику любов та жертву і велику жорстокість та необмежений егоїзм» [49; 12]. Як стверджує Неретіна, особистість є фундаментальною онтологічною категорією у філософії Бердяєва, оскільки саме особистість містить у собі силу, здатну подолати онтологічність антиномій. Коли Бердяєв розчарувався в ідеї прогресу, оскільки той не знімає антиномій, а перетворюється на дурну нескінченність, виникає ідея кінця – есхатологія, як момент зняття онтологічних антиномій [208; 206]. Тут і виникає нова регулятивна ідея – особистості як сили, здатної подолати антиномії, оскільки людина за своєю природою є антиномічною, а особистість за своєю природою є цілісною. «Образ особистості цілісний, – пише Бердяєв, – він цілісно перебуває в усіх актах особистості» [49; 13]. Витік особистості не в плоті, а в душі, особистість є цілісним образом людини, у якому духовне начало опановує душевні й тілесні сили людини, отже, єдність особистості створюється духом. Філософ наполягає на тому, що дух формує особистість, характер людини, без цієї синтезуючої активності духу людина розпадається на частки, душа втрачає цілісність, здатність до активних реакцій. Для Бердяєва у структурі особистості вельми важливим виступає творчий

аспект як виявлення її активності, тому в його розумінні «особистість є цілісність і творче ставлення до життя» [49; 34]. Тому геніальність, у його розумінні, є цілісною природою людини, її інтуїтивно-творчим ставленням до життя. Творча активність особистості має бути спрямована на зміну відносин зі світом – особистість має взяти на себе відповідальність за долю усього створеного світу.

Особистість реалізує своє існування й свою долю у протиріччях і поєднаннях кінченного і нескінченного, відносного і абсолютного, єдиного і множинного, свободи і необхідності, зовнішнього і внутрішнього. Отже, особистість реалізується в людині через постійне трансцендентування себе. Цей шлях лежить у глибині існування, на ньому відбуваються зустрічі з Богом, з іншими людьми, з внутрішнім існуванням світу. Це єдино можливий шлях повноцінної реалізації особистості. Трансцендентування є не лише активним динамічним процесом, іманентним досвідом людини, а й переживанням катастрофи, розривом в існуванні. Трансцендентування в екзистенційному сенсі є свободою й передбачає свободу. За Бердяєвим, Бог не є об'єктом для особистості, він є суб'єктом, з яким вона перебуває в екзистенційних стосунках, тому особистість є абсолютним екзистенційним центром. Особистість-людина не може виступати засобом для Особистості-Бога, між ними існують стосунки як між двома повноцінними особистостями. Отже, стосунки між Богом і людиною не можуть залишатися у межах старих старозавітних категорій *раб-пан*. Стосунки між людьми теж мають перейти з категорії *раб-пан* у категорію соборності як комутаторне спілкування самоцінних особистостей. Бердяєв зазначає: «Особистість людська має свобідно сприймати й осмислювати для себе релігійну істину, у містичній стихії особистості має засвітитися Логос, який ніколи не буває зовнішнім стосовно природи особистості. Начало особистісне й начало соборне мислими лише у внутрішній містичній своїй зв'язаності й остаточній своїй тождності» [42; 255].

Особистість визначає себе ізсередини, поза будь-якою об'єктивністю. Лише таке виявлення ізсередини, зі свободи є особистістю. Свобода особистості не є її правом, а є її обов'язком, виконанням призначення, реалізацією Божої ідеї про людину. Свобода є відповіддю на Божий заклик. Проблема свободи у бердяєвському філософському контексті постає як проблема структури свідомості.

У християнській свідомості побутує старозавітне, карне розуміння свободи волі, яке є джерелом відповідальності й покарання, воно укорінене у структурі рабської свідомості. Цьому нормативному розумінню свободи Бердяєв протиставляє свободу «творчості нового, творчості цінностей» [45; 53]. Особистість – це завжди активність, це завжди протистояння об'єктивованому світу. Перемога над рабством є творчою активністю. Боротьба за появу свободної людини передбачає насамперед зміну структури свідомості. Бердяєв пише: «Це процес глибокий, і результати його можуть лише повільно виявлятися. Це внутрішня глибинна революція, яка здійснюється в екзистенційному, а не в історичному часі. Ця зміна структури свідомості є також зміною розуміння відношень між іманентністю і трансцендентністю. Іманентна неперервність, яка викидає людину в суцільний еволюційний процес, є запереченням особистості, яка передбачає переривання й трансцензус» [49; 41]. Шлях звільнення лежить по той бік традиційної іманентності і трансцендентності, оскільки ці два світи, на розсуд Бердяєва, не розірвані, «трансцендентне у певному сенсі є іманентним, і зв'язок цей у глибині людських переживань, у якій, як у центрі, переплітаються вузли двох світів: істинного метафізичного і позірного емпіричного» [36; 334]. Коли філософ говорить про зміну структури свідомості на тлі сучасних йому процесів дезінтеграції, дисоціації особистості, то передусім йдеться про відтворення цілісності духовно-плотського ества людини, оскільки лише «у цій живій цілісності людина зустрічає і саму себе, й іншу людину, і Бога живого» [36; 334]. Бердяєву йдеться про нову епоху й нову людину, внутрішній релігійний переворот. Нова структура свідомості передбачає народження нової людини. Нова людина – це реалізація вічної людини, яка несе у собі образ і подобу Божу, вона може бути виключно творчою людиною, тому вона звернена у майбутнє, вона є відповіддю на Божий заклик. У «Царстві Духа і царстві Кесаря» (1951) Бердяєв формулює це як «народження духовної людини» [70; 659]. Духовність філософ розуміє як боротьбу за вічність у всіх можливих формах. У «Екзистенційній діалектиці Божественного і людського» (1947) він пише: «Духовність у релігійній термінології є розкриттям у світі й у людині Св. Духа. Але Св. Дух не розкривається ще вповні, не вливається ще в повноті на життя світу. Можлива нова духовність, духовність боголюдська, у якій людина виявить себе у своїй творчій

силі більш, ніж донині себе виявляла. Творчість, свобода, любов будуть найбільше характеризувати нову духовність» [32; 325]. Уже в ранніх роботах йдеться про перехід від раціоналістичного світогляду до світогляду чуттєво-містичного, тільки в його контексті можна розглянути питання про смисл історії й індивідуального людського життя. Тільки на цьому ґрунті можливо збудувати есхатологію, яка має екзистенційне значення. «Кінець світу», на думку Бердяєва, здійснюється не тільки «по той бік», але і «по сей бік», філософською мовою він означає кінець об'єктивації і передбачає творчу активність людини.

Саме через особистість діє Дух в історії – проникає в історію через особистість Христа, а в нову епоху – через активно-творчу особистість. Через Логос – Особистість Всезагальну – зв'язується доля світу й доля окремої особистості. Як зміна форм релігійної свідомості, дії Логоса у свідомості людини, історія є сферою дії особистості. Саме в історії проявляється діалектика Логоса як етапи опанування Логосом Космосу в людській душі.

Логос діє в людині через серце, оскільки саме воно є «ядро душі», «цілісний орган душевного життя людини» [71; 23], «цілісний і центральний орган людської істоти», «носій людських почуттів» [65; 173], «духовно-душевна цілісність, у яку входить і преображений розум» [28; 258]. У цьому питанні Бердяєв відображає специфіку української ментальної свідомості, пов'язуючи ентизіастичні настанови з чуттєвою сферою, з прагненням охопити в обмеженому безмежне, у відносному – абсолютне, розглянути серце як центр людського буття, отже, виявляється послідовником українського кордоцентризму, оскільки через зв'язок із Логосом серце у контексті його філософії постає універсальною категорією, втілюючи в собі ідею всеєдності. По суті, Бердяєв розвиває тезу, яку свого часу обстоював Памфіл Юркевич: «Серце є осереддя душевного й духовного життя людини» [290; 74]. Бердяєв стверджує: «Закон, за яким жити необхідно, написаний у серцях людей, і тільки релігійне відродження допоможе розібрати ці божественні письмена» [42; 211]. Йдеться про «внутрішній, містичний переворот у серцях, у самій глибині їх природи» [42; 256]. У цьому питанні Бердяєв продовжує лінію Григорія Сковороди, у «філософії серця» якого серце виступає містичною глибиною, у котрій лише й можливе відродження людини: «Створиться ж і во-

скресне тоді, коли зародиться у зруйнованому серці серце вічне і над темною нічних думок безоднею засяє оте сонце істини. «Хай буде світло». «Воно й засіяло в серцях наших» [243; 55]. У цій містичній глибині сходяться трансцендентність Бога, оскільки у Сковороди «серце є істинний Бог», і трансцендентність людини, оскільки «істинною людиною є серце в людині, а глибоке серце, одному лише Богові пізнаване, є ніщо інше як необмежена безодня наших думок» [244; 169]. Досліджуючи філософію Сковороди, Дмитро Чижевський зауважує, що наука про серце не повинна бути наукою містичною, але Сковорода надає їй містичного забарвлення. На думку Д. Чижевського, у філософії Сковороди серце безроздільно виступає панським принципом, що своїм напрямом визначає поворот людини до Бога або від Бога, і ці обидві можливості – безмежна висота, до якої може піднятися людина, та безмежна глибінь, до якої вона може впасти, – є разом у серці [281; 112]. Саме цю містичну лінію й продовжив Микола Бердяєв.

Діалектична зміна міри впливу Логоса є катастрофічною, бо Логос діє у внутрішньому житті людини виключно катастрофічним шляхом. Згідно з Бердяєвим, особистість прагне виміру вічності, й її «вихід у повноту вічності передбачає смерть, катастрофу, стрибок через прірву» [49; 32]. Отже, особистість, розширюючи сферу впливу Логоса в людській свідомості, якісно змінює її структурний рівень, відтак саме особистість має змінити онтологічний статус людини й усього творіння через зміну екзистенційного стану, тобто посередництвом ініціації. Як бачимо з розвитку бердяєвської думки, ця зміна є принциповою зміною якості діалогу між Богом і людиною, між людиною і світом, між людиною й іншою людиною.

Поняття одкровення у контексті бердяєвської містично-реалістичної філософії історії безпосередньо пов'язане з поняттями Логоса й особистості. Філософ висловлює думку: «Одкровення є таємничим внутрішнім актом народження Логоса в нашій внутрішній містичній стихії, це наш містичний досвід, осмислений Розумом» [42; 21]. Авторитет Логоса як втіленого євангельського Слова є незаперечним для особистості не примусово через успадковану традицію, а тому, що Логос міститься в особистості і через нього їй свобідно відкривається істина про Слово, в якому втілився сенс світу. Одкровення Бердяєв розглядає як двочленне, боголюдське: є той, який відкриває,

і той, кому відкривається [32; 257]. Ця можливість реалізується через внутрішній зв'язок цілісної особистості з Христом та боголюдську природу Христа, засвідчену Халкідонським догматом. У Христі як Боголюдині обидва одкровення – Божественне і людське – зливаються в єдине одкровення. Філософ стверджує: «Через Христа – довершеного Бога і довершену людину – починається рух людини до Бога, одкровення-відповідь людини. Це одкровення-відповідь має стати одкровенням людської творчості, у якому людина стане співучасником Божого світотворення. Творіння світу не закінчилося. Воно закінчиться в людині і через людину. Нове, завершуючи одкровення, може бути одкровенням про людину як центр космосу. Його не можна очікувати зверху, воно має зайнятися всередині людини, всередині духовної, а не душевної людини» [50; 180].

Досліджуючи кризу християнської свідомості, Бердяєв виділяє ряд принципових, з його погляду, причин, які не тільки спотворили релігію спасіння й воскресіння, а й завели історичне християнство у глухий кут. По-перше, була викривлена сама ідея Бога і Божого Промислу, натомість торжествувала рабська ідея Бога, замість Бога вшановували ідола. По-друге, неправильно розумілося відношення між Богом і людською свободою. По-третє, вкрай погано реалізовувалися відносини між християнством і царством Кесаря, між Церквою і державою. По-четверте, перемагало принизливе для Бога і для людини карне розуміння християнства й спокутування, яке перетворювало релігійне життя на судовий процес. Головне, криза християнської свідомості у своїй глибині сягає самої ідеї Бога й розуміння одкровення, яке визначалося несталим людським середовищем. Філософ зауважує, що одкровення забарвлювалося в різні кольори, в залежності від спрямованості стану людської свідомості та від цілісної спрямованості людської істоти.

У праці «Основи релігійної філософії» Бердяєв говорить, що структуру свідомості змінює віра, у підґрунті якої лежить таємниця свободи, оскільки Бог розкривається лише свобідним, в одкровенні його немає примусу й тиску емпіричної необхідності [50; 174]. Віра є спрямованістю духу, що розчищає шлях через емпіричний світ видимих речей до предмета вищого знання. Отже, саме особистість має здійснити прорив духу в емпіричну оболонку світу й назад. «Коли особистість вступає у світ, єдина й неповторна особистість, то світо-

вий процес переривається і змушений змінити свій хід, хоча б зовні це було непомітно. Особистість не вкладається в неперервний, суцільний процес світового життя, вона не може бути моментом чи елементом еволюції світу» [49; 12]. Вочевидь, цей прорив має відбутися катастрофічно, як у світі, так і в людині. «У ступенях свідомості немає еволюційної неперервності. Перехід до вищих ступенів свідомості відбувається через катастрофу, переродження, відродження» [50; 175]. Ось ця катастрофічна зміна свідомості і виявляється одкровенням: «Одкровення є катастрофічною зміною свідомості, руйнацією кордонів, які стискали свідомість в обмеженому світі» [50; 176]. Як бачимо, одкровення знищує межу, яка розділяє іманентне і трансцендентне. Одкровення можливе тому, що в акті віри не тільки людина проривається до Бога, а й Бог рухається назустріч людині, бо віра, за Бердяєвим, є діалогом повноцінних особистостей. Релігія ж є одкровенням Божества, яке може не тільки відкриватися, але й скриватися, про що свідчить генезис релігійної свідомості, яка адекватно проявляється в історичному процесі людства. Звідси у релігійному контексті з'являється розрізнення езотеричного і екзотеричного.

Релігійне життя – це рух від Бога до людини і від людини до Бога. Релігійний первофеномен є подвійним одкровенням – одкровенням Бога в людині і одкровенням людини в Бозі. Ступені одкровення відповідають ступеням свідомості, її широті й глибині. Одкровення йде не тільки зверху, від Бога, але й підготовляється знизу, від людини, через творчу активність, яка змінює людську свідомість. Активність людини є й активністю Бога, і навпаки. Тому ступені одкровення, його розвитку в історії не є розвитком у розумінні еволюційної теорії. У своїй містично-реалістичній філософії історії Бердяєв протиставляє теорії еволюції та ідеї прогресу концепцію катастрофічного розвитку історії, поступальний внутрішній рух якої забезпечується проривом духу в емпіричну оболонку світу й назад, проявленням метаісторичного в історії. Саме завдяки упровадженню метаісторичного в історичне історія набуває сенсу. Йдеться про катастрофічний інсайд як механізм епохальних історичних змін: «Еволюційна точка зору непридатна стосовно релігійного життя, історичного й індивідуального, хоча самий факт зміни й зростання є незаперечним. Неправильно також тут було б говорити про революції, оскільки революції надто визначаються негативними реакціями й легко відриваються від

глибини. Одрокнення божественного завжди носить характер прориву іншого світу в цей світ, у ньому є щось катастрофічне, яке перевертає. Світло може вилитися миттєво. Але виявлення божественного світла обмежується станом людини й народу, кордонами людської свідомості, історичним часом і місцем» [33; 52-53].

З одного боку, Бердяєв висуває ідею про те, що обсяг людської свідомості змінюється, свідомість може розширюватися чи звужуватися, поглиблюватися чи викидатися на поверхню – цим якраз і визначаються ступені одкровення та його незавершеність. З іншого боку, філософ протиставляє два поняття: одкровення історичне і одкровення духовне. Поняття історичного одкровення породжене релігійним матеріалізмом. Воно відповідає звуженому стану свідомості, статичному погляду на внутрішнє життя Божества й статичному погляду на людину та передбачає пасивне сприйняття одкровення людиною й рабське ставлення до Бога. Історичне одкровення є «символізацією у феноменальному історичному світі подій, які відбуваються в нуменальному історичному світі» [32; 264]. Воно репрезентує лише екзотеричний бік одкровення, оскільки одкровення є «завжди проривом через цей світ, а не детермінованим історичним процесом у ньому» [33; 146]. Тому «існує лише духовне одкровення, одкровення в Дусі» [32; 264], езотеричне. Філософ стверджує, що у патристиці немає розвиненої доктрини про Святого Духа, однак християнство «визнає, що Дух Св<ятий> є джерелом одкровення, через нього все відкривається» [33; 144]. Проблема протиставлення цих двох понять, одкровення історичного і одкровення духовного, у контексті бердяєвської філософії історії впливає з того, що християнське одкровення і діяло в історії, і було викривлене в історії. Мислитель висловлює таку думку: «Нескінченне одкровення і являє себе в кінцевому, однак кінцеве ніколи не може вмістити в себе нескінченне, завжди залишається перспектива нескінченного, нескінченної творчості й нескінченного одкровення» [32; 265]. На стику означених ідей виникає поняття Нового Одкровення. В інтерпретації Бердяєва Нове Одкровення не є новою релігією, яка відрізняється від християнства, а є втіленням і завершенням християнського одкровення, доведенням його до істинної вселенськості. В історії Бердяєв виділяє три епохи божественного одкровення про людину: одкровення закону (Отця), одкровення спокутування (Сина), одкровення творчості (Духа). Фі-

лософ зауважує: «Одкровення духу не можна просто очікувати. Воно залежить і від творчої активності людини. Його не можна розуміти лише як нове одкровення Бога людині, воно є також одкровенням людини Богу. Це означає, що воно буде боголюдським одкровенням. Переборюється в Дусі розділення й протиставлення божественного і людського при збереженні їхніх відмінностей. Це є завершенням містичної діалектики божественного і людського» [32; 348]. У роботі «Істина й одкровення» Бердяєв стверджує, що Трете Одкровення буде справжнім, а не викривленим і спотвореним природним і соціальним детермінізмом, воно буде одкровенням у Дусі й Істині, у якому реалізується зв'язок людського і божественного, тобто буде явлено Боголюдство. У ньому відбудеться есхатологічне вирішення діалектики онтологічних антиномій та есхатологічне завершення екзистенційної діалектики божественного і людського. Це буде релігія Духа, яка відродить християнство й стане його реалізацією, яка здійснить перехід від християнства історичного до християнства есхатологічного.

Гріхопадіння у бердяєвській філософії історії є одним із ключових понять, оскільки воно породжує час послідовного ряду народжувань і смертей, саме від нього бере початок людська історія, саме гріхопадіння є причиною виникнення людської свідомості. Від цієї події починається відлік історичного часу, вона є початком генезису людської свідомості, яка проявляє себе в історичних формах. Уже в ранніх роботах філософ розглядає гріхопадіння не як моральну категорію, а як категорію «релігійно-метафізичну», яка перебуває значно глибше від моральності, як часткового прояву людської психіки. Бердяєв вважає, що гріхопадіння відбулося в самій глибині містичної стихії світу як акт метафізичної свободи, як розрив буття й поневолення його частин, а не як порушення моральної законності: «Моральних раціоналізованих норм зовсім немає в цій первісній містичній стихії, у якій відбувся розлад між Творцем і творінням, у якій твар постала проти Творця. Цей розлад, ця трагедія відвічної свободи переборюється не слабкою мораллю, а містичною діалектикою божественної Троїчності, явленої у всесвітній історії відкупом світу Спасителем» [42; 27]. Мислитель відкидає побутуючу кантівсько-толстовську моралізаторську версію гріхопадіння, оскільки традиційна християнська мораль нічого не може змінити в першооснові буття, де відбувся розпад, де були вражені «і краса, і добро, й істина» [42; 29]. Він пропонує влас-

ну версію цієї події, відповідно й протилежне моралізаторству вирішення її наслідків.

В інтерпретації Бердяєва Рай – стан буття, в якому немає розрізнення добра і зла, немає оцінки, це стан «по той бік добра і зла». У людині глибоко закладений спогад про Рай, звідси мрія про повернення, про Царство Боже, яке мислиться як утопія земного раю, як таке, що лежить «по той бік добра і зла». Царство Боже не можна мислити моралістично, воно по той бік розрізнення. Рай – це такий стан, в якому космос перебуває у людині, а людина в Бозі. Вигнання людини з раю означало, що людина випала з Бога, космос випав з людини. Біблейське оповідання про рай філософ розглядає як екзотеричне: рай був блаженним станом, але не повним. Це – «царство несвідомого», яке не знає рефлексії, де свобода людини ще не брала участі у творчому акті. Людина відмовилась від райської гармонії й цілісності, зажадавши свободи, увєргнула себе у трагедію світового життя – це і є виникненням свідомості з її нестерпною роздвоєністю. Людина опинилась «по сей бік добра і зла». Парадокс християнської свідомості для мислителя полягає в тому, що райське життя є старозавітною категорією: тут не могло бути Христа – не могла засвітитися Істина, хоча був Бог-Слово, однак не втілений і не олюднений, який не приніс жертви любові.

Бердяєв виступає проти погляду на гріх як спробу пізнання добра і зла. Гріхом є здобування готової істини, її узурпація – «зривання з дерева пізнання добра і зла означає життєвий досвід злий і безбожний, досвід повернення людини до темряви небуття, відмова творчо відповісти на Божий заклик, опір самому світотворенню» [45; 48]. Пізнання – це шлях творчого здобування Істини, яка за логікою новозавітною має зробити людину свободною, відкріє їй вхід у Царство Боже. Отже, пізнання – це шлях до свободи й вічного життя. З приводу цієї думки Бердяєва неможливо обійти зауваження М. Мамардашвілі: «В Євангелії, окрім відомих усім заповідей, які філософи називають зазвичай історичною частиною Євангелія, є лише одна справжня заповідь. Отець заповідав нам вічне життя і свободу. Ми вічні, якщо живі, і треба йти до того, чого в принципі не можна знати. А на це здатні лише вільні істоти. І сам цей рух є виявом свободи» [192; 374].

Бердяєву йдеться не про меонічну деструктивну свободу несвідомого, цілісної цнотливості незнання, а свободу екзистенційної діалектики, структуровану вищими формами людської свідомості. Розвиток свідомості в процесі розгортання людської історії філософ розглядає як етапи пізнання Істини, яка розкривається в людині через Дух. Філософ убачає в сказанні про рай і гріхопадіння «розповідь про генезис свідомості в шляхах духу» [45; 49]. У роботі «Істина і одкровення» він переконує, що Істина є духовною, вона є укоріненням духу у світову реальність, вона є Бог і божественне світло. Відтак мислитель розглядає гріхопадіння як подію духовного характеру, у висліді якої дух, що поєднував людину з глибиною божественного життя, був ніби вилучений із людини і спроектований назовні, у трансцендентну далечину, людина відпала від власного духу, їй було залишено тільки душу і тіло. Символічно це передається через світло і вогонь – знаки, запозичені Бердяєвим у містика-візіонера Якоба Бьоме. Гріхопадіння філософ розглядає як випадіння Сонця з людини назовні, через яке вона опиняється у темряві й отримує світло від зовнішнього для неї Сонця. Через гріхопадіння людина виявилася ізольованою від духовного життя, яке належало їй за правом первородства, вона намагається повернутися на свою духовну батьківщину, й на різних етапах цього повернення людина є трансцендентною далечиною, тому духовне життя видається їй іззовні й порціями. Такою, на погляд Бердяєва, є екзотерична церковна свідомість, яка відповідає лише певному ступеню свідомості, що вважається нормальною свідомістю. Проте на вищих рівнях свідомості дух має бути повернений людині, має стати їй іманентним: «Тоді богопізнання перестане бути виключно трансцендентним, воно поєднає трансцендентизм з іманентизмом» [50; 176]. У розумінні Бердяєва це можливе, оскільки два світи – трансцендентний та іманентний – один і той самий світ, але в різних станах: довершеності і зіпсованості гріхом. Звідси випливає мета світового процесу, яку має реалізувати людина згідно із правом свого первородства – ввести у вічність послідовний у часі ряд істот, які народжуються й вмирають, остаточно подолати смерть. Два світи, трансцендентний та іманентний, не розірвані – у глибині людських переживань, як у центрі, переплітаються метафізичне й емпіричне. Це двоїстість свідомості первинної, живої, нерозірваної та свідомості вторинної, розірваної. Бердяєв прагне відтворення

живої цілісності духовно-плотського ества людини, яка встановлює зв'язок людини із собою, з іншою людиною та Богом. Це перехід від світогляду раціоналістичного до конкретного чуттєво-містичного, який повертає людині відчуття космічного зв'язку. Сенс світової історії можна осягнути лише містично. В інтуїтивно-містичному пізнавальному акті відбувається самопізнання Божества – «розум, який пізнає, тотожний розуму пізнаваному», «Логос руйнує обмеженість людської логіки», у ньому злиті суб'єкт і об'єкт [56; 486].

Аксіальною категорією бердяєвської містично-реалістичної філософії історії є Дух, який виявляється не субстанцією, а свободою, досягненням вищої якості й просвітлення як оволодіння Істиною. Критерій Істини філософ шукає не у світі, не в суспільстві, а в Дусі, адже для нього «немає критерію Духа поза самим Духом» [33; 65]. Дух, як і Істина, розкривається поетапно, по ступенях, адже він в історичному часі «затемнюється процесом об'єктивації» [33; 146]. Об'єктивація у Бердяєва виступає критерієм розрізнення між поняттями «Дух» і «Святий Дух»: «Є різниця між Духом і Св. Духом, проте це одна і та сама реальність різних ступенів. Нерідко те, що говорять про Дух Св<ятий>, означає навіть більший ступінь об'єктивації, ніж те, що говорять просто про Дух, хоча мало б бути навпаки» [33; 143]. Дух у бердяєвському релігійно-філософському контексті виступає то корелятом Святого Духа, то корелятом Істини, то корелятом Христа.

Це співвідношення Духа і Христа неоднозначне й потребує прояснення. Досліджуючи ключові символи філософського дискурсу Бердяєва, Г. Дяченко стверджує, що символ Дух набуває двостороннього смислового розімкнення: Дух виходить від Бога, але й сходить до нього від свободи людини. На розкритті руху від Бога до людини оформлюється символ Христа, на розкритті руху від людини до Бога виникає символ Дух [120; 136]. Це твердження потребує уточнення. На думку Бердяєва, Дух діє в історії через особистість Христа, а в нову епоху – через активно-творчу особистість. Одкровення є боголюдським, бо в акті віри не тільки людина проривається до Бога, а й Бог рухається назустріч людині. Два різноспрямовані вектори одкровення можливі, тому що в Христі як Боголюдині обидва одкровення – Божественне і людське – зливаються в єдине одкровення. В об'єктивованому світі, в історії, Христос може бути явлений лише двічі: через перше й друге пришествя. Однак у бердяєвській інтерпре-

тації Христос як Слово-Імператив є чинником релігійної свідомості, аксіальною причиною, яка визначає євангельський характер цієї свідомості. В об'єктивованому світі діє саме Дух, він, так би мовити, є реалізацією закликів Логоса-Імператива в об'єктивованому світі. Дух заряджає вітальною енергією Слово-Логос-Імператив, наявність якого – обов'язкова умова релігійної свідомості людини.

Визначаючи філософію Бердяєва як філософію духу, Р. Редліх доводить, що мислитель описує Дух як щонайпершу категорію свого «онтологічного реалізму», визнаючи реальність духу не як раціональної категорії, а як категорії існування – категорії екзистенційної, оскільки дух розкривається не в об'єкті, а в суб'єкті. Дослідник стверджує, що насамперед Дух в інтерпретації Бердяєва – це суб'єкт, свобода, творчість [226; EP]. Доволі послідовний опис духу як поняття, що відображає універсальні властивості, онтологічні відношення та загальні закономірності розвитку історії, подано у праці «Дух і реальність. Основи боголюдської духовності» (1937). По суті, деталізуючи дефініцію духу, філософ закладає у цій роботі, так би мовити, теоретичні підвалини концепції активно-творчої есхатології та ідеї Третього одкровення, оскільки поняття духу структурує усі складові есхатологічного вчення у цілісну релігійно-філософську систему, мотивує внутрішні зв'язки між її компонентами. Філософ описує найсуттєвіші властивості духу, які обґрунтовують смислові вектори його есхатології: 1) духа «в об'єкті немає, він лише в суб'єкті»; 2) дух – «реальність, що розкривається в екзистенційному суб'єкті і через нього»; 3) дух має не субстанційну, а енергетичну природу, він «духовна енергія», адже людина не має об'єктивної духовної природи, духовної субстанції, на противагу душевній і тілесній»; 4) дух «конкретний, особистий, «суб'єктивний», він розкривається в особистісному існуванні»; 5) дух «розкривається в особистості, але сповнює її надособистісним змістом»; 6) дух «утверджує свою реальність через людину», вона є маніфестацією духу»; 7) свідомість і самосвідомість пов'язані з духом, свідомість не лише психологічне поняття, «у ньому є конститууючий його духовний елемент», тільки «тому можливий перехід від свідомості до надсвідомості, дух є дія надсвідомості у свідомості»; 8) дух – не лише буття, «Дух – це свобода, дух – це творчість»; 9) «дух не детермінований природним світом і є проривом у ньому»; 10) дух – «цілісний творчий акт людини»; 11) дух від

Бога і дух до Бога, «через дух людина все отримує від Бога, і через дух людина все дає Богу»; 12) дух не тільки від Бога, дух також від довічної свободи, у цьому основний парадокс духу – «він є еманациєю Божества і може давати відповідь Божеству, яка не від Божества походить», «він свобода в Бозі і свобода від Бога»; 13) духу притаманний логос – «він привносить у все смисл»; 14) дух – «теперішнє, звернене до вічності»; 15) дух «позачасовий і позапросторовий»; 16) дух цілісний, він «супротивиться роздробленню часу і простору»; 17) дух «трансцендентний та іманентний»; 18) дух «повсюди і в усьому діє, але як сила, яка просвітлює, преображає, звільнює, а не примушує»; 19) дух носить аксіологічний характер, він – «істина, краса, добро, смисл, свобода»; 20) дух «вносить цілісність, єдність, смисловий зв'язок у душевне і душевно-тілесне життя людини», «картезіанський дуалізм духу і тіла є геть хибним», не можна протиставляти дух плоті, розуміючи її як гріховну; 21) дух – «чоловіче активне начало, душа – жіноче пасивне начало»; 22) душа – серцевина людського існування, «дух має бути з'єднаний з душею, надати їй вищих якостей і смислу» [28; 232-257]. З цього випливає: цілісний універсальний характер духу як трансцендентно-іманентної єдності світу, як душевно-духовно-тілесної єдності особистості, його активний енергетичний потенціал як зрощення свободи і творчості, його здатність підтримувати нерозривність зв'язку між часом і вічністю спрямовано на відновлення роздробленої гріхом онтологічної цілісності світу. Дух як актуалізація свободи й творчої активності в людині робить час принципово змінюваним, реалізуючи в екзистенційній миті прориви вічності. Дух надає телеологічного й аксіологічного характеру змінам часу, робить мить якісно повноцінною, перетворюючи мить на катарсичний інсайд, відтак вона стає катастрофічним розривом тканини часу емпіричного, вторгненням в історію метаісторії. В історії є метаісторія, яка не є продуктом еволюції, оскільки завдяки духу у своєму внутрішньому існуванні світ не еволюціонує, а твориться, тому екзистенційні акти є есхатологічними, у них розкривається вічність. Дух – принципова дефініція у бердяєвській концепції часу, він головний чинник дихотомії часу як протистояння свободи і необхідності, зростання життя і зростання смерті, він – енергетичний потенціал, що акумулює свободу й, преображаючи час як енергія віталізму, протистоїть його «хворобі». Дух генерує мить як вияв ці-

лісності вічності й супротивиться миті як вияву його дискретності. Отже, концептуалізуючи в такий спосіб поняття духу, Бердяєв аргументує хронотоп есхатологічної перспективи історії як часопросторової категорії, адже кінець історії пов'язаний з якісно повноцінною миттю, з екзистенційним часом, з проривами часу у вічність і вічності у час, з інтенсифікацією часу, хронологічне ж розуміння кінця є його об'єктивацією в історичному часі. Завдяки духу стає можливим «кінець історії», сповнений смыслом, який відбудеться через активно-творче подолання часу і простору, їхнє преображення, звільнення від рабства необхідності. Дух, як конститууючий духовний елемент свідомості людини, є знаряддям дії катарсичного інсайду – чинником катастрофічних змін у її структурі. У такий спосіб через людину дух діє в історії. Відтак дух в інтерпретації Бердяєва виступає рушійною силою як історії, так і особистості. Як інтегруюча сила, дух обґрунтовує есхатологію індивідуальну й світову, адже він є енергетичним потенціалом, спрямованим на відновлення ушкодженої гріхом цілісності людини і світу. Принциповим для бердяєвської концепції активно-творчої есхатології є те, що дух – не лише енергетичний потенціал особистості, він енергія свободи і творчості, якою обмінюються поміж собою Бог і людина, відтак дух, як енергія продуктивного творчого взаємозв'язку Бога і людини, реалізує основоположний християнський закон світу, найголовніший принцип його будови, на який вказує А. Кураєв, – принцип свободного діалогу особистостей, які розкривають і дарують себе в любові навзаєм [176; 142]. Таким чином, аналіз поняття Духу як аксіальної категорії у бердяєвському есхатологічному вченні дозволяє стверджувати, що «камінь, що його занедбали були будівничі, той наріжним став каменем» у її будові, адже фундаментальний християнський принцип свободного діалогу двох особистостей – Бога і людини – Бердяєв перетворив на творчий принцип не лише будови, а й відбудови враженого гріхом світу.

Отже, генезис людської свідомості виступає в бердяєвському контексті корелятом генезису Духа і корелятом генезису Істини. Генезис людської свідомості починається з гріхопадіння, яке відкриває перед людством перспективу пізнання Істини. Це є процес просвітлення Істини через укорінення Духа в просторі людської свідомості, за рахунок якого вона має розширитися до надсвідомості. Надсвідомість відповідає трансцендентній людині. Поняття трансцендентної люди-

ни Бердяєв успадковує з філософії всеєдності, зокрема С. Булгакова і В. Соловйова, але формулює відповідно до власного розуміння концепції цілісної особистості: «Трансцендентна людина твориться у вічності, або, радше, одвічно перебуває в Бозі. Це небесна людина, однак не райська людина, в якій ще не пробудилася свідомість» [33; 143]. Так постає опозиція Адам Кадмон (вічна людина)/Адам (ветха людина), що репрезентує весь історичний розвиток людства від гріхопадіння до настання Царства Божого як генезису людської свідомості від позасвідомого до надсвідомого, яка, згідно з бердяєвською концепцією Третього Одкровення, має утілитися в новій людині. Філософ стверджує: «За новою людиною прихована не тільки вічна людина, Адам Кадмон, але й ветха людина, ветхий Адам» [70; 659]. Таким чином, у новій людині вирішується аксіальна для людської свідомості опозиція людина вічна/людина ветха через включення обох компонентів бінеру. Однак у Бердяєва насправді це тріада, оскільки тут імпліцитно міститься третій елемент – Абсолютна Людина Христос. У цій трихотомії, як можна зрозуміти з бердяєвського релігійно-філософського дискурсу, Христос через ремінісцентні зв'язки з євангельським словом виявляється динамічним активно-творчим компонентом, стимулом у свідомості людини, який спонукає до пошуків істини. Його присутність у свідомості конкретної людини є гарантом істинності її життєвого шляху, оскільки Христос виконує функцію дороговказу: «Я – дорога, і правда, і життя» (Ів. 14:6). Він Світло, яке гарантує вічне життя: «Я, Світло, на світ прийшов, щоб кожен, хто вірує в Мене, у темряві не зостався... І відаю Я, що Його ота заповідь – то вічне життя» (Ів. 12:46, 50). Він Істина, яка гарантує свободу: «Як у слові Моїм позостанетесь, тоді справді моїми учнями будете, і пізнаєте правду, – а правда вас вільними зробить!» (Ів. 8:31-32). Отже, присутність Абсолютної Людини Христа у структурі людської свідомості гарантує реалізацію головної євангельської заповіді – свободи й вічного життя. Вочевидь, ми з'ясували, що у структурі людської свідомості, як її розуміє Бердяєв, Абсолютна Людина Христос постає як Логос-Імператив, який гарантує її діалектичний рух, він є обов'язковим елементом катастрофи, який забезпечує її позитивне вирішення через катарсичний інсайд. Таким чином, в архетипічному аспекті структура людської свідомості, як її уявляє Бердяєв, є трихо-

томічною і включає в себе Адама – ветху людину, Адама Кадмона – вічну людину й Христа – Абсолютну Людину.

Не можна залишити поза увагою, що окреслена Бердяєвим проблема розроблялась у психоаналізі: Карл Юнг виводить архетип Антропоса як утілення цілого людства та його долі, який інтерпретує як образ повільного поступального розвитку людства у напрямку вищої свідомості, зокрема у роботах «Відповідь Іову» (1952) і «Айон». Здобутки сучасної йому психології Бердяєв екстраполює на концепцію гріхопадіння. Він розглядає проблему свідомості як стану занепаду людини після гріхопадіння. Свідомість виникає зі страждання, відтак її згасання уявляється як припинення страждання. Свідомість є хворобливим роздвоєнням, оскільки ніколи не охоплює цілісної істоти людини, відмежовується від сфери несвідомого й надсвідомого. З точки зору психології, з одного боку, свідомість пригнічується несвідомим, з іншого – вона є закритою стосовно надсвідомого. З позиції релігійно-філософської: «Після гріхопадіння була розкована відвічна стихія, меонічний хаос, й для охорони образу людини неминучим було утворення свідомості, затвердіння свідомості. Позасвідоме перестало бути райським, у ньому утворилося темне підпілля, і свідомістю слід було захистити людину від нижнього провалля, однак свідомість закриває від людини й надсвідоме, божественне буття, вона заважає інтуїтивному спогляданню Бога. Тому людина намагається прорватися до надсвідомості, у верхнє провалля, падаючи нерідко в несвідоме, у провалля нижнє» [45; 49]. Вочевидь, свідомість Бердяєв інтерпретує у контексті архетипу ініціації, точніше, міфологеми пошуків і здобування Істини як Майю, ілюзію реального світу, яка приховує обидва аспекти істини: жахливий – «меонічний хаос» і прекрасний – «споглядання Бога». У генезисі Духа як кореляті генезису людської свідомості філософ виділяє три стадії, в яких історичний процес постає як зміна типів свідомості: 1) досвідома райська цілісність, яка не спізнала ні свободи, ні рефлексії; 2) свідомість – роздвоєння, рефлексія, оцінка, свобода вибору; 3) надсвідома цілісність, повнота після свободи, рефлексії й оцінки.

Генезис людської свідомості у Бердяєва є корелятом генезису божественного одкровення, актуалізація якого в історії людства проходить через три епохи. Одкровення Отця – викриття законом гріха людини та відкриття природної божественної моці. Одкровення Сина

– усиновлення людини Богові та відкриття звільнення від гріха. Одкровення Духа – остаточне відкриття божественності творчої людської природи, коли міць божественна стає міццю людською. Антропологічне одкровення Третьої епохи стає можливим лише завдяки тому, що Бердяєв відкриває у структурі свідомості такий компонент як Абсолютна Людина: «Антропологічне одкровення в релігійній своїй глибині є лише остаточним одкровенням Христа як Абсолютної Людини... Антропологічне одкровення творчої епохи до кінця людське і до кінця божественне: у ньому людське поглиблене до божественного і божественне поглиблене до людського» [60; 280].

Узагальнимо. У підґрунті бердяєвської містично-реалістичної філософії історії лежить концепція цілісного пізнання, основу її структури як системи поглядів складають дві світоглядні домінанти мислителя – глибина й цілісний сенс, що з'являються з почуття неукоріненості людини у світі феноменальному і мотивуються природою людини як істоти трансцендентно-іманентної. Вкрай загострене особистісне переживання антиномічності світу й розуміння неможливості подолання онтологічного розколу в межах емпіричної дійсності продукує всі магістральні лінії бердяєвської філософії. Філософія як форма світосприймання й релігія як форма світовідчування утворюють перехрестя, де з'являється важлива для епістемології Бердяєва часопросторова категорія – есхатологічна перспектива історії, у якій стає можливим перебороти всі онтологічні антиномії. Подолавши на шляхах емансипації відстань від марксизму до православ'я, філософ став перед проблемою кризи християнського світогляду, що вимагала інтерпретації есхатологічної перспективи історії, яка вочевидь відкривалася тільки з релігійно-філософської інтерференції, гарантуючи Царство Боже як реалізацію головної Божої заповіді – свободи й вічного життя.

Концепція цілісного пізнання має зв'язок із романтизмом, якому не вистачало релігійного духовного компонента, що є очевидним для Бердяєва. У світлі бердяєвської концепції генезису свідомості романтичний рух, попри імператив «*ins Blaue*», не шлях до Бога, а випадання у нижнє провалля несвідомого, у чому переконає художня практика пізнього романтизму. Романтична теорія пізнання не знайшла методу для вирішення проблеми антиномій, натомість Бердяєв відкриває простір віри, де вони долаються, й адекватний метод пізнання, який

опановує цей рятівний вимір, – містичний реалізм, провівши чітку розділову лінію між романтично-декадентською містифікацією і містичним реалізмом. У XIX ст. культура розділилась на дві магістральні лінії, проте обидві пішли шляхом викорінення релігійного компонента: реалістично-натуралістична як раціоналістичне заперечення релігійної духовності та романтично-декадентська як її ірраціоналістичне викривлення, що вела у глухий кут окультної містики. Це поглиблювало онтологічний розкол, генерувало кризу як релігійної, так і соціокультурної свідомості – кризу антропологічну й призвело до сучасної децентрованої та деструктивної картини світу. Кризові явища поставили перед філософською думкою питання про необхідність перегляду фундаментальних парадигм свідомості й поведінки людей. Дезінтеграція цілісного погляду на світ – одна з актуальних проблем сучасної соціокультурної кризи, пов'язаної в постмодерністській науці з теорією симулякра – деградованого образу та поняттями гіперреальності й кіберкультури, в яких домінують симуляції. Деградацію образу світу й образу людини Бердяєв сприймає як втрату глибини й цілісного сенсу. Інтуїції філософа відкрилася незаперечна закономірність: символ, який губить свою глибину й цілісний сенс, стає плоским і одновимірним, втрачаючи фактичну функцію моста між людиною та Богом, він відкриває шлях у порожнечу – перетворюється на симулякр. У процесі історичного пристосування християнства до світу на симулякри релігійної свідомості перетворилися аксіальні категорії християнського вчення: Царство Боже, гріхопадіння, Логос-Слово, Дух, Бог, одкровення. Отже, виникає проблема їх критичного осмислення, актуалізації втраченого чи затемненого смислу, яку й намагається вирішити Бердяєв.

Досліджуючи симптоми онтологічного розтління, він робить висновок: антропологічний регрес, поглиблюючись у формі суб'єкт-об'єктної дихотомії картезіансько-кантівським світоглядом і органічно з ним пов'язаним історичним християнством, заводить культурно-історичний процес у глухий кут технічного апокаліпсису. Гуманістична ідея й регулятивна ідея прогресу зазнали заперечення у філософії Ніцше і Маркса, позбавивши історію, окреме людське життя сенсу, отже, слід шукати нової регулятивної ідеї. Такою ідеєю у бердяєвській філософії історії є концепція цілісної активної-творчої особистості, а сферою її реалізації стає боголюдська іс-

торія. Антропологічна криза, яка проявляється у формах соціокультурних і релігійних, потребує глибокого критичного осмислення, на що не здатна картезіансько-кантивська епістемологія, побудована на суб'єкт-об'єктній дихотомії. Бердяєв свідомий того, що актуальна соціокультурна ситуація потребує нових методів пізнання. Містично-реалістична філософія історії, структурована концепцією цілісного пізнання, становить альтернативу картезіанській дезінтеграції цілісного погляду на світ, розпаду образу людини і світу. Філософ розуміє: слід не лише шукати онтологічні причини кризових процесів, як, наприклад, входження у світ машини, яка механізує природу й дегуманізує людину, а й виявити їх онтологічне коріння, закономірності й механізми.

Бердяєв переконаний, що історичне дослідження стикається насамперед з релігійними феноменами. Свою містично-реалістичну філософію історії він розбудовує на засадах апофатичного типу мислення, в якому вирішуються всі протиріччя й антиномії людської думки й людського спілкування. Апофатика – це спосіб пізнання через містичний досвід, осягнення Істини через катастрофічний інсайд. Містика є лише транспсихічною фактичністю, живою атмосферою, у якій відбувається духовний рух. Містика, яка пізнає й прозирає, перетворюється на релігію, отже релігія є містикою, у якій засвітився Логос і почалося прозріння сенсу речей, відкрилося одкровення містичних реальностей. Для Бердяєва релігія є не відстороненим знанням, а конкретним, органічним, всеосяжним опануванням сенсу життя особистості й світу в їх органічному поєднанні. Релігія, яка ґрунтується на містичному реалізмі, гарантує, на думку філософа, вічне життя й свободне, а не фатально необхідне поєднання особистості зі світом. Відтак релігія – це духовно-онтологічна основа буття антропологічної цілісності, і принциповим для бердяєвської концепції історії є те, що релігія передбачає динаміку, обумовлену духовною активністю особистості.

Досліджуючи онтологічне коріння кризи, її механізми й закономірності, Бердяєв ставить питання про оновлення християнського вчення, розбір його принципових положень з позицій апофатичних, а не катафатичних, які затемнювали й перекручували їх зміст. Він переглядає основні категорії та поняття християнського вчення, пов'язані з розкриттям есхатологічної перспективи історії, намагаю-

чись висвітлити їх зміст, функціональність, місце у структурі релігійної свідомості. У бердяєвській інтерпретації генезис історичного процесу є корелятом генезису людської свідомості, яка починається з онтологічної катастрофи гріхопадіння і має завершитися входженням усього створеного світу в Царство Боже. Генезис людської свідомості за своєю суттю є генезисом свідомості релігійної, оскільки в контексті бердяєвської філософії корелюється з генезисом Духа і генезисом Істини. Таким чином, Бердяєв тлумачить історичний процес як ступені зміни структури релігійної свідомості. Механізм цих змін, дію якого ми розглянемо у наступному розділі, є не еволюційним чи революційним, а катастрофічним і відбувається у формі осяяння-інсайду. Структура релігійної свідомості є тричленом, що включає людину ветху (Адама), вічну (Адама Кадмона) й абсолютну (Христа). Вона імпліцитно вміщує весь історичний розвиток людства від гріхопадіння до настання Царства Божого як генезису свідомості від позасвідомого до надсвідомого. Присутність Абсолютної Людини як Логоса-Імператива у структурі людської свідомості гарантує її динаміку й позитивну спрямованість, Христос як Слово-Імператив є чинником релігійної свідомості, аксіальною причиною, яка визначає євангельський характер цієї свідомості. В об'єктивованому ж світі діє Дух. Як рушійна активна і творча сила, він актуалізує заклик Логоса-Імператива, заряджає вітальною енергією Слово, наявність якого є обов'язковою умовою релігійної свідомості. Логос-Христос є імперативним центром особистості, який впливає на людину через серце. Розвиваючи сковородинську концепцію серця як містичної глибини відродження людини й тезу Юркевича про серце як осереддя душевного й духовного життя, Бердяєв відображає специфіку української ментальної свідомості й робить свій внесок в український кордоцентризм. Завдяки трихотомії структури релігійної свідомості стає можливою генезис божественного одкровення, ступені якого відповідають ступеням людської свідомості, її широті й глибині, мірі опанування Духом. На відміну від традиційного тлумачення одкровення, у бердяєвському розумінні воно є двовекторним і спрямоване як від Бога до людини, так і в зворотному напрямку – від людини до Бога. Це стає можливим, оскільки у Христі як Боголюдині обидва одкровення – Божественне і людське – зливаються в єдине одкровення. Історія знає два одкровення Отця і Сина. Філософ переконує: сучасна

криза матиме у висліді третє – одкровення Духа, в якому відбудеться есхатологічне вирішення діалектики онтологічних антиномій й есхатологічне завершення екзистенційної діалектики божественного і людського. Це буде релігія Духа, побудована на засадах есхатологічної та профетичної віри, на засадах нової релігійної свідомості, яка відродить християнство й стане його реалізацією, яка здійснить перехід від християнства історичного до есхатологічного. Отже, бердяєвська містично-реалістична філософія історії зорієнтована на оновлення християнства, вона носить характер активно-творчого пізнання, що спрямоване на відновлення сенсу історії і сенсу окремого людського життя в есхатологічній перспективі, отже прагне не позірної умоглядної зміни, а реального розв'язання антиномій: зміни онтологічного статусу людини та її екзистенційного стану, принципової зміни якості духовного діалогу між Богом і людиною.

РОЗДІЛ 3.

**БЕРДЯЄВСЬКА РЕЛІГІЙНО-
ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ
ЕСХАТОЛОГІЧНОЇ КАТАСТРОФИ****3.1. Розуміння Бердяєвим катастрофи
як розкриття есхатологічної перспективи історії**

Для європейського культурного регіону є вагомими дві загальні структури, які, всупереч усім своїм змінам і трансформаціям, залишалися духовною основою цієї культури – парадигма грецького міфу й парадигма християнства. У бердяєвській концепції есхатологічної перспективи історії нам важливо виявити не лише її зв'язки з теїстичними релігіями, але й зв'язки з нетеїстичними релігійними віруваннями. З огляду на складний характер генезису релігійно-філософських поглядів Миколи Бердяєва ми маємо з'ясувати, на якому культурному ґрунті постає його есхатологічна концепція історії, встановити не тільки релігійні компоненти як самої концепції, так і її підґрунтя, а й чинники, що стали рушійною силою, спричинили появу міфогенної свідомості мислителя й визначили його характер і головні риси. Таким фактором пробудження міфомислення Бердяєва, на наш погляд, є поняття катастрофи, успадковане філософом з архаїчних форм давньогрецької культури і перенесене на християнське розуміння історії.

Сучасний науковий дискурс формулює поняття катастрофізму. Катастрофізм визначається як тип свідомості та як одна з тенденцій у культурі ХХ ст., яка виражається у твердженні про її кризовий характер, котрий має призвести до зникнення культури. Також катастрофізм розглядається як європейське ідейно-художнє явище, що відобразилося в текстах культури на різних її рівнях. Найбільш докладно, на погляд О. Астаф'єва, катастрофізм як культурно-історичне явище вивчили польські дослідники. «У їх розумінні, – зауважує український учений, – катастрофізм – тип історіософської свідомості в літературі, публіцистиці і теорії культури на зламі ХІХ – ХХ ст., зокрема у 20-30-х роках. Ця свідомість найповніше зафіксувала можливості катастрофічної загрози європейській культурі і духовним цінностям.

Передчуття катастрофізму звучить в унісон з декадентськими та есхатологічними настроями модернізму» [12; 40]. Катастрофізм, як тип світосприйняття, значною мірою пов'язаний з морфологією історії О. Шпенглера. Окрім того, як зазначає О. Харлан, історіософською базою катастрофізму, який істотним чином впливав на європейську культуру міжвоєнного двадцятиліття, був одним з найістотніших її явищ, стали праці М. Бердяєва, А. Тойнбі, Ф. Ніцше, В. Соловйова, декадентські тенденції кінця XIX ст. [275; 411].

Сучасна теорія катастроф розвивається з 70-х рр. XX ст. у формі універсального математичного методу дослідження усяких стрибкоподібних переходів (Т. Том, І. Пригожин). З погляду сучасної науки, катастрофа виникає як результат синхронізації різних кризових процесів, акумуляції великої кількості помилок, які протягом тривалого часу не виправляються, внаслідок чого відбувається «одряхління» системи на клітинному рівні. Як наукова гіпотеза теорія катастроф формується у протиставленні еволюційній ідеї на початку XIX ст. у рамках геології й біології. Її автор Жорж Кюв'є розглядає історію планети як серію глобальних катастроф, що супроводжуються загибеллю усього живого й раптовим виникненням якісно інших форм життя. Слід зазначити, що ідеї катастрофізму виникають у прадавні часи, втілюючись у різних варіантах есхатології. Принциповою внутрішньою визначеністю есхатологічного катастрофізму є його очисний характер, на що звертає увагу у своїх «Спогадах про катастрофізм» (1957) Казимир Вика: «Хоч би до якого есхатологічного міфу ми звернулися, чи то найдавніші іранські міфи, чи сибільська легенда віків, чи християнська есхатологія, чи Апокаліпсис, чи середньовічний мілленаризм, чи незліченні візії сект і містиків аж до вічного повернення світів у Ніцше, всі вони мають спільний стрижень: катастрофічний елемент є очисним елементом... катастрофа – це тільки очищення. Занепад не є занепадом абсолютним» [297; 291-292]. Теорія катастрофізму включає розгалужену класифікацію катастроф, у якій вирізняється таке поняття як «соціальна катастрофа», котре побутує переважно в науковому обігу філософії й соціології. Г. Міненков звертає особливу увагу на те, що глибинна причина соціальних катастроф пов'язана з трансформаціями духовних основ суспільства, їх розмиванням і зміною світоглядів у процесі формування катастрофічної свідомості. Подібна свідомість посилюється під час утвер-

дження в суспільстві ідеї розриву з культурною традицією, з глибинами релігійної свідомості, в якій, як доводить досвід, укорінено позитивні начала суспільного життя. Спроби здійснити різного роду соціальні утопії, їх закономірний крах лише загострюють катастрофічну свідомість. Спираючись на ідеї Франка, Сорокіна й Бердяєва, Г. Міненков стверджує, що найбільш наочно катастрофи виражаються в соціальних революціях, які є результатом тривалого пригнічення творчих сил соціуму. Проте, поєднуючись із катастрофічною свідомістю, вони призводять лише до руйнації фундаментальних духовно-моральних основ життя людей. Вирішившись, революційна катастрофа набуває власної логіки руху, і, попри всю неефективність, врешті-решт встановлюється нова соціальна рівновага [199; EP].

Підсумуємо основні характеристики означеної дефініції, принципів для розуміння бердяєвського концепту катастрофи: катастрофічний розвиток є антитезою до розвитку еволюційного; катастрофа може набувати глобального характеру; катастрофа виникає в результаті інтерференції й акумуляції кризових процесів, накопичення помилок, які тривалий час не виправляються, пригнічення творчих сил соціуму, трансформації духовних основ суспільства; катастрофічна свідомість загострюється через розрив з культурною традицією й глибинами релігійної свідомості; катастрофа є обов'язковим елементом есхатології, який виконує очисну функцію; в результаті катастрофи має змінитися якість життя, можуть раптово з'явитися нові форми життя, відбувається зміна світогляду; соціальні революції та реалізація соціальних утопій є неефективними шляхами вирішення катастрофи. Напевне, бердяєвська ідея катастрофізму формувалася під впливом прадавніх есхатологій та концепції Кюв'є, екстрапольованої Бердяєвим на історичний процес, сучасна ж теорія соціальної катастрофи розроблялася, спираючись вже на філософські положення самого Миколи Бердяєва.

Концепт катастрофи зароджується з поняття трагізму ще в ранній роботі мислителя «До філософії трагедії. Моріс Метерлінк» (1902). Молодий філософ визначає трагізм із позиції «ідеалістичної метафізики та релігії» як емпіричну безвихідь: «Емпірична безвихідь – ось сутність трагізму. Ця емпірична безвихідь вказує на невикорінені протиріччя емпіричної дійсності й вимагає якогось вищого надемпіричного виходу, вона є великим свідченням супроти наївно-реалістичної

віри в одиничність і завершеність матеріального світу» [39; 46]. Розкриваючи суть трагізму на прикладі трагізму смерті, трагізму любові, трагізму пізнання, трагізму прагнення до свободи та досконалості, Бердяєв стверджує, що вона криється «у глибокій невідповідності між духовною природою людини й емпіричною дійсністю» [39; 48]. Трагізм, на його думку, доводить, що життя, як емпіричне зчеплення явищ, позбавлене сенсу, але саме трагізм з особливою силою примушує ставити питання про сенс і цілі життя. Уже для раннього Бердяєва є очевидним, що сенс життя, цілі, пов'язані з його реалізацією, виходять поза межі емпіричної реальності. Бердяєв зазначає, що трагізм людського життя відтворює жанр трагедії, в якому філософ виділяє катастрофу як обов'язковий елемент: «У Есхіла й Софокла трагедія була результатом зіткнення людини з фатумом, у Шекспіра – результатом зіткнення людських пристрастей з моральним законом. Те саме зустрічаємо в Шіллера і багатьох інших. Трагедія завжди зчеплення зовнішніх подій, які неминуче призводять до катастроф» [39; 49]. Згодом поняття катастрофи у філософській системі Бердяєва набуває внутрішньої визначеності й перетворюється на ключове поняття його релігійної концепції історії як висхідного процесу змінювання форм релігійної свідомості людства, яке відкриває її есхатологічну перспективу, а генетично пов'язане з ним поняття трагізму вочевидь зробить актуальним питання сенсу й цілей історичного процесу, що перебувають поза межами емпіричного світу.

«Катастрофа» – не просто переверот, кінець, загибель, вона є структурним поняттям давньогрецької трагедії, яка походить від культу Діоніса, рослинного божества, що вмирає і знову народжується, тобто божества, котре через катастрофу смерті відроджується до нового життя. Концепт катастрофи Бердяєв опановує саме в контексті давньогрецької трагедії, зазначимо в дужках: не без впливу Фрідріха Ніцше. Принциповими для розуміння генетичного зв'язку бердяєвського концепту катастрофи з давньогрецькою трагедією є три аспекти: по-перше, бердяєвська ідея походження культури з культу, яка лежить у підґрунті його концепції символізму як форми об'єктивації й концепції символу як мосту між творчим актом і реальністю; по-друге, архетипічний зв'язок між міфологемами Діоніса і Христа; по-третє, своєрідність етичного конфлікту грецької трагедії як зіткнення суб'єктивного і об'єктивного начал (Гібрис і Діке), та-

кий характер етики настільки архаїчний, що в ній особисто людське навіть не дебатуються, на що вказує у своєму дослідженні генезису трагедії О. Фрейденберг [273; 300].

Катастрофою греки називали останню частину трагедії, її фінал. І це є симптоматичним: кінець трагедії – кінець міфу, як слушно зауважує М. Савельєва [232; 92]. Катастрофа – початок рефлексії після розпаду первісної міфічної єдності світу. Рефлексії як будь-якого логічного сприйняття – на цій примітці зробимо акцент. У зв'язку з цим дозволимо собі невеличку, але принципову для нашої гіпотези ремарку. Концепт катастрофи в давньогрецькій трагедії тотожний поняттю «інсайд» у психології. Інсайд – це раптове осягнення сутності проблеми й блискавичне її розв'язання. Сучасна психологічна наука вважає, що позитивне розв'язання будь-якої психологічної кризи можливе виключно через інсайд – або інсайд, або загибель людини як особистості. У давньогрецькій трагедії антагоніст, переживши катастрофу, може втратити життя, але не його сенс. Як бачимо, ідея інсайду в релігійному аспекті закорінена в міфологему пошуків істини як пошуків сенсу, а в аспекті науковому вона пов'язана з проблемою структури й розширення свідомості не за рахунок логічного мислення, а шляхом продуктивного творчого мислення, яке спирається на інтуїцію, як здатність безпосереднього розпізнавання істини без обґрунтування за допомогою доказів. Карл Юнг визначає інтуїцію як одну з основних психологічних функцій, яка передає суб'єкту сприйняття несвідомим шляхом, будь-який зміст передається інтуїцією як готове ціле, інтуїція є ознакою первісної свідомості – вона дає людині сприйняття універсальних міфологічних образів, які становлять попередній ступінь ідей [289; 526-527].

Як наукова дефініція поняття інсайду виникає в межах гештальтпсихології. Гештальтпсихологія була однією з основних шкіл зарубіжної психології першої половини ХХ ст. В умовах кризи механічних концепцій вона на противагу «атомізму» висунула принцип цілісності, тотальності, структурованої організації психічного життя. У 1920-1940-х рр. гештальтпсихологія застосовується для вивчення інтелектуальної сфери тварин (В. Келер) і творчого мислення людини (М. Вертхаймер). Як стверджує М. Ярошевський, гештальтисти найбільш типову особливість мислі – відкриття нового – пов'язували з перетворенням пізнавальних структур. Так, Макс Вертхаймер, до-

сліджуючи продуктивне (творче) мислення як специфічний психологічний бік розумових операцій, відмінний від логічного, підходить до розуміння того, що логічний спосіб сприйняття структурних відношень між компонентами задачі виявляє негативний вплив на її продуктивне рішення. Трактуючи інтелект як поведінку, спрямовану на вирішення проблем, Вольфганг Келер висуває гіпотезу інсайду – досягнення цілі завдяки раптовому, спонтанному схоплюванню відношень, розумінню. Ця гіпотеза розвінчувала обмеженість концепції «спроб, помилок і випадкового успіху» [291; 177-178]. За словами М. Ярошевського, інсайд був не тільки протиставленням поступовому вирішенню проблеми, притаманному загальнобіологічному пристосовуванню, він «означав для гештальтистів перехід до нової пізнавальної, образної структури, відповідно до якої відразу ж змінювався характер пристосувальних реакцій» [291; 180]. Гештальтпсихологія визначає інсайд як інтуїтивне «осяння», раптове безпосереднє осягнення уявної задачі в момент її вирішення, тобто йдеться про вихід суб'єктивної свідомості за межі досвіду шляхом уявного схоплювання чи узагальнювання в образній формі непізнаваних зв'язків, закономірностей. Враховуючи обізнаність Миколи Бердяєва у сфері сучасної філософи психології, її теорії та проблематики, можна говорити як про типологічні збіги, так і про прямі впливи гіпотези гештальтпсихології на його концепцію катастрофічного інсайду.

Концепцію катастрофи Бердяєв, як особистість інтровертного типу⁵, виводить з глибинно пережитого внутрішнього досвіду. Внутрішній катастрофічний переворот філософ розглядає як рушійну силу в розвитку власної особистості, яка призводить до зміни й ускладнення свідомості й охоплює усі форми психічної діяльності та зумовлює цілеспрямовану діяльність людини в усіх сферах її життя. Катастрофічний інсайд в особистісному досвіді Бердяєва призводить до морального покращення, очищення, відмови від старих ідей, переоцінки цінностей, розширення світогляду й зміни його внутрішньої визначеності. Ось як цей процес філософ описує в «Самопізнанні»: «...у мене розпочався внутрішній переворот, який я визначив як розкриття для мене нових світів, як ускладнення душевного життя й збагачення новою емоційністю. Але свою емоційність я ніколи не мів

⁵ Р. Бокс, на підставі аналізу теорії свободи Миколи Бердяєва, доводить, що той як психологічний тип був інтровертом [138; 687].

висловлювати, завжди тамував її в собі. Як і завжди у мене, це не був лише розумовий процес, але пов'язаний був з усіма подіями мого життя. Мені розкрився новий світ краси. Разом з тим у мені все більш і більш зростало почуття потойбічного, трансцендентного. Мене все більш і більш відштовхував світогляд, задоволений поцейбічним, замкненим колом земного світу» [58; 381]. Завважимо, що в наведеній цитаті йдеться про перехід від матеріалістичних засад марксизму на ґрунт релігійно обумовленого філософського ідеалізму, тобто розширення свідомості філософа за рахунок відкриття релігійного виміру. Спосіб власного мислення Бердяєв визначає як інтуїтивне осягнення речей, а не дискурсивний розвиток думки. Вочевидь, генезис його філософських ідей реалізується через катастрофічні інсайди: «Я зовсім не переживаю розвитку по прямій висхідній лінії. Істина уявляється мені вічно новою, вперше народженою і відкритою» [58; 341]. Специфіка мислення Бердяєва полягає в тому, що філософські ідеї постають не як розмисел над проблемами, а як інсайд, їх, зі слів філософа, «відкриває внутрішній голос як істину» [58; 342]. Стимулом пізнавальної діяльності для мислителя виявляються внутрішні кризові процеси, у чому він зізнається у своїх записниках: «Страждання, радість, трагічний конфлікт – джерела мого пізнання. Я тільки так пізнавав, не інтелектуально» [141; 266]. Отже, спираючись на власний психічний досвід, філософ стверджує, що катастрофічний інсайд є внутрішнім переворотом, який стає причиною розширення світогляду та зміни якості світосприйняття й світовідчуження. Катастрофічний інсайд є стимулом творчого мислення (продуктивного, згідно з Вертхаймером), який репрезентує не логічний розвиток думки, а її інтуїтивне осягнення, в якому істина є завжди новою, уперше відкритою. Катастрофічний інсайд є механізмом розкриття свідомістю трансцендентного виміру, виходу за межі емпіричного досвіду.

Описуючи феномен ціннісних орієнтацій у духовних пошуках особистості в кризових епохах, релігієзнавець І. Козловський стверджує: «Культура спрямована на пошук смислів. Світ смислу має бути зануреним у трагізм. Тому процес пошуку і знаходження смислів найбільш продуктивний у трагічні моменти буття – у періоди криз як найбільш придатні для творчої спрямованості» [165; 10]. Катастрофічна епоха породжує й катастрофічне мислення, адже весь комплекс бердяєвських філософських ідей виростає з актуальних і виключно

кризових проблем, які безпосередньо й глибоко закарбувалися в конкретних подіях життя мислителя як глибоко інтимні, а не лише філософські. Тому до пояснення механізму виникнення бердяєвських ідей цілком прикладається поняття психологічного інсайду. Філософські концепції мислителя виникають як раптове осягнення сутності й блискавичне розв'язання наболілих кризових проблем. Цей механізм пов'язаний з вивільненням потужного потенціалу психічної енергії та скеруванням її в конструктивне річище. Ми не побачимо у філософії Бердяєва поступального розвитку ідей, його філософський дискурс складається ніби з енергетичних пучків-концептів, котрі інтерферуються поміж себе, кожна бердяєвська ідея не є деталлю, частиною системи чи фрагментом у розумінні тієї чи іншої концепції мислителя, перенесенням на її ґрунт, а є завершеною цілісністю. У процесі розгортання своєї релігійно-філософської творчості Бердяєв не розвиває власні концепти, а збільшує їх енергетичну потужність за рахунок поширення струмів на усю його філософську систему, що і надає їй цілісності. За рахунок цього бердяєвська релігійно-філософська система має не структурний характер, а, радше, духовно-енергетичний, і як форма пізнання вона тяжіє не до науки, і не стільки до філософії, скільки до релігії та віри. Звідси й визначення Бердяєвим свого методу пізнання як містичного реалізму. З огляду на усе сказане ми б дозволили собі зауважити, що зміст і форма бердяєвської релігійної філософії є адекватними, ідеально збалансованими. Сам філософ такий спосіб мислення визначає як афористичний: «...моя думка зовсім не уривчаста, не фрагментарна, не спрямована на частковості й деталі. Навпаки, вона надзвичайно централізована, цілісна, спрямована на цілісне осягнення смислу, в ній усе з усім пов'язане. Афоризм є мікрокосм, він віддзеркалює макрокосм, у ньому все» [58; 342]. Своє спостереження над власним психічним процесом, над дією механізмів свідомості у сфері її розширення, зміни структури й генерування нових смислів Бердяєв екстраполює на процес історичний.

Про народження «рефлексії історичного пізнання» з катастрофи Бердяєв говорить у роботі «Смисл історії» (1923). Філософ виділяє три епохи й три періоди сприйняття та осмислення історії, які супроводжуються радикальними змінами у системі суб'єкт-об'єктного зв'язку. Катастрофа є ядром цих змін, причиною появи суб'єкт-об'єктної дихотомії на гносеологічному рівні. На онтологічному рів-

ні розкол між суб'єктом і об'єктом був наслідком іншої катастрофи, в результаті якої змінився онтологічний статус людини (розрив з Богом) та її екзистенційний стан (втрата свободи), – гріхопадіння, котре спричинило відрив від джерела буття всіх істот світу, роздроблення буття на складові та їх підкорення необхідності. Водночас катастрофа є механізмом, завдяки якому знімаються антиномії будь-якого порядку. У попередньому розділі ми звертали увагу на те, що у філософії Бердяєва особистість виступає фундаментальною онтологічною категорією, яка містить у собі силу, здатну подолати онтологічність антиномій, оскільки реалізує своє існування й свою долю у трагічних протиріччях через постійне трансцендентування себе, що є активним динамічним процесом, іманентним досвідом людини, «у якому людина переживає катастрофи, переноситься через прірви, відчуває переривання у своєму існуванні» [49; 18], тобто є процесом катастрофічним.

Отже, у світлі представленої нами гіпотези три великі катастрофи історії людства подані Бердяєвим в есхатологічній перспективі: катастрофа гріхопадіння, катастрофа приходу Христа, апокаліптична катастрофа сучасності, «епохи кінця» мають не тільки жахливий загальнодоступний, профанний, екзотеричний зміст, а й підоснову езотеричну, в якій утверджується сакральний смисл і цінність як трьох «великих невдач» людства (історії, культури й християнства), так і сенс окремого людського життя. Катастрофа-інсайд означає вихід в інший вимір свідомості, перехід на вищий рівень буття, зміну екзистенційного стану й онтологічного статусу. У роботі «Смисл Творчості» (1916) Бердяєв зауважує, що «Новий Єрусалим з'явиться катастрофічно, а не еволюційно» [60, 258]. Саме катастрофічно, через інсайд, відбудеться кінець об'єктивованого буття й кінець об'єктивованого часу, разом з цим відбудеться зняття протилежності між суб'єктом і об'єктом. У «Досвіді есхатологічної метафізики» Бердяєв пише: «Кінець означає також перемогу екзистенційного часу над часом історичним і космічним. Тільки в екзистенційному часі, який вимірюється напруженістю й інтенсивністю станів суб'єкта, може відкритися вихід у вічність... Те, що ми називаємо кінцем, проектуючи його на зовнішню сферу, є екзистенційним досвідом дотикання ноуменального, і ноуменального в його конфлікті з феноменальним. Це не є досвідом розвитку, це є досвідом потрясіння, катастрофи в особистому

й історичному існуванні» [48; 548]. Таким чином, у бердяєвській інтерпретації кінець історії відбудеться через катастрофічний, раптовий перехід в інший вимір свідомості, відтак в інший вимір буття.

Катастрофічний інсайд лежить у підґрунті бердяєвської гносеології. Як і в гештальтпсихології, у Бердяєва катастрофічний інсайд є механізмом творчого, продуктивного методу пізнання, який, на відміну від розумового, керується не логікою, а інтуїцією, котра, не спираючись на досвід, сприймає феномени в їхній тотальній цілісності. На думку Бердяєва, цей метод діє у сфері філософії, релігії, мистецтва й моралі і є протилежним до наукового пізнання. Філософ стверджує: «Наука ніколи не опанує конкретної цілісності буття. Вона абстрактна і з боку предмета, і з боку методу. Філософія прагне до споглядання конкретної цілісності буття, до прориву за емпірію, до смислу й сутності. У підґрунті будь-якого істинного філософського пізнання лежить первісна інтуїція. Інтуїція є живим спогляданням конкретного сущого. Решта лише риштування, що їх будує філософ, лише техніка, посередництвом якої він спілкується з чужими йому людьми. Докази не потрібні філософу – вони не потрібні і його братам по духу, вони потрібні лише чужим, далеким людям іншого духу. І логічна загальнообов'язковість пізнання є лише питанням ступеня духовної спільності людей – вона потрібна лише для духовно роз'єднаних» [50; 170]. У роботі «Істина й одкровення» Бердяєв стверджує, що «істина є цілісною навіть тоді, коли вона відноситься до частини», тому наукове пізнання, яке не виходить за межі суб'єкт-об'єктної дихотомії, не спроможне опанувати істину, яка перебуває поза межами суб'єкт-об'єктного протиставлення, а лише відбиває пізнавані об'єкти, істина ж «є не об'єктивною даністю, а творчим завоюванням», вона «є творчим преображенням реальності» [33; 21]. Отже, творче пізнання є відкриванням Істини, яка в останній глибині є Богом і «Бог є Істиною» [33; 21]. Творче пізнання у розумінні Бердяєва є пізнанням продуктивним, отже таким, яке активно змінює дійсність: «Той, хто пізнає, не перебуває поза буттям і не протистоїть йому ... Коли я пізнаю, то здійснюється подія не зі мною лише, але і з самим буттям, у самих його надрах. Оскільки я – той, хто пізнає, – знаходжусь не поза буттям, не протистою йому, а знаходжусь у самих надрах буття, і через мене, того, хто пізнає, темне буття переходить до просвітленого буття» [50; 171-172]. Філософ наголошує, що йдеться

не про гносеологічні зміни, а про зміну онтологічних основ буття у процесі творчого пізнання, оскільки пізнає не психічна людина і не логічна, а пізнає онтологічна людина: «Пізнання має творче значення тому, що джерело його не в мені як індивідуальній психологічній істоті, а в людині як в онтологічній істоті, у Людині-Логосі, яку я можу розкрити в собі» [50; 172]. Процес пізнання відбувається через глибину людську, яка входить у глибину божественну, тому істинне пізнання, на погляд Бердяєва, є боголюдським. Продуктивне, творче пізнання має характер запліднення й осяяння, обидві ці ознаки в уявленні філософа є нерозривно зрощеними: «Подібно до того як сім'я проростає від сонячних променів, і буття просвітлюється й розквітає від сонячних променів пізнання... Пізнання є творчим шляхом, яким буття приходить до самопізнання, виходить із темряви. У бутті є ірраціональне начало, темна безодня. Шлях пізнання є шляхом просвітлення цієї темної безодні, подолання ірраціонального начала не раціоналізмом, а світлом Логоса. Пізнання має шлюбну природу – у ньому чоловіче світло Логоса поєднується з жіночим лоном буття» [50; 172]. Так в образній формі Бердяєв зображує катастрофічний інсайд як внутрішню визначеність процесу плідного пізнання, в якому миттєво, як світло, через запліднення виникає принципово нове, розширюючи онтологічні межі буття. Процес творчого пізнання є обопільним, боголюдським, в якому «активність людини є і активністю Бога» [33; 52]. Активність Бога виникає з внутрішньої Його трагедії, з принципу динамічності всередині Абсолюту.

Вочевидь процес творчого пізнання, який відбувається як актуалізація катастрофічних інсайдів, виявляється в інтерпретації Бердяєва релігійним актом, який спирається на містичний досвід осягнення істини. Процес творчого пізнання філософ передає у символах сходження і світла: «Не в темряві ми піднімаємося сходами пізнання. Наукове пізнання піднімається темними сходами і освітлює кожную сходинку. Воно не знає, до чого прийде на вершині сходів, у ньому немає сонячного світла, смислу, Логоса, який просвітлює шлях зверху. Але в істинному вищому гнозисі є первісне одкровення смислу, сонячного світла, яке падає зверху на сходи пізнання. Гнозис є первісним осмисленням, у ньому є чоловіча активність Логоса. Сучасна душа все ще страждає на світлобоязнь. Темними коридорами йшла душа через науку, позбавлену світла, і прийшла до містики, позбав-

леної світла. До сонячної свідомості не прийшла ще душа. Містичне відродження відчуває себе входженням у нічну епоху. Нічна епоха – жіноча, а не чоловіча, у ній немає сонячності. Але в більш глибокому сенсі вся нова історія з її раціоналізмом, позитивізмом, науковістю була нічною, а не денною епохою, – у ній змеркло сонце світу, згасло вище світло, усе освітлення було штучним і посереднім. І ми стоїмо перед новим світанком, перед сонячним сходом. Знову визнана має бути самоцінність мислі (у Логосі) як світлоносною людської активності, як творчого акту в бутті» [60; 20]. Цей уривок зі «Смислу творчості» С. Титаренко вважає «найбільш змістовним для світоглядного аналізу» філософа і на його підставі проводить паралель між розумінням світла в окультизмі й символізмом світла у текстах Бердяєва, при цьому дослідником робиться висновок, що «пасажі Бердяєва відносно символів світла і темряви співзвучні»⁶ трьом різновидам світла теософії Олени Блаватської⁷ та збігаються із гностичним міфом [257; 300]. На підставі того, що Бердяєв постійно використовує у своїх текстах термін «гнозис», Титаренко стверджує, що філософ відтворює гностичний міф у межах християнської моделі настільки, що «в історичній суперечці гностицизму і християнства Бердяєв опинився у таборі гностицизму» [257; 319], мовляв, сам мислитель ніде не вказує на своє звернення до гностицизму через острах критики з боку християнської спільноти. Навряд чи інтроверт, надто така особистість, як Бердяєв, з його винятковим розумінням свободи, став би обмежувати свій релігійно-філософський дискурс ще й з огляду на об'єктивовані суспільні інституції. Зі слів же С. Титаренка виходить, що філософ не боїться відверто посягнути на внутрішню визначеність Божества, а зізнатися у прихильності до гностицизму чомусь боїться [257; 298].

Вочевидь, не зовсім коректним з погляду релігієзнавчого є зведення проблеми С. Титаренком і зведення релігійно-філософсько-

⁶ На підставі означеного уривку Титаренко виводить типологію світла у Бердяєва, виділяючи три його стани: 1) обмежений роздробний логос; 2) чоловіче світло, або Логос; 3) жіноча темрява Ніщо [257; 301].

⁷ У Блаватської Титаренко виділяє такі три різновиди світла: 1) Абстрактне і Абсолютне Світло, яке є Темрявою; 2) світло Проявленого-Непроявленого, що називається деяким Логосом; 3) Світло останнього, віддзеркаленого Дхіан-Коган, менших Логосах – Елогім колективно, які, у свою чергу, виливають його в Об'єктивний Всесвіт [257; 300].

го світогляду Бердяєва до полюса гностицизму. По суті, Бердяєву йдеться про архетипічний шар символізму, який виявляє цілий вимір релігійного життя. У своїх дослідженнях прадавньої міфології та символізму практик містичної ініціації Мірча Еліаде стверджує, що міфопоетичні мотиви саява (світла, світіння, горіння) та польоту (левітації, сходження, підняття сходами на Небо), до того ж якщо обидва використовуються спільно, символізують досконалість, трансцендентність і свободу; вони є синдромом виходу з усякого обумовленого стану й досягнення найвищої реальності через прорив на інший рівень, вони позначають онтологічну зміну людини, є синдромом зміни тілесного способу буття людини на буття в душі, зміни екзистенційної ситуації. Спираючись на праці цього авторитетного вченого в галузі історії релігій, розглянемо обидві групи міфологічного символізму саява й польоту, виражені Бердяєвим в образах світла і сходів у наведеній цитаті з роботи «Смисл творчості», яку С. Титаренко вважає ключовою з погляду використання філософом терміна «гнозис» [257; 298].

У роботі «Мефістофель і андрогін» М. Еліаде подає історико-релігійний коментар спонтанного досвіду внутрішнього світла, з'ясовує, яке значення має надприродне світло в різних релігійних традиціях [122; 310-358]. Він наголошує, що навіть коли зустріч зі світлом відбувається у сні, вона вказує на нове, духовне народження, врешті-решт, докорінно змінює людське життя. На думку дослідника, усі досвіди надприродного світла мають спільний знаменник; той, хто переживає такий досвід, зазнає онтологічної мутації: він набуває іншого способу буття, завдяки якому отримує доступ до світу духу. З великого шару міфології світла Еліаде відзначає «метафізику блискавки». Миттєвість духовного осяяння в багатьох релігіях порівнюється з блискавкою. Так, у містичних ініціаціях шаманів і знахарів раптовий спалах, що розриває темряву, викликає духовне перетворення, через яке людина набуває здатність внутрішнього бачення – «обраний» стає іншим, він відчуває не тільки що «вмер і воскрес», а й що народився до нового буття, яке, хоч нібито і продовжується в цьому світі, ґрунтується на інших екзистенційних вимірах. Еліаде виділяє головні риси цього досвіду містичного осяяння: «воно досить часто передбачає глибоку кризу, яка іноді межує з «безумством» [123; 179]; воно є результатом довгої підготовки, але воно завжди прихо-

дить несподівано, як «блискавка»; це внутрішнє світло, яке відчувається в усьому тілі, але особливо у голові; коли його спізнають вперше, воно супроводжується почуттям сходження; йдеться одночасно про бачення на відстані й про ясновидіння. У досвіді містичного світла релігієзнавець підкреслює зв'язок між духовним світлом, гнозою, сходженням, ясновидінням і метагномічними здібностями. У релігіях і філософіях Індії символізм «миттєвого осяяння» пов'язаний з цілою наукою трансцендентального та ініціаційного порядку, бо той, хто отримав її, здобув не лише знання, а передусім новий, вищий спосіб буття – це не просто акт метафізичного знання, це глибше відчуття, в якому задіяний увесь екзистенційний режим людини; це раптове одкровення, тому воно порівнюється з блискавкою. Еліаде, розглядаючи світлові теофанії, стверджує, що світло – це суть божества, тому в багатьох міфологіях містично досконалі істоти – променисті. Проте світяться не лише нумінозні істоти, але й люди. Світіння тіла – це синдром виходу з будь-якого обумовленого стану, сходження на інший рівень існування вищого знання і абсолютної свободи.

Описуючи досвіди містичного світла, дослідник стверджує, що основне християнське таїнство – хрещення – має надзвичайно багатий і складний символізм світла і вогню. Він зауважує, що Юстин, Григорій Назіанський та інші Отці Церкви називають хрещення «осяянням», посилаючись на два уривки з Послання до євреїв (Євр. 6:4; 10:32). Існує ціла група вірувань, символів і ритуалів, що утворилися навколо поняття хрещення вогнем, зокрема Святий Дух зображується як полум'я, освячення передається через образи вогню і палахкотіння. Це – один із теоретичних витоків вірування в те, що духовна досконалість може виявлятися через випромінювання світла тілом. Інше джерело цього вірування – таємниця Преображення Христа на Горі, епіфанія божественного світла, яка утворює трансцендентну модель духовної досконалості. Наслідуючи Христа, святий через Божу ласку заслуговує на те, щоб бути преображеним уже в цьому житті; принаймні так зрозуміла таємницю Тавору східна Церква, позаяк Преображення становить основу будь-яких християнських містики і теології божественного світла. У таємниці Преображення Христа, як це доводить М. Еліаде, імпліцитно присутні не лише старозавітна та месіанська ідеології, але й історико-релігійний досвід Ізраїлю та релігійна протоісторія Близького Сходу, світлові епіфанії як штампи

індійських теологій та інші релігійні клімати. М. Еліаде йдеться не про ідеальні рівнозначності, не про ідентичність релігійних змістів чи ідеологічних формулювань, а про подібність за будовою та походженням зі спільних джерел. Крім певної єдності на рівні самого містичного досвіду, існує справжня рівнозначність образів і символів, за допомогою яких передається містичний досвід. Саме завдяки концептуалізації містичного досвіду, яка невідворотно пов'язана з конкретною культурою та історичною ситуацією, вимальовуються розбіжності й виявляються розриви, адже містичний досвід є особистісним відчуттям, і кожний відкриває те, що він був готовий духовно і культурно відкрити. Для дослідника фундаментальним є той факт, що «якою б не була подальша ідеологічна інтерпретація, зустріч зі світлом утворює розрив у бутті суб'єкта, вона відкриває йому чи проявляє чіткіше, ніж до цього, Світ Духа, священного, свободи, одне слово, буття як божественне творіння або як Світ, освячений присутністю Бога» [122; 358].

У роботі «Міфи, сновидіння і містерії» М. Еліаде виявляє й описує екзистенційну ситуацію, завдяки якій кристалізувався широкий ансамбль міфів, ритуалів і легенд, пов'язаних із символізмом сходження, підняття на Небо. Ця тема зустрічається на всіх рівнях архаїчних культур, як у ритуалах і міфологіях шаманів і екстатиків, так і в міфологіях та фольклорах інших членів суспільства, які не вирізняються з-поміж решти інтенсивністю свого релігійного досвіду, інакше кажучи, мотив підняття входить до спільного досвіду всього примітивного людства. Подальша історія символізму сходження на Небо свідчить, що цей досвід є глибоким виміром духовності. М. Еліаде зазначає, що усі паралельні символізми виражають розрив, який виник у Всесвіті щоденного досвіду; очевидною є подвійна інтенціональність цього розриву: завдяки підняттю досягають водночас трансцендентності і свободи. Релігієзнавець вважає, що обидві інтенції закорінені в глибинах психіки, а не створюються внаслідок певних історичних моментів. Прагнення абсолютної свободи, на його погляд, є головною ностальгією людини, незалежно від стадії культури та форми суспільної організації. Прагнення розірвати пута, які прив'язують людину до Землі, – це не наслідок тиску Космосу чи економічних негараздів, воно – основа людини як такої, що існує і має свій унікальний спосіб буття у Світі. Це бажання звільнитися

від своїх меж, що сприймаються як занепад, віднайти спонтанність і свободу, бажання, що передається символами сходження, є однією з характерних рис людини. Прорив на інший рівень означає, з іншого боку, акт трансценденції. Вже на найбільш архаїчних рівнях культури зустрічається прагнення піднятися над людським станом, змінити його завдяки одухотворенню. Адже всі міфи, ритуали, легенди, пов'язані з підняттям на Небо східцями, можна пояснити ностальгією за тим, щоб побачити, як людське тіло перетворюється на дух, змінити тілесний спосіб буття людини на буття в душі. Інваріантами сходження є духовна практика найвідоміших в історії культури багатовимірних особистостей: екстаз підняття Заратустри, міраж Магомета, піднімання по драбині з семи перекладин Мітри, яке нагадує «сім кроків Будди», споріднених із підніманням до неба сибірського шамана по семи зарубках, зроблених в обрядовій березі. М. Еліаде робить висновок: якими б не були зміст і значення, що їх надають досвіду сходження в багатьох релігіях, завжди присутні дві головні характеристики – трансцендентність і свобода, яких досягають через прорив на інший рівень буття і які позначають онтологічну зміну людини [123; 195-209].

За словами М. Еліаде, підняття, сходження східцями – досить часті теми у снах, вони зустрічаються й у художніх творах. З приводу останнього міркування зазначимо, що сходження східцями – один із характерних мотивів романів Федора Достоєвського, у яких проявляється архаїчна свідомість і які є аналогічними міфопоетичним текстам, на що неодноразово звертали увагу дослідники його творчості. Маємо зупинитися на цьому питанні, оскільки релігійна свідомість Бердяєва формувалася перш за все під впливом Достоєвського. Про символічну роль східців і «сходового комплексу», де відбувається криза, радикальна зміна, несподіваний злам долі героїв, де приймаються рішення, переступають заборонену межу, оновлюються чи гинуть, писав М. Бахтін [16; 228-230]. Символічну роль сходин у контексті пошуків душі підкреслював Л. Даунер. Образ сходин у романі «Злочин і покарання» як вертикального шляху героя з периферії до центру і навпаки, на кшталт гераклітівського шляху вгору і вниз, який, по суті, є одним і тим самим шляхом, розглядав В. Топоров. Підйом сходами, на думку дослідника, «аналог сходження в міфопоетичні традиції, багаті на високі релігійно-моральні смисли», але

він передбачає інверсію: у Достоевського він веде не до відродження духу, не до здобуття сили, «нового життя» і його останнього таємничого сенсу, а до повернення по колу, до себе самого та своїх проблем, у той «свій» центр, де зло доведене до межі й звідки, як уявляється свідомості героя, немає виходу [260; 207, 248]. Вочевидь, мотив сходів у Достоевського є інваріантом міфологеми пошуків Істини. В інтерпретації Еліаде сходи – це головний символ переходу з одного способу буття в інший; онтологічна мутація відбувається лише через ритуал переходу. Дослідник підкреслює: спосіб буття можна змінити лише внаслідок розриву – а він викликає суперечливі почуття страху і радості, приваблює і відштовхує [123; 209]. Отже, міфологема сходження включає розрив, завдяки якому досягаються водночас трансцендентність і свобода, відбувається онтологічна зміна, перехід на інший рівень буття.

Таким чином, з історико-релігійного аналізу символіки міфологічних мотивів осяяння й сходження, зробленого М. Еліаде, неважко помітити, що містичний досвід осяяння й сходження у своїх проявах є ідентичним психологічному інсайду. М. Еліаде акцентує зв'язок між духовним світлом, гнозою, сходженням, ясновидінням і метагномічними здібностями, які отримує людина у цьому містичному досвіді. Здобуття цього досвіду носить ініціальний характер і передбачає проходження через кризу, розрив, онтологічну мутацію. Через розрив досягається подвійна інтенціональність, закорінена в глибинах людської психіки: трансцендентність і свобода. Еліаде переконує, що сходження й осяяння – це синдроми виходу з будь-якого обумовленого стану, перехід на інший рівень існування вищого знання і абсолютної свободи. Оскільки концептуалізація та інтеграція містичного досвіду відбувається в конкретному культурно-історичному середовищі, кожний відкриває те, що він був готовий духовно і культурно відкрити.

Найглибше ця проблема піднімається Бердяєвим у праці «Про рабство і свободу людини», у якій він стверджує, що змінити тілесний спосіб буття на буття в душі здатна лише цілісна особистість. Філософ переконаний: «Особистість є цілісним образом людини, в якому духовне начало опановує всіма душевними й тілесними силами людини. Єдність особистості створюється духом» [49; 18]. Реалізація особистості в людині відбувається через бажання звільнитися від своїх меж, постійне намагання «вийти із замкнутої суб'єктивності»

[49; 17], яке Бердяєв називає трансцендентуванням. Він стверджує, що трансцендентування в екзистенційному сенсі є свободою і передбачає свободу, є звільненням людини від самої себе, воно є активним динамічним процесом, у якому «людина переживає катастрофи, переноситься через прірви, відчуває розриви у своєму існуванні» [49; 18]. Так само, через розрив, реалізується вихід особистості до повноти вічності, який «передбачає смерть, катастрофу, стрибок через прірву» [49; 32]. Трансцендентування є переходом до транссуб'єктивного, на цьому шляху відбувається екзистенційна зустріч з Богом, екзистенційний діалог двох рівноцінних особистостей. Трансцендентування є процесом розкриття надособистісних цінностей, найпершою з яких є Істина. Пізнання є творчим актом, «проривом смислу до смислу через темряву» [50; 173]. Агентами у цьому обопільному діалозі-пізнанні виступають Логос і Дух, які проявляють себе через світлові еманції. «Народження Логоса у свободі і є здійсненням великої таємниці пізнання, спалахом світла у темряві», – пише Бердяєв у роботі «Основи релігійної філософії» [50; 173]. «Завжди були люди Духа, завжди були ті, що підготовлювали епоху Духа, завжди були люди профетичного Духа. Завжди були в історії християнства люди, котрі мали неохолоджений вогонь. Завжди були мудреці, які випромінювали світло, вони були у світі дохристиянському», – пише Бердяєв у роботі «Істина і одкровення» [33; 147-148]. Григорій Палама, вчення якого про епіфанію божественного світла у таємниці Преображення Ісуса на горі Фавор визнане офіційною доктриною православ'я [171; 80], стверджує, що видіння несотвореного світла супроводжується об'єктивним світінням святого: «Той, хто бере участь у божественній енергії... сам стає до певної міри світлом; він зливається зі світлом, і разом зі світлом він цілком свідомо бачить те, що приховано від тих, хто не отримав цієї ласки» [122; 346]. Як бачимо, в інтерпретації Бердяєва витікання творчої енергії Божества безпосередньо в людину й проявлення її у формі осяння через світлові теофанії Логоса і Духа супроводжує продуктивний, творчий процес індивідуального пізнання: «Просвітлюючий Логос діє в індивідуальній формі й усякому пізнанні Істини» [33; 43].

М. Еліаде підкреслює, що Преображення Ісуса постає в контексті Старого Заповіту і месіанського культу. Дослідник висвітлює єврейське тло таємниці Преображення, у якому нас цікавлять такі аспек-

ти: ідея світла – це частина поняття божественної «слави»; Адам був створений як промениста істота, але через гріх він втратив славу; слава знову прийде з Месією, який сяятиме, мов Сонце, бо Месія є світлом і приносить світло; праведні матимуть у прийдешньому світі променисті обличчя, тому що світло – характерна ознака майбутнього, оновленого Світу [122; 343]. В інтерпретації Бердяєва істина є «творчим світлом», яке звільняє й осмислює буття, месіанський характер істини якраз і полягає у тому, що вона «є освітленням темряви, і тому не може бути істини про беззмстовну й безпросвітну темряву буття», якою займається наукове пізнання, тому воно є непродуктивним, пасивно-рабським; пізнання ж істини є творчим осмисленням буття, звільненням його від темної влади необхідності: «Істина передбачає Сонце й Логос, і Той, хто був Сонцем, Логосом світу, міг сказати: «Я є Істина» [60; 44]. У праці «Істина й одкровення» філософ висловлює думку: «Людина має бути Сонцем Світу, випромінюючим світло, однак вона розповсюджує свою темряву на все космічне життя, котре перестало їй підкорятися. Адам надавав імена речам, такою була його сила. Тепер отримує він світло й тепло від зовнішнього Сонця, але усе ще б'ється в темряві й холоднечі. Це й означає об'єктивацію духовного життя людини. Це розповсюджується і на саме поняття Бога, тобто сили і влади, яка стоїть над людиною. Істинна духовність є процесом, зворотним відчуженню й об'єктивації. Нова духовна людина має бути тільки сонячною людиною, випромінюючою зсередини світло на світ» [33; 149]. Цю думку Бердяєв розвиває раніше в роботі «Смисл творчості»: «Абсолютна Людина, Боголюдина – Логос, Сонце творіння. Через Нього Людина стає Сонячною, Логосом творіння, до чого була призначена Творцем» [60; 75]. На погляд Бердяєва, містичному співвідношенню Христа-Логоса і світової створеної душі має відповідати співвідношення людини і природи, антропоса і космосу, чоловічого і жіночого, сонячного і місячного. Філософ виділяє два типи світла, які діють у людині: чоловічий сонячний Логос і жіночу місячну душу. Жіноче світиться віддзеркаленим сонячним світлом, тому опанування жіночої природної стихії чоловічим Логосом Бердяєв трактує не лише як механізм гріхопадіння, але і як перевагу душевної людини над людиною духовною. Що у християнстві є шляхом до гріха, для Бердяєва – це хибний шлях об'єктивації, а не істинний шлях трансценденції.

Як бачимо, бердяєвська міфопоетика містичного світла без ускладнень інтегрується з християнськими джерелами, з іншого боку, вона сягає корінням у більш глибокі архаїчні шари міфології, спільні для всіх релігійних учень, тому типологія світла, запропонована С. Титаренком, зонайменше є некоректною. Спираючись на дослідження М. Еліаде, можемо стверджувати, що Бердяєву йдеться про творчий спосіб пізнання, яким має керуватися справжня філософія. Філософ позначає його грецьким словом «гнозис» (gnosis), котре перекладається як «знання», «пізнання». Цей спосіб принципово відрізняється від наукового пізнання у сфері філософії, від гносеології раціоналістичної, емпіричної, критико-ідеалістичної, яка «перестала розуміти творче значення пізнання», його перетворюючий характер [50; 172]. На погляд Бердяєва, «філософія не є наукою», вона є «функція духу» і «відрізняється від науки і за предметом, і за методом» [50; 169]. Справжнє пізнання, як стверджує мислитель, не має відкривати закономірності фізичної дійсності, а спиратися на духовний досвід, відкривати буття в душі; йдеться не про гносеологічні зміни, а про зміну онтологічних основ буття у процесі творчого пізнання, тому справжня філософія є філософією релігійною, вона має не абстрактний характер, а активно-творчий. У міфопоетиці бердяєвських текстів продуктивний творчий спосіб пізнання носить характер ініціації – унаслідок розриву, катастрофічного інсайду відбувається онтологічна мутація, прорив на інший рівень буття. Досвід ритуалів переходу в різних міфологіях і в різних релігіях передається спільною символічною мовою міфу – образною, яка сягає корінням у найглибші, архетипічні пласти колективного несвідомого, яка вкрай відрізняється від умоглядного понятійного апарату науки. Це доводить, досліджуючи численні обряди переходу у багатьох своїх розвідках, історик релігій М. Еліаде, це доводить, спираючись на концепцію архетипів К. Юнга, психоаналітик Джозеф Кемпбелл у праці «Герой з тисячею облич» (1949), де розглядає міф пошуків героя як коловий мономіф [151]. Вочевидь, міфопоетика бердяєвських текстів свідчить про прояв міфогенної свідомості в релігійно-філософському дискурсі мислителя. М.-М. Даві в роботі «Людина восьмого дня» підкреслює цю специфіку творчості Бердяєва як екстраполяцію глибоко пережитого релігійного досвіду на власну філософію: «Усі спроби Бердяєва належали його релігійному життю і мали форму особистого одкровен-

ня, яке трапляється в самій внутрішній глибині. Зовнішні події були відтворені в таємничому перельоті, який не піддається опису, проте є реальним і незрозумілим читачеві, який ніколи не знав такого одкровення, котре оповіщається через свій внутрішній всесвіт» [295; 43]. Останнім часом ця особливість філософського дискурсу Бердяєва досліджується і у філософських, і в релігієзнавчих, і у філологічних розвідках, зокрема самим Титаренком, також у роботі Г. Дяченко «Символ у філософському дискурсі М. Бердяєва: лінгвокогнітивний аспект» (2008), але чомусь лише частково й суто раціонально береться до уваги під час аналізу філософських концептів мислителя. Ми цілком свідомі того, що міфопоетика Бердяєва – явище складне й неоднозначне, яке включає надзвичайно широке інтелектуально-культурне поле, однак фундаментальним є те, що концептуалізація усього усвідомленого й не усвідомленого самим філософом культурно-історичного досвіду, інтегрованого в міфопоетику, відбувається в рамках християнського світогляду.

Маємо констатувати концептуально важливий факт, що міфопоетичний світогляд, насамперед найдавніші космогонічні міфології, виходить із глобального детермінізму; людина зумовлена життям космосу, його просторово-часовими параметрами, центром, через який енергії космосу проникають у світ і який знаходиться поза її межами. За словами Еліаде, вихід за межі Світу проходить біля сакрального центру, бо тут відбувається «прорив між рівнями», бо тут «є «отвір», який дозволяє перейти з одного космічного рівня на інший, це сполучення Землі з Небом у всіх культурах виражається через певну кількість картин, пов'язаних зі світовою віссю: стовп, сходи (сходи Якова), гора, дерево [126; 20-21]. Саме в *Axis mundi*⁸ можлива водночас просторова трансцендентність (сходження на Небо) і часова (повернення у первісну мить, «досконалість початку») [123; 207-209]. Інший дослідник, Володимир Топоров, розглядаючи універсальний комплекс *Axis mundi* як міфопоетичний образ світового дерева, стверджує, що цей образ гарантує цілісний погляд на світ, виступає сполучною ланкою між Всесвітом (макрокосмом) і людиною (мікрокосмом). Семантика цілісного погляду на світ, акумульована в образі Світового дерева, надає можливість зняти опозиції – об'єкт-суб'єктні, просторово-часові, причинно-наслідкові і т. ін., – які визначають емпіричну

⁸ Вісь світу (латин.)

сутність людини як створіння, і, відповідно, дозволяє подолати тимчасовість та скінченність людської природи. Тому образ, створений у ті часи, коли людина жила в «Космосі», зберігає свою актуальність і в наступну епоху, коли людина почала жити в «Історії», коли антропосфера стала актуальнішою, ніж «космосфера» [259; 184-185].

У Бердяєва саме людина виступає у ролі Axis mundi. Філософ виходить із християнського розуміння людини як істоти перш за все духовної, яка є глибшою й більш первинною від свого психічного й біологічного, що ставить її в особливу позицію у створеному світі, надає їй особливого онтологічного статусу: «Людина по суті своїй є вже розривом у природному світі, вона не вміщується в ньому» [60; 59]. Людина ж, яка трансцендентує себе, тобто особистість, «є абсолютним екзистенційним центром» [49; 16]. У цьому пункті постає принципова розбіжність Бердяєва з міфопоетичною традицією, тут з'являється ґрунт для концепції активного есхатологізму й есхатологічної перспективи історії. Не цілісність Світу (космосу) гарантує відновлення цілісного «райського» стану людини, а цілісність особистості є запорукою відтворення втраченої через гріхопадіння досконалої цілісності Світу. Тому саме від творчої активності особистості залежить доля усього створеного Світу. Центром людини, згідно з Бердяєвим, є її серце – «цілісний і центральний орган людської істоти» [65; 173]. Питання про те, що через серце людини діють Логос і Дух як божественна енергія, ми вже розглянули у пункті 2.3, проте маємо зазначити: просторова й часова трансцендентність, про яку згадує Еліаде, відбувається не деінде, а в самій людині, адже, згідно з Бердяєвим, знищення розділової межі між світами відбудеться у самій людині, вона є сакральним центром преображення часу у вічність, а простору – в Царство Боже, яке є не первісним раєм, створеним Божими зусиллями, а спільним творчим актом Бога і Людини. І цей творчий акт насамперед є актом істинного пізнання – боголюдського, пізнання перетворюючого: «Пізнання є подією всередині буття, воно відбувається із самим буттям. Від акту пізнання змінюється не тільки той, хто пізнає, але і саме буття. Пізнання є творчим актом, творчою зміною та преображенням буття. Пізнання бере участь у космогонічному процесі» [50; 171].

Процес пізнання Істини не є процесом нескінченної еволюції в часі – це процес, який передбачає катастрофічний стрибок у вічність.

Пізнання Істини Бердяєв зображує як висхідний процес, виділяючи поетапні ступені, де перехід з нижчого рівня на вищий відбувається через кризу, розрив, катастрофу й супроводжується світловими еманациями. Таким чином діє через особистість Дух: «Дух розкривається по ступенях, по етапах, але не відразу виявляється та вбирається людиною в повноті, він лише частково дається й затемнюється процесом об'єктивації» [33; 146]. Підтверджуючи ідею М. Еліаде про те, що містичний досвід осяяння й сходження завжди інтегрується у конкретне культурно-історичне середовище, відтак людина відкриває те, що духовно й культурно готова відкрити, Бердяєв раніше за румунського релігієзнавця завважив, що світлова еманация може бути миттєвою, однак «виливання божественного світла обмежується станом людини й народу, межами людської свідомості, історичним часом і місцем» [33; 53]. Отже, за словами Бердяєва, одкровення божественного «завжди має характер прориву іншого світу в цей світ, у ньому є щось таке, що катастрофічно перевертає» [33; 53], але цей процес є поетапною світловою еманациєю і водночас обопільним сходженням, у якому вектор людини і вектор Бога спрямовані назустріч одне одному: «Одкровення Бога й божественного носить універсальний характер. Але випромінювання світла від єдиного Сонця здійснюється по ступенях, промені Сонця подрібнюються, хоча і зостається центральний світоч. Ступені одкровення відповідають ступеням свідомості, її широті й глибині. Одкровення йде не тільки зверху, воно підготовляється і знизу. Підготовлення одкровення знизу, від людини, від її творчої активності означає все-таки завжди просякання людини божественним променем, яке змінює людську свідомість. Активність людини є також і активністю Бога, і навпаки, у цьому основний релігійний парадокс, який завжди треба повторювати. Тому ступені одкровення, чи, як говорять, його розвиток в історії не є розвитком у розумінні еволюційної теорії» [33; 52]. Філософ наполягає на тому, що активність людини в одкровенні залежить від її свідомості й спрямованості її волі, від ступеня її духовності.

Вочевидь, в інтерпретації Бердяєва пізнання істини залежить від ступенів свідомості. Мислитель стверджує, що «істина по-різному розкривається в залежності від ступенів свідомості, ступені ж свідомості сильно залежать від впливу соціального середовища» [33; 26]. Проте не це є головним, оскільки Бердяєву йдеться про те, що

за різними ступенями свідомості стоїть трансцендентна людина. Так постає питання не лише про розширення чи звуження окремої індивідуальної свідомості, а й про певну закономірність, механізм зміни структури свідомості як такої. Шляхом очищення, подолання нижчої природи й досягнення духовної свободи можна змінити структуру свідомості, досягти вищих її ступенів. Структура свідомості змінюється не еволюційно, а й через катастрофічний інсайд, адже в інтерпретації Бердяєва «одкровення є катастрофічною зміною свідомості», руйнацією меж, які детермінують свідомість в обмеженому емпіричному світі [50; 176]. Філософ засвідчує: «У ступенях свідомості немає еволюційної неперервності. Перехід до вищих ступенів свідомості здійснюється через катастрофу, переродження, відродження» [50; 175].

Щоб вивести світ зі стану застиглої свідомості, «необхідні історичні катастрофи» [50; 174]. На думку Бердяєва, життя без катастроф, на кшталт того, що зажадали французи, закрите для будь-якого духовного руху. Міщанське життя є вбивчим для душі, лише великі катастрофи очищують і вивільняють людину від міщанства, відтак буржуазне життя в зародку містить зерно великої катастрофи. У кризову епоху потрібні велика духовна зосередженість і поглибленість, потрібне релігійне переживання історичних катастроф [64; 182]. Тому підготовленими до світової катастрофи виявилися люди з більш розширеним світоглядом, з більш космічним почуттям життя, ніж люди з суто соціологічним світовідчуванням. Космічне світовідчуття менш благополучне, менш раціоналістично-оптимістичне, більш неспокійне, воно більш глибоке й широкіє, й будується на свідомості, яка не допускає раціоналістичних ілюзій, що майбутнє світу визначається лише силами, які лежать на самій поверхні обмеженого шматка простору [64; 213-214]. Таким чином, катастрофізм є характерною рисою свідомості більш широкої, відкритої до трансцендентності та свободи.

Таким чином, можемо стверджувати, що концепт катастрофи є ключовою ідеєю бердяєвської концепції історії; він генетично пов'язаний з поняттям «катастрофа» давньогрецької трагедії, теорією катарсису в психології творчості, з поняттям «інсайд» гештальтпсихології, а також з містичним досвідом осяяння і польоту ініціальних практик архаїчних культур і виступає механізмом змін у структурі свідомості, який забезпечує перехід на більш високий рівень її розвитку.

3.2. Катастрофізм як внутрішній принцип бердяєвських класифікацій історії

Сучасна наука розглядає філософію історії як галузь знань світоглядного характеру, за словами І. Бойченка, знань, які допомагають людині змінити передусім саму себе, а не зовнішній світ, сягнути якісно нових духовних горизонтів. І. Бойченко вважає, що принципова відмінність філософсько-історичного, світоглядного бачення історичної дійсності у порівнянні з несвітоглядним, спеціально-науковим, епістемним історичним знанням полягає в тому, що воно не розглядає ні об'єкт окремо від суб'єкта, ні суб'єкт окремо від об'єкта. Світоглядний характер філософського споглядання й узагальнення історичного процесу знаходить свій вияв у розгляді розвитку людства крізь призму зв'язків «людина – світ», «суб'єкт історії – об'єкт історії» з урахуванням усіх їх як розгалужень, так і взаємопереходів, відтак продукує цілісний погляд на світ історії. Світоглядно-філософські історичні знання не є зовнішніми щодо людини, вони стають справді світоглядними, лише інтеріоризуючись, трансформуючись у власні ідеї, ідеали, переконання, правила, стереотипи й установки життєдіяльності людини, а також її ставлення не тільки до світу неживої та живої природи, але передусім до історичного світу, світу інших людей і, зрештою, до самої себе [79; 125-128]. Як відзначають автори навчального посібника «Філософія» за редакцією І. Надольного, «світогляд не є лише сукупністю знань про світ, це, швидше, своєрідний синтез видів знань і різноманітних смислів осягнення світу людиною, проекція особистісних власних проблем, інакше кажучи, це не вищий процес засвоєння готового знання, а внутрішня робота і самоздобуття» [270; 6].

Бердяєвська історіософія, як філософсько-історичне, світоглядне бачення історичної дійсності, спрямована на розкриття основного, істотного в історичному процесі, глибинних, метаісторичних сутностей, структур і рушіїв. Виявлення мислителем історичних тенденцій і закономірностей здійснюється виходячи з антропоцентризму – головного філософського принципу Бердяєва, згідно з яким людина є центром Всесвіту і найвищою його метою. Саме християнство філософ розуміє як поглиблений антропоцентризм, тому його історіософія розгортається саме в контексті християнського вчення.

Розглядаючи глобальні зміни свідомості у кризові перехідні епохи, І. Козловський зазначає, що свідомість людини є текстом, відтак носієм смислів. Особливою ознакою цього тексту є його гнучкість, динамізм, здатність змінюватись. Релігієзнавець зауважує: «Кожна культура створює свої міфи, свою текстуальну міфологічну тканину. Критичні моменти історії – це точки розриву старої тканини та виникнення нових міфів, нових текстів, нових смислів. Будучи створеним, міф стає самостійною семантичною реальністю. Розвиваючись, він у своєму розкритті задає нові напрямки в еволюції культури. Великі історичні події – це перш за все зіткнення міфів про особистість, про її місце в суспільстві, світі взагалі, про саме суспільство і світ, тобто міфи антропологічні в широкому сенсі слова, оскільки культура працює тільки з людиною» [165; 9].

Бердяєвські класифікації історії нелегко уніфікувати, привести до спільного знаменника, оскільки вони є надто гнучкими і надто розмитими. Ми б не стали визначати цю своєрідність як ваду, оскільки, на відміну від багатьох відомих філософій історії, бердяєвська цілком свідомо створена з урахуванням внутрішньої природи історії, а не зовнішніх факторів, до того ж, як зауважує С. Кримський, людина в парадоксальному мисленні Бердяєва «утворює хистку єдність часу і вічності» [173; 7]. Людський час філософ розглядає в контексті вічності, а його кордони обумовлює внутрішнім чинником – релігійною свідомістю. «Людський час, – пише М. Блок, – завжди буде чинити опір чіткій одноманітності й жорсткому розподілу на відрізки, які притаманні годинам. Для нього потрібні одиниці виміру, суголосні його власним ритмам, що визначаються такими межами, які часто – чого вимагає дійсність – являють собою прикордонні зони. Лише набуваючи подібної гнучкості, історія може сподіватися пристосувати свої класифікації до «контурів самої дійсності», як висловився Бергсон, а це, відповідно, і є кінцевою метою будь-якої науки» [78; 107]. Для Бердяєва усяке пізнання є здобуванням істини як вищого сенсу, тому йдеться не про свідомість як таку, а про свідомість релігійну, адже поза її межами історія втрачає сенс. Історичний процес у розумінні Бердяєва – це не еволюція і не прогрес, а зміна ступенів релігійної свідомості, яка відбувається через катастрофічний інсайд. Отже, катастрофізм є тим знаменником, який дозволить нам уніфікувати бердяєвські класифікації історії.

Згадаємо, що у давньогрецькій культурі катастрофа – як структурний елемент трагедії – означала початок рефлексії, усякого логічного сприйняття, після розпаду первісної міфічної єдності світу. Про народження «рефлексії історичного пізнання» з катастрофи Бердяєв говорить у роботі «Смисл історії» (1923). Для сприйняття й осмислення «історичного», щоб почалось історичне пізнання, мають скластися певні умови, позначені характерним станом духу. Філософ виділяє три епохи й три періоди сприйняття та осмислення історії, які супроводжуються радикальними змінами у системі суб'єкт-об'єктного зв'язку: 1) епоха безпосереднього, цілісного, органічного існування в упорядкованому історичному ладі; вона цікава для історичного пізнання, натомість воно ще не зароджується; думка у цей час статична, тому динамічність об'єкта історичного пізнання погано сприймається людським розумом (дорефлекторний стан духу); 2) період розщеплення суб'єкта і об'єкта, руйнація підвалин упорядкованих історичних устоїв; у цей період виникає історична наука та притаманний їй історизм; він важливий для історичної науки, однак не сприятливий для справжнього осмислення історичного процесу через розрив між досліджуваним суб'єктом і досліджуваним об'єктом та виведенням рефлектуючого суб'єкта з того життя, в якому він безпосередньо перебував (рефлексія); 3) епоха повернення до «історичного», коли, збагачений досвідом розщеплення й розриву, суб'єкт по-новому прилучається до таємниць історичного життя, його внутрішнього смислу, до душі історії, щоб осмислити її та побудувати справжню філософію історії (стан духу, який збагачує свідомість особливою гостротою, винятковою здатністю до рефлексії) [59; 9-11]. Катастрофа є ядром цих змін, причиною появи суб'єкт-об'єктної дихотомії на гносеологічному рівні. На онтологічному рівні розкол між суб'єктом і об'єктом був наслідком іншої катастрофи, в результаті якої змінився онтологічний статус людини (розрив з Богом) та її екзистенційний стан (втрата свободи) – гріхопадіння, котре спричинило відрив від джерела буття всіх істот світу, роздроблення буття на складові та їх підкорення необхідності.

Проблему переходу від міфологічної свідомості до рефлексії (релігійної, логічної, історичної) по-різному інтерпретують сучасники Бердяєва, представники різних філософських шкіл: герметичного релігієзнавства – М. Еліаде «Міф про вічне повернення» (1947), ек-

зистенційної філософії історії – К. Ясперс «Витоки історії та її мета» (1949), аналітичної психології – К. Юнг «Відповідь Йову» (1952). Мірча Еліаде стверджує: у традиційній концепції повторювання архетипічного діяння з'являється новий вимір – віра, породжена месіанською свідомістю євреїв. У новому масштабі релігійного досвіду події історії стають ієрофанією, де розкривається воля Яхве і особистісні взаємини між Богом і Його народом [124; 171-172]. Єдність історичного процесу людства Карл Ясперс обґрунтовує філософською вірою, яка є віссю світової історії, що її, на відміну від Гегеля, він відмовляється бачити в явленні Христа [292; 82]. Карл Юнг вважає, що цей перехід відбувся в книзі Йова через прорив свідомості з не-свідомого у формі апокаліптичних повідомлень як метафізичний акт самопізнання божества [286; 158].

Бердяєв має власну версію, в якій історичний процес є процесом драматичним, де I акт є прологом у небесній історії – відпадинням людини від Бога; II акт є I актом земної історії, що відбувається, – в природному світі у формі міфологічного процесу; III акт є II актом земної історії – виникненням нашого світового еону (нової ери Христа). У Біблії дано точку перетину земної і небесної історії, яку слід інтерпретувати і релігійно, і філософськи не у світлі старозавітного, як це робилося, а у світлі новозавітного. Уся християнська історія відрізняється від язичницької і старозавітної тим, що відбулося зрушення, після якого людина почала звільнятися від влади демонів природи, з одного боку, та від пригніченості єврея перед Богом – з іншого. Бердяєв говорить про еволюцію релігійної свідомості в межах єдності історичного розвитку людства, про внутрішню історію людства (історичну долю, драму), він шукає причинно-наслідкових зв'язків цих змін, власне катастрофічного переходу від міфологічної свідомості до християнської.

Після гріхопадіння людина відпала від Бога, змінився її екзистенційний стан і онтологічний статус, відбулося занурення людини в природу, людина втратила свободу в природній необхідності. Людська свідомість проявляється у формі міфології, суб'єкт-об'єктного зв'язку з природними духами й космогонічними процесами. Катастрофічна поява Христа (Логоса) розриває міфологічну циклічність, відкриваючи есхатологічну перспективу історії, знову змінюється екзистенційний стан і онтологічний статус людини, з'являється дис-

танція між суб'єктом і об'єктом. Культ перетворюється на культуру. В інтерпретації Бердяєва гріхопадіння і поява Спасителя – дві найважливіші катастрофи в історії людства, які визначили її координати – горизонталь і вертикаль. На наявність двох векторів у історичній моделі Бердяєва вказує Д. Муза: «Не виключаючи горизонтальний вектор історії, вперше накреслений блаженним Августином, М. Бердяєв заявляє про наявність в історичному процесі вертикальних векторів, що пов'язують особистість через подію з Богом. Особливо це стосується центру історії, – її Смыслу – Христа» [204; 327].

Поява Христа стала очисною катастрофою для античного світу, розривом – «один раз за всю світову історію абсолютно скасовано порядок природи, дано реальний приклад преображення світу» [68; 173]. Як доводить Бердяєв, ця катастрофа проявила духовне банкрутство й обмеженість родових і національних релігій, що розчистило дорогу вселенській релігійній свідомості, вселенській релігії. Семантику архетипу появи Христа Карл Юнг тлумачить як психологічну кризу, руйнацію життєвих цінностей і прояв нових, розширення свідомості особистості. Психоаналітик пише: «Народження спасителя рівноцінне великій катастрофі, оскільки нове, могутнє життя проривається там, де не можна було передбачити ні життя, ні сили, ні можливості розвитку» [289; 323].

Вже у «Смыслі історії» обидві події, гріхопадіння та появу Христа, філософ тлумачить як катастрофу. Згодом у роботі «Про призначення людини» (1931) Бердяєв дає зрозуміти, що катастрофа гріхопадіння призвела до появи свідомості, тобто вивела людину з райського стану досвідомості [45; 49]. Він виділяє три стадії в «генезисі духу», в яких історичний процес постає як зміна типів свідомості: 1) досвідома райська цілісність, яка не пізнала ні свободи, ні рефлексії; 2) свідомість – роздвоєння, рефлексія, оцінка, свобода вибору; 3) надсвідома цілісність, повнота після свободи, рефлексії й оцінки [45; 50]. Ця схема є трафаретною формою міфу про рай і гріхопадіння, представленого у всесвітньо-історичній есхатологічній перспективі. Розглядаючи проблему смерті і безсмертя в «Екзистенційній діалектиці божественного і людського» (1947), Бердяєв екстраполює її на особисту есхатологію та подає вже як ідею безсмертя [32; 334-339]. Обидві есхатології – особиста й всесвітньо-історична – перетинаються в точці, що нею є Христос – уособлення універсальної божественної

любові. Отже, доля особистості й доля світу взаємопов'язані в любові, і якщо хоч одна істота, наділена «екзистенційним центром», не воскресне, то втрачається і сенс особистісного безсмертя, і сенс історії. Так остаточно окреслюється головна катастрофа історії – Христос. Поява Христа – це катастрофа для античного світу. Після гріхопадіння людина відпала від Бога, змінився її екзистенційний стан і онтологічний статус, відбулося занурення людини в природу, людина втратила свободу в природній необхідності. У цей час людська свідомість проявляється у формі міфології, суб'єкт-об'єктного зв'язку з природними духами й космогонічними процесами. Катастрофічна поява Христа (Логоса) розриває міфологічну циклічність, відкриваючи есхатологічну перспективу історії, знову змінюється екзистенційний стан і онтологічний статус людини, пробуджена з міфологічного марення свідомість досягає дистанцію між суб'єктом і об'єктом, натомість з'являється новий горизонт – віра.

Мотив гріхопадіння, як зазначає Т. Дерев'янку, розглядається багатьма філософами, зокрема самим М. Бердяєвим, С. Франком, М. Бубером, Е. Фроммом, як архетип, що лежить в основі середземноморської і європейської культури [115; 499]. Філософськи осмислюючи катастрофу гріхопадіння, Бердяєв звертається до діалектики свідомого і несвідомого як народження Логоса з катастрофи та його генезису як поетапного розкриття в історії людства. У «Філософії свободи» мислитель стверджує, що Логос-Христос з'явився як єдина і неповторна точка світової історії, у якій здійснилась самосвідомість людини, звільненої від гіпнозу стихійних і хаотичних сил, він став центром історії, її сенсом, початком світової історії. Людство усією своєю складною історією було підготовлене до явлення Логоса у плоті. Язичництво стало необхідним елементарним ступенем у процесі світового одкровення, родові релігії зробили можливими перші стадії людської історії, в них відкрилися елементарні істини, проте не було одкровення про особистість та її ідеальну природу.

Принциповою для Бердяєва виявляється саме грецька парадигма. «Для грецької релігійної свідомості світ був безглуздим коловоротом граючих сил природи і не було жодного вирішення цієї гри, жодного виходу, жодної надії для людської особи» [68; 166], оскільки в циклічному коловороті не вирішувалася проблема смерті, світ прийняв Христа. Проте філософ звертає увагу на те, що саме грецька свідо-

мість уперше помітила, що «життя світу є рухом, зміною положення в просторі і часі», і дала зачатки вчення про розвиток: «Для Геракліта все було потоком змінення, усе текло» [32; 281]; саме грецька свідомість зрозуміла духовне життя динамічно: «...Геракліт, – один з найвидатніших філософів світу, розумів метафізичну дійсність як вогняний рух» [59; 52-53]; саме Геракліт говорить про космічний характер війни, боротьби, яка постає з динаміки світу, охопленого вогнем [32; 305]. Прикметно: досліджуючи філософські погляди Геракліта, Ф. Кессиді стверджує, що логос є рушійною силою зміни речей, тому логос є війною, боротьбою і водночас гармонією, яка узгоджує, урівноважує і відносно долає протилежності [155; 82]. За словами Т. Рум'янцевої, Геракліт закликав замінити політеїзм монотеїзмом, визнавати одну мудру істоту, Дух, який правитиме Всесвітом [230; EP]. Для Бердяєва був принциповим зв'язок Геракліта з релігійним життям Греції, з грецькими містеріями [50; 170]. Як відомо, гераклітівська концепція логоса стала зачатком християнської доктрини Логоса. Якщо Гераклітів Логос діє в природі і виступає рушійною силою зміни циклів у космічному коловороті (саме про це йдеться Бердяєву, коли він говорить про гераклітівську війну як суть космічного життя), то Логос-Христос діє в людині, оскільки він є «єдиною і неповторною точкою поєднання Божественного і людського» [68; 170]. Логос-Христос виявляє себе як особистісне начало, його дія є, так би мовити, одновекторною. У новій епосі проявиться Логос-Христос-Дух – багатовекторне соборне начало. Воно наділене надпотужним потенціалом творчості, оскільки «тільки в Дусі відбувається поєднання благодаті й свободи», яке є істинною, онтологічною творчістю [45; 121]. Цей тип логоса є вельми активним, адже в ньому виявляється одна з найважливіших характеристик гераклітівського логоса, яку відзначає Ф. Кессиді: «логос – це шлях «вверх і вниз», утворюючий з єдиного – множинність, а з множинності – єдине» [155; 82]. Він має розкрити, що одкровення є двочленним, боголюдським. Він, як рушійна сила екзистенційної діалектики Божественного і людського, уособлює як активність Бога, так і активність людини. Таким чином, катастрофа гріхопадіння вносить у світ діалектичний рух, космічну війну протилежностей як закономірність, уособлену в Логосі Геракліта; катастрофа появи Спасителя народжує інший тип логоса – Логос-Христос, який створює прецедент абсолютного скасування

циклічних законів природи, дає реальний приклад преображення світу; апокаліпсична катастрофа сучасності має генерувати новий тип – Логос-Христос-Дух, який відкриває есхатологічну перспективу історії й творчою активністю соборного людства підготує кінець історії як торжество смислу, «поєднання божественного і людського, есхатологічне завершення діалектики божественного і людського» [32; 335] – катастрофічний стрибок у Царство Боже. Ще у ранній роботі «Нова релігійна свідомість і громадськість» (1907), окреслюючи типізацію культурно-історичних періодів, за спільну ознаку філософ бере зміну типів логоса: «Істина – у надраціоналізмі, у Розумі органічному, у Смислі, який волиться. Ми шукаємо Слова для вираження подій, які здійснюються в глибині нашої містичної стихії, і Слово це Розум знаходить, Розум – Слово, Логос, Смысл, який переживається і осягається. В ім'я Його свобідні монади світу збираються, з'єднуються в повноту й гармонію буття, в ім'я Смыслу, що його відкриває Розум, що його виражає Слово, ми йдемо до соборності. Історія всесвітньої культури є перш за все історією Слова, Його втілення, одкровення Розуму, зростаючої свідомості Смыслу» [42; 42-43].

Через концепт катастрофи отримує внутрішню мотивацію впорядкування філософом історичних епох божественного одкровення про людину: одкровення закону (Отця), одкровення спокутування (Сина), одкровення творчості (Духа). Ідея третього заповіту була заявлена Бердяєвим у роботі «Нова релігійна свідомість і громадськість», уже тут з'являється натяк на Христа як на катастрофу, що має масштаб «релігійно-космічного перевороту»: «Другий заповіт виходить з факту (перше пришестя), третій заповіт іде до факту (друге пришестя), усе ж у центрі залишається Христос» [42; 284]. У роботі «Смысл творчості» (1916) вже чітко постають три епохи одкровення про людину, які містять таємницю творення світу з динаміки Троїчності Божества. Перша епоха – це викриття законом гріха людини та відкриття природної божественної моці; друга – це усиновлення людини Богом та відкриття звільнення від гріха; третя – остаточне відкриття божественності творчої людської природи та міць божественна стає міццю людською [60; 9; 279]. У роботі «Екзистенційна діалектика божественного і людського» Бердяєв розподіляє епохи одкровення вже за іншими ознаками, вони постають як стадії божественного одкровення: одкровення в природі, одкровення

в історії, есхатологічне одкровення. У цій класифікації філософ виділяє останню катастрофу «епохи кінця», її супроводжуватимуть «богозалишеність, туга, механізація й спустошення природи, механізація й секуляризація історії, проходження через безбожжя» [32; 356]. В есхатологічному одкровенні трагічно зіткнуться Істина і світ – у цій катастрофі невикривлена Істина спалить об'єктивований світ. Однак, як переконує Бердяєв, епоха кінця є не лише епохою руйнації, вона також є епохою боголюдського творення нового життя та нового світу.

Сучасна катастрофа є катастрофа апокаліпсична. Вона призведе, на думку Бердяєва, до «космічно-антропологічного перевороту», до «великої релігійної революції в людській самосвідомості» [60; 95]. У ній має народитися рефлексія Духа – Нова релігійна свідомість. Це означає радикальну зміну християнської парадигми. Невід'ємною частиною релігійної свідомості, за словами А. Колодного, є віра [168; 279]. В історії європейської свідомості катастрофічно зіткнулися дві віри: християнська віра в Бога і гуманістична віра в людину. На розсуд Бердяєва, це був лише момент діалектики свідомості. Філософ переконаний, що на більш високому рівні свідомості людина зрозуміє: віра в Бога передбачає віру в людину, і віра в людину передбачає віру в Бога, тому «християнство має бути усвідомлене як релігія Боголюдства» [48; 549]. Шляхи до християнства як релігії Боголюдства були надзвичайно складними. Це пов'язано з катастрофічними протиріччями, що зароджувались у надрах християнської віри й у надрах християнської культури внаслідок об'єктивациї. Так, Бердяєв у роботі «Екзистенційна діалектика божественного і людського» виділяє три стадії в історії християнського світу, що постали в результаті діалектичного розвитку релігійної ідеї персоналізму: нелюдність у християнстві, людність поза християнством, нова християнська людність, яка спирається на боголюдність [32; 314]. Отже, знову йдеться про класифікацію історичних епох, яка внутрішньо пов'язана з концептом катастрофи.

У статті «Царство Боже і царство кесаря» (1925) Бердяєв стверджує, що християнство як органічна система є надзвичайно динамічним. Стиль християнства, який стосується не його онтології, а його психології та його історії, сильно змінюється в процесі розвитку. Філософ зазначає: «Первісне християнство означало зо-

всім іншу епоху, ніж християнство за часів Костянтина Великого. Християнство періоду мучеництва сильно відрізнялося від християнства періоду вселенських соборів. Християнство середньовічне є зовсім іншою епохою в християнстві, ніж християнство Нового Часу» [69; 33]. Зміна епох є невідворотним моментом у долі християнства. Бердяєв виділяє три періоди в історії християнства: період катакомб, період християнського універсуму, що закінчився секуляризацією, і нову апокаліптичну епоху. У підґрунтя розподілу християнства на історичні періоди він покладає динаміку взаємозв'язків між Церквою і державою, між Царством Божим і царством кесаря. На етапі катакомб християни були налаштовані есхатологічно, вони очікували кінця світу й другого пришествя Христа, тому не бачили перспективи тривалого історичного процесу. У ранньохристиянській свідомості теократія цілком збігалася з євангельським Царством Божим, такий стан свідомості не спонукав до створення християнської держави. Коли ж християнській свідомості відкрилася перспектива тривалого історичного шляху і «Царство Боже відсунулось у трансцендентну далечінь, у далекий кінець історії» [69; 36], християнство перебудувало себе й почало відігравати активну роль у світовій історії. «З часів Костянтина Великого, – пише Бердяєв, – Церква освячує владу не так, як виправдовувала вона владу язичницьку, вона освячує її як владу християнську. Світ стає християнським світом, народи стають християнськими народами, утворюється універсум, який отримує найменування *chretiente*. Християнські народи жили єдиною вірою і єдиною істиною. Цій єдності у вірі й істині відповідала і єдність, цілісність у ладі держави та суспільства, у характері культури. Монархії найбільш адекватно виражають цю цілісність і цю єдність. І вони священні доти, доки народи вірять у їх священність» [69; 36]. Коли втрачається віра у священне значення державної влади, монархія перетворюється на тиранію й розкладається – костянтинівський період християнства неминуче скінчився секуляризацією в новій історії. Новий, третій період – ліквідація всього посткостянтинівського періоду християнської історії. Скінчився період символічного освячення державної влади, зовні примусова й умовно символічна єдність християнського світу розпалася. Вона розпалася зсередини, і це виявилось назовні в процесах секуляризації та в революціях. У новий історичний

період християни мають вступити на шлях реального, а не символічного втілення християнства в життя – ідея Царства Божого має бути витлумачена есхатологічно, а не історично. Зміст нової епохи полягає в тому, що християнство знову буде есхатологічним, але, на відміну від перших століть, усе надмір складніше, адже історія не пройшла марно. Царство Боже не може бути здійсненим в історичній плоті, у нашому просторі й часі, воно не може бути створене ніякою історичною еволюцією; лише наприкінці часів, у чудесному преображенні світу, може бути вповні явлене Царство Боже; воно попереду, але воно і у вічності; воно непримітно приходить і в кожному мить має активно здійснюватися; воно є реальне, а не символічне царство; воно починається в усьому, що досягає справжньої онтологічної реальності, що знаходить себе в Бозі. Це буде епоха «духоносна», есхатологічна, апокаліптична, пов'язана з такими маніфестаціями Святого Духа, про які нічого не можна говорити і нічого не можна знати, лише що на цю епоху не можна перенести категорії історичного буття. Цей третій період в історії християнства стоятиме під знаком наростаючої загостреної релігійної боротьби, зіткнення християнських і антихристиянських начал. Він принесе остаточне звільнення християнства від спокус язичницького, римського імперіалізму, від утопічної мрії про вселенську владу царя чи папи, тобто від ідеї примусового кількісного універсалізму. Християнський світ очиститься від цих спокус і стане більш духовним і глибоким. Таке звільнення від язичницьких спокус сприятиме зближенню християнських світів, східного й західного, бо їх розділяли здебільшого спокуси царства кесаря. Як і в інших класифікаціях, у підґрунті означеної динаміки зміни історичного розвитку християнства лежать внутрішні кризові процеси християнства, які проявляються через зовнішні історичні катастрофи.

Як бачимо, концепт катастрофи імпліцитно міститься в роботі «До філософії трагедії» (1902). Надалі цей концепт розширює і поглиблює зміст бердяєвських систематизувань історичних епох. У філософській праці «Смислі історії» він уже виступає головним чинником бердяєвської релігійно-філософської концепції есхатологічної перспективи історії. Саме катастрофа, як початок будь-якого логічного сприйняття, є причиною історичних форм

свідомості⁹, пов'язаних зі зміною екзистенційного стану й онтологічного статусу людини, і, що найістотніше для Бердяєва, – стосунків із Богом у їх історичній динаміці: раб, син, боголюдство. Таким чином, завдяки концепту катастрофи у «генезисі свідомості на шляхах духу» [45; 49] ми можемо виділити такі форми рефлексії в історії людства: міфологічна свідомість, історична свідомість (месіанська¹⁰ в євреїв), Логос (Христос), Дух. Однак Бердяєв розглядає земну історію в контексті історії небесної саме як зміну структури свідомості: досвідомість, міфологічна свідомість, історична свідомість, Логос (Христос), Дух, надсвідомість. Причиною руху цього динамічного процесу є криза релігійної свідомості, апогеєм якої стає катастрофа. В історичному процесі зміна релігійної свідомості проявила себе як чотири визначальні для Бердяєва релігії: 1) язичництво, що включає увесь дохристиянський світ, релігії роду; 2) юдаїзм, який відкрив історичну свідомість, проте, як усі релігії роду, був національно обмеженим; 3) християнство – вселенська релігія Христа; 4) релігія Духа – релігія Боголюдства як есхатологічне завершення екзистенційної діалектики божественного і людського.

Катастрофи є результатом кризових процесів, у підґрунті яких лежить трагічний конфлікт суб'єкта і об'єкта, духу і природи, сво-

⁹ Зміну типів свідомості Бердяєв обґрунтовує теоретично, ще перебуваючи на позиціях, близьких до історичного матеріалізму, виходячи з двох типів свідомості. У першій книзі «Суб'єктивізм та індивідуалізм у суспільній філософії» (1901) він зазначає, що, окрім змінюваної і мінливої психологічної свідомості, маємо визнати ще трансцендентну, логічну свідомість як об'єктивну точку опертя. Психологічна свідомість перебуває в постійному історичному русі, оскільки підкоряється законам еволюції, проте логіка залишається вічною, незмінною, трансцендентна свідомість не змінюється ні на йоту: її елементи є однаково вічними як у минулому, так і в майбутньому; вони однаково обов'язкові для всієї свідомості у світі, коли б і де б та свідомість не з'явилася, оскільки трансцендентна свідомість створює світ [63; 96, 106].

¹⁰ Месіанська свідомість, з погляду Бердяєва, має особливу структуру. Вона містить несамовите звернення до чудесного, до катастрофічного розриву в природному порядку до абсолютного й кінцевого [64; 152]. Структура месіанської свідомості, за Бердяєвим, є апокаліптичною через свою внутрішню катастрофічну визначеність.

боди і необхідності, цілі і засобів, особистості і суспільства тощо. В історії культури людства Бердяєв виділяє три великі кризи: кризу античності, кризу гуманізму, кризу християнства. Напруженість кризових протиріч охоплює всі сфери життєдіяльності людини: державу, мораль, мистецтво, пізнання, релігію. Аналізуючи причини й наслідки кризи гуманізму, Бердяєв виділяє чотири епохи – варварство, культуру, цивілізацію й релігійне преображення. Як зазначає В. Дубніченко, Бердяєв вважає марксизм і ніцшеанство рефлексією цивілізованого розуму, виразом кризи гуманізму, який переходить у свою протилежність – антигуманізм, натомість постає шлях релігійного преображення життя, який є не людинобожеським, а боголюдським [119; 225]. Катастрофа гуманізму, з погляду Бердяєва, розпочалася після Гете, життя якого філософ вважає найвищим розквітом людської творчості, до настання нового катастрофічного світогляду, котрий уже з'явився у романтиків; велике ж мистецтво Гете та його велике пізнання природи не доходили до останньої межі. Бердяєв пише: «Розпочався процес внутрішньої порчі, роздвоєння, зростання катастрофи, вулканічного виверження зсередини історії ... відбулася якась непоправна катастрофа в долі людини, катастрофа надриву її людського самовідчуття, неминуча катастрофа переходу від людського самоутвердження в людське самозаперечення, катастрофа відходу від природного життя, відриву й відчуження від природного життя. Цей процес є страшною революцією, що відбувається протягом цілого століття, яка закінчується новою історією і відкриває нову еру» [59; 164]. Сучасна криза гуманізму виростала з протиріччя людського духу і природи, яке лежить в основі історичного процесу. Бердяєв виділяє три періоди у ставленні людини до природи: дохристиянський – анімізація природи; християнський – звільнення від стихійної природи й демонолатрії; ренесансний – підкорення й механізація природи. Він бачить три способи виходу з кризи: фатальний – загибель світу; насильницький – деспотизація світу; катастрофічний – перехід на інший рівень свідомості [70; 621]. Знову йдеться про класифікацію, іманентно пов'язану з концептом катастрофи.

Як вважає Бердяєв, криза християнства прокльовується ще за часів середньовіччя через поступове пристосування релігії духу до історичної необхідності. Наслідком цього трагічного процесу стало неминуче знецінення есхатологізму, що гостро ставить проблему

співвідношення есхатології й історії. Згідно з бердяєвською концепцією есхатологічної перспективи історії, у сучасній християнській релігії трагічні протиріччя між свободою і необхідністю, цілями і засобами поставили як наріжне не тільки питання есхатології та історії, а й питання Третього Одкровення. Бердяєв виявляє складну бінарну природу культурно-історичних протиріч. Вочевидь, конфлікт між цілями і засобами призводить не лише до знецінення людини в гуманізмі, у християнстві цей конфлікт відкриває есхатологічну перспективу одкровення Духа в історії.

Як бачимо, катастрофа оголює амбівалентну сутність трагічних конфліктів епохи і сама є двоїстою за своєю природою: з одного боку, старі форми життя мають зжити себе, перейти у своє заперечення, тому катастрофа – це не тільки загибель старого, а й завжди очищення, як, наприклад, біблійний потоп; з іншого – катастрофа – це завжди народження нового, у ній латентно міститься есхатологічна потреба в оновленні життя. Катастрофічні конфлікти притаманні й триєдиній природі Божества. Концепт катастрофи має принципове значення не тільки для інтерпретації есхатологічної перспективи історії, а й у цілому для бердяєвської релігійно-філософської концепції світу. Криза релігійної свідомості, що породжує історичні катастрофи, має глибокі онтологічні корені, вона постає з напруження конфлікту невіршуваних у межах об'єктивованого світу фундаментальних антиномій: суб'єкт/об'єкт, феноменальне/ноуменальне, іманентне/трансцендентне, необхідність/свобода. У релігійно-філософській системі Бердяєва катастрофа виступає архаїчною формою онтологічної структури боголюдської історії світу. Так з «екзистенційної діалектики божественного і людського» постає «історична драма людської долі»: історія – міф, історія – трагедія, історія – комедія, історія – трагікомедія, історія – містерія Духа. Отже, маємо ще одну бердяєвську класифікацію історії, представлену через міфологізовані форми узагальнення.

3.3. Бердяєвські міфологізовані форми історії в аспекті концепції катастрофи

В означених бердяєвських класифікаціях епох історичного процесу як об'єктивації духу є декотра розмитість кордонів, а не тільки

хронологічних меж, як на це вказує сам автор, – вони інтерферують-ся поміж собою (накладаються, доповнюються, перекриваються). Це створює труднощі в приведенні їх до певної системи, якоїсь єдиної форми. Уніфікувати ці класифікації якраз і дозволяє концепт катастрофи, хоча в дещо специфічний спосіб, принаймні мотивований особливостями унікального бердяєвського дискурсу, пов'язаними з індивідуально-особистісною своєрідністю Миколи Бердяєва. У нашому дослідженні ми виділимо лише ті риси, які є принциповими для розуміння концепту катастрофи.

По-перше. Дослідники неодноразово звертали увагу на пророчий характер філософії Бердяєва. Вже у книзі одного з перших біографів Бердяєва Ежена Порре «Бердяєв. Пророк нового часу» (1951) чітко оформлюється есхатологічно-профетичний мотив як стрижень бердяєвської релігійно-філософської думки [296]. З погляду постіндустріальної епохи ми можемо сказати, що Бердяєв дійсно наділений пророчим даром, однак це дар Кассандри. Як вважає О. Лосєв, образ Кассандри знаменний якраз тим напруженим трагізмом, який виникає у людей саме в переломні епохи, коли особистість настільки смілива, щоб порушити абсолютизм старого, але ще не настільки самостійна, щоб не відчувати свого гріха перед ним. На думку філософа, у міфах про Кассандру треба бачити не лише соціальну історію Греції, а й, зокрема, один із найтрагічніших її періодів – період переходу від неподільної міфології, коли окрема особистість ще не прокинулась і мовчить, до тієї самостійності людського індивіда, коли людина вимагає для себе однакових прав із богами [185; 437]. Отже, згідно з ідеєю Лосєва, виникнення кассандрівського хисту пов'язане з карколомним переходом до нового типу культурної рефлексії. Концепт катастрофи постає з міфогенної свідомості автора й сягає найглибших архетипічних пластів, адже зростання кризових протиріч апокаліптичної катастрофи пробуджує не тільки кассандрівський дар Бердяєва, а й потребу в переході до нового рівня свідомості.

По-друге. Микола Полторацький звертає увагу на спосіб філософського пізнання Бердяєва – це не аналіз, а характеристика [218; 452]. Таке розуміння бердяєвського методу повертає нас до внутрішнього зв'язку концепту катастрофи з визначенням Бердяєвим історії як трагедії. Для характеристики природи історії він не звертається до наукових понять, а шукає альтернативні форми, дефініції, що не

вкладаються в жорсткі критерії науковості, а тяжіють до ненаукових форм пізнання, зокрема: історія є міфом – міфічне засвоєння «історичного», історія є драмою-трагедією-комедією-трагікомедією – творче оволодіння «історичним», історія є містерією – містичне осягнення «історичного», історія є долею – релігійне опанування «історичним», історія є месіанізмом – християнське розкриття «історичного», світ є історією – філософське пізнання «історичного». У цій образності проявляється певна система – перспектива есхатології. Це відбувається завдяки явно вираженому чи прихованому в цих образних структурах компоненту катастрофи.

По-третє. С. Титаренко зазначає, що Бердяєв оперує протоформами, тобто єдиним цілісним образом, а не розчленованими й абстрагованими поміж себе елементами, як у понятійному мисленні [257; 58-81]. Спираючись на концепт С. Титаренка, ми спробуємо довести, що в характеристиках історії Бердяєв звертався до міфологізованих форм узагальнення, створивши міфопоетичні образи історії. Якщо ідею О. Потєбні про те, що мова об'єктивує думку, розглянути в контексті бердяєвської теорії об'єктивації, стають цілком зрозумілими нарікання Бердяєва з приводу нерозуміння й перекручування його думок через їх антиномічний афористичний характер. «Мене дуже погано розуміють, – пише Бердяєв. – Ймовірно, я сам тут винен. Моя думка надто антиномічна, часто надто схильна до крайнощів і висловлена надто афористично... Мене всі хочуть віднести до категорій, у які я аж ніяк уміститися не можу. Це іноді дуже болісно. Хочеться віддзеркалити себе у світі, і це не вдається. Я намагаюся щонайменше об'єктивувати свій суб'єктивний світ. Але в неправильному розумінні моєї думки мене об'єктивують, тобто викривляють. Це пов'язано з проблемою екзистенційної філософії... Я називаю екзистенційним філософом того, у кого мисль означає тотожність особистої долі і світової долі. Як я казав уже, це є перш за все подоланням об'єктивації. ... Я ніколи не був «чистим» філософом, ніколи не прагнув до відсторонення філософії від життя. Навпаки, я завжди думав, що філософське пізнання є функцією життя, є символікою духовного досвіду та духовного шляху» [58; 359-361]. Усі ці міркування філософа пояснюють його схильність до символічного й метафоричного мовлення, за умов якого образ цілком переноситься у значення. У бердяєвському філософському дискурсі метафора

виступає такою формою висловлювання, котра, виконуючи функцію передачі глибоко пережитого й осмисленого автором власного духовного досвіду, спрямована, наскільки це можливо, на знецінювання дії об'єктивації думки в процесі її вербалізації. Інакше кажучи, бердяєвська метафора прагне відновити генетичний зв'язок із міфом, на якому наполягає теорія міфу О. Потебні [223]. Якщо взяти до уваги бердяєвське висловлювання про задалену в ньому «ліричну стихію» й розглянути у світлі концепції Потебні про походження метафори з міфу генетичний зв'язок мислення поетичного з мисленням міфічним: міф-метафора-поезія, то неважко виявити в мисленні Бердяєва інверсію, зворотний процес: поезія-метафора-міф. Тож образні бердяєвські характеристики історії маємо визначити як міфопоетичні. В. Сербиненко зауважує, що термінологічні проблеми поставали перед Бердяєвим доволі часто: практично всі істотні поняття він прагне представити у власному тлумаченні, зробити корелятивними своїм філософським інтуїціям [239; 300].

Треба сказати, що завдяки виявленню психологами Карлом Юнгом («Про архетипи колективного несвідомого», 1934 та ін.) і Джеймсом Хілменом («Переглядаючи психологію», 1975) архетипічних категорій несвідомого, які обумовлюють і структурують людський досвід і людське пізнання, у філософії науки отримало підтвердження та чітке формулювання визнання метафоричної природи, внутрішньо притаманної філософським і науковим твердженням, зокрема, у працях американських філософів-постмодерністів Пауля Фейєрабенда («Проти методу», 1975) і Річарда Рорті («Філософія і дзеркало природи», 1979).

Якщо добре придивитися до метафоричних бердяєвських визначень історії, то неважко помітити: усі вони мають спільну типологічну ознаку міфопоетичного характеру. У підґрунті таких форм історії як міф, трагедія, комедія, трагікомедія, драма, містерія й доля закладено архетипічну матрицю ініціації, а саме міфологему пошуку істини. Отже, спираючись на цей типологічний принцип, можемо говорити про ще одну класифікацію історії. Історик С. Екштут пише: «В історії завжди буде щось непізнаване, що випадає з-під нашого категоріального апарату... Не слід плутати невігластво та професійну некомпетентність із чітким розумінням того, що ти зіткнувся з таємницею» [121; 86]. В інтерпретації Бердяєва історія у своїй архе-

типичній основі є ініціацією людства. Цей архетип трансформується у філософський контекст переважно мовою символів християнсько-юдейської апокаліптики.

Проходження ініціації як релігійного феномену теоретики-міфологи пов'язують зі зміною онтологічного статусу й екзистенційного стану міста. У розумінні Бердяєва зміст гріхопадіння полягає в глибинному розколі між об'єктом і суб'єктом – у втраті онтологічної цілісності світу, а зміст релігії – у її відновленні. Гріхопадіння, на думку філософа, стало втратою свободи для людини, підкоренням законам природної необхідності. Однак у процесі історичного розвитку людства з кожним переходом на новий рівень релігійної свідомості відбувається відвоювання простору внутрішньої свободи особистості, відтак зміна екзистенційного стану. До того ж кожне підняття на новий рівень релігійної свідомості супроводжується радикальною зміною якості діалогу між Богом і людиною – раб, син, боголюдство. Такі зміни відношень у світі можливі тому, що «реальні екзистенційні відношення істот, існуючих, можуть виражатися в законах, проте не підкорятися законам як чомусь над ними пануючому» [48; 549].

З'ясуємо, який зміст вкладає Бердяєв у метафоричні твердження: історія є міфом, історія є містерією, історія є долею людини, історія є драмою.

Історія-міф

У роботі «Смисл історії» Бердяєв заявляє: «Історія не є об'єктивною емпіричною даністю, історія є міфом. Міф же є не вигадкою, а реальністю, проте реальністю іншого порядку, ніж реальність так званої об'єктивної емпіричної даності. Міф є збереженою в народній пам'яті оповіддю про подію, що сталася в минулому, котра долає межі зовнішньої об'єктивної фактичності та розкриває фактичність ідеальну, суб'єкт-об'єктну» [59; 26]. Авторитетний німецький дослідник міфології та філософії науки Курт Хюбнер у праці «Істина міфу» (1985) віддає перевагу міфу як цілісній формі пізнання дійсності перед наукою, обмеженою суб'єкт-об'єктною дихотомією. Очевидно, як і К. Хюбнер, Бердяєв вважає, що саме в міфі здійснюється органічний зв'язок суб'єкта з об'єктом. Отже, якщо історія – міф, то в її межах має вирішитися головний конфлікт сучасної епохи: суб'єкт-об'єктна дихотомія.

Бердяєв стверджує: «Історія, як і міф, потребує віри» [59; 27]. Це одна з трьох властивостей міфу, відзначених О. Потебнею, яка визначає його генетичну приналежність до слова, «поезії у найширшому розумінні»: міф складається з образу й значення, зв'язок між якими не доводиться, а сприймається на віру [223; 259]. Це цілком логічний шлях для Бердяєва, оскільки історію він сприймає як релігійний феномен, відтак потребує цілісного й психологічно переконливого образу, який спроможна генерувати лише «поезія у найширшому розумінні». Він чітко формулює аксіальне завдання філософії історії – з'ясування тотожності між людиною й історією, індивідуальною долею і всесвітньою історичною долею, між долею людини і метафізикою історії, і послідовно реалізує його у власному релігійно-філософському доробку. За словами В. Сербиненка, бердяєвська метафізичність носила геть тотальний характер, усе, про що він писав, невідворотно набувало метафізичних рис, здається, він готовий розкрити глибинний метафізичний сенс практично усякого конкретного явища, принаймні такого, що стосується історії і людини [239; 300-301].

В «Основах релігійної філософії» Бердяєв пише: «Невидимий, духовний, божественний світ висловлюваний лише в міфі, у підґрунті якого завжди лежить подія духовного світу, символізована в оповіді про події світу природного. У підґрунті релігії, у підґрунті християнства лежить первісний міф. Міф цей має бути усвідомлений релігійною філософією» [50; 178]. Він переконаний, що пізнання таємниці духовної дійсності, в якій була зачата людська історія, можливе не через відсторонену філософему, побудовану за всіма принципами формальної раціональної логіки, а через конкретну міфологему. Відсторонена філософема/конкретна міфологема – два різні шляхи в осягненні таємниць духовного життя. Тільки міфологема, яка розуміє небесну історію як драму любові і драму свободи, що розігрується між Богом і Його Іншим, дає ключ до розгадки світової та людської долі. У центрі світу стоїть людина, і доля людини визначає долю світу, через неї і для неї. Історична доля – це доля людини, доля ж людини – це доля найглибших внутрішніх зв'язків між людиною і Богом. Син Божий – довершений Бог і довершена людина. Тому таємниця Христа є таємницею зв'язків між Богом і людиною, трагедією свободної любові. Це – міфологема, яка не означає щось протилежне реальному, а, навпаки, вказує на найглибшу реальність.

Ця міфологема є ключем до розгадки метафізики історії. Репрезентація історії у рамках християнської міфологеми дозволяє Бердяєву включити до неї (як засновок езотеричної християнської філософії історії) питання про трагічний рух у надрах Абсолютного, котре не вписується в ортодоксальну доктрину християнського вчення.

Така позанаукова концепція історії потребує адекватних методів пізнання. На історичне пізнання Бердяєв, за його ж словами, частково переносить філософему анамнезису, що є фундаментальною у теорії пізнання Платона й Августина Блаженного. На думку Бердяєва, людина є мікрокосмом, «у якому відсвічується й перебуває весь реальний світ і всі великі історичні епохи» [59; 27]. Людина має пізнати в собі історію в процесі пригадування. Процес історичного пізнання, по суті, є процесом внутрішнього духовного самопізнання за рахунок розширення й просвітлення свідомості. Знаряддям поглиблення свідомості виступає історичний переказ чи міф: «Історичні міфи мають глибоке значення для цього процесу пригадування; в історичному міфі міститься оповідання, яке передається в народній пам'яті, що допомагає пригадати в глибині людського духу якийсь внутрішній пласт, пов'язаний із глибиною часів» [59; 27]. «Глибина часів», з погляду Бердяєва, не є чимось даним людині ззовні – це «щонайглибші сокровенні пласти всередині самої людини, пласти лише прикриті, лише відтиснуті вузькістю свідомості на другий чи третій план» [59; 28]. Вочевидь, йдеться про те, що К. Юнг називає архетипами колективного несвідомого. Згідно з Юнгом, існує певна структура психічного, що успадковується індивідами, котра розвивалася сотні тисяч років. Вона змушує переживати й реалізовувати життєвий досвід визначеним чином, і ця визначеність виражається в архетипах. У статті «Структура душі» (1928) психоаналітик каже, що «...несвідоме, як сукупність архетипів, є осадом усього, що було пережито людством, аж до його найтемніших начал. Але не мертвим осадом, не кинутим полем руїни, а живою системою реакцій і диспозицій, котра невидимо, відтак і більш дієво визначає індивідуальне життя» [288; 131]. В автобіографії «Спогади. Сновидіння. Роздуми», що вийшла по смерті філософа в 1962 році, К. Юнг, розглядаючи інші, не європейські культури, з позиції розкриття їх внутрішнього смислу, як слушно наголошує В. Зеленський, висловлює думку, що сама історія має певний загальнолюдський універсальний смисл, в рамках якого мож-

лива взаємодія і культур, і часів. Під кінець життя, зауважує В. Зеленський, Юнг одним із перших відчуває загрозу існування людства як цілого і ставить питання: а чи не існує архетип, який репрезентує долю людства? [138; 677]. Маємо сказати, що Бердяєв не екстраполює ідею архетипів несвідомого з психоаналізу на історичний процес, він розвиває власне вчення про сутність «історичного» паралельно з Юнгом і з тих самих джерел, що і Юнг¹¹. У бердяєвському вченні знаходиться місце пов'язаним з латентними глибинами людського духу глибинним пластам часів, що містять архетипічні символи, які людина пізнає за рахунок розширення свідомості. Бердяєв не вживає слово «архетип», бо його ще не було в широкому науковому обігу.

Слід зазначити: чи не вперше поняття архетипу з'являється в роботі «Метаморфози лібідо» (1912) [284] у контексті суто клінічного матеріалу – дослідженням міфів, легенд, переказів, казок К. Юнг займається у зв'язку зі світом психопатології, радше як лікар, а не як філософ. До архетипічного символізму, сповненого вселюдським універсальним смислом, учений звернеться згодом у книзі «Психологічні типи» (1921), яка викличе серйозне зацікавлення не лише в кола колег – психологів і психіатрів, а й у представників інших напрямків гуманітарного знання – філософів, культурологів, соціологів; у 30-ті рр. популярність Юнгових ідей набуде міжнародного характеру. Бердяєв же свою концепцію викладає в лекціях, які читає у Вільній Академії Духовної Культури протягом зими 1919-1920 рр., і лише згодом оформляє у книзі «Смисл історії» (1923).

Автор підручника з філософії історії І. Бойченко стверджує з позиції сучасної академічної науки, що історичний світ культури постає як органічна цілісність, як жива єдність, що забезпечується через споконвічне й вічне не тільки творення, а й відтворення невмирущих загальнолюдських цінностей й архетипів – інваріантних для зо-

¹¹ У статті «Про архетипи колективного несвідомого» (1934) Юнг вказує на джерела ідеї архетипів, пов'язані із вченням про анамнезис. Він пояснює: «Дарма що в Августина слово «архетип» не зустрічається, однак його заступає «ідея» – так у *De Div. Quaest*, 46: «*Idea, quae ispaе formatae non sunt... quae in divina intelligentia continentur*» [Ідеї, які самі не створені... які містяться в божественному розумі]. «Архетип» – це пояснювальний опис платонівського *ετδος*... Іншим добре відомим виявом архетипів є міфи і казки» [285; 98].

внішньої історії. Останні відіграють роль метаісторичних, глибинно історичних структур людського буття, що проходять крізь усі шари індивідуального, спільнотного, етнічного, суспільного, культурного й цивілізаційного історичного існування, задаючи горизонти минулого, сучасного та майбутнього. У цьому плані архетипи постають і в значенні своєрідних інваріантних символічних зразків і водночас смислових силових осей історії, за якими орієнтуються, реалізуючись, історичні події, процеси та явища, виконуючи функцію духовних засад історичного смислотворення, безперервного надавання людиною смислу як усьому розмаїттю історичних предметів, процесів і явищ, так і самому історичному процесові, в чому, власне, і полягає раціональна постановка і вирішення питання про сенс історії [79; 75].

У міфі, як вважає Бердяєв, є натяк, символіка історичних доль народів, тобто той самий архетипічний пласт, що має першорядне значення для осягнення внутрішнього сенсу «історичного» та побудови філософії історії. Бердяєв актуалізує архетипічну основу міфу чи історичного переказу, його загальнолюдський, трансісторичний, позачасовий зміст. Він розуміє історичний міф не як щось трансцендентне, нав'язане людині іззовні, а як вільний, духовний успадкований зв'язок всередині людини, як щось іманентне – властиве внутрішній сутності історичного суб'єкта й історичного об'єкта в їхньому зрощенні. Як людська пам'ять пов'язує людську особистість в єдине ціле і надає можливість розпізнати людську душу, так у процесі одухотворення та преображення в історичній пам'яті з'ясовується внутрішній зв'язок, душа історії. Історична пам'ять є духовною активністю, нерозривно пов'язаною з історичним переказом. Для того, щоб зрозуміти будь-яку історичну епоху, недостатньо дослідження історичних пам'яток і документів, необхідно перенести свою духовну долю в цю епоху. Історичний переказ і є цією внутрішньою історичною пам'яттю, перенесеною в історичну долю, без нього залишається суцільний «мертвий матеріал історії», «шмаття історії» [59; 23-24]. Історичний переказ сповнений архетипічного символізму, оскільки він акумулює пам'ять про подію, що, відновлюючись у наступні історичні епохи завдяки духовній активності, долає межі зовнішньої об'єктивної фактичності, розкриває фактичність ідеальну, яка є внутрішньою метафізичною таємницею, прихованою у зро-

щенні індивідуальної долі людини із «всесвітньою історичною долею»; тобто актуалізація цієї події в будь-які історичні епохи оголює первоначала, які лежать у підґрунті історичних явищ. Подія ця є тим «вузлом», який у глибині століть зв'язує «духовну долю людини й духовну долю історії» [59; 23]. Бердяєву йдеться про глибинні пласти людського духу, що почасти нагадують юнгівське колективне несвідоме, вони концентрують у собі історичні перекази-міфи, які у свою чергу через оповідання-архетипи мовою символів розкривають глибинний доленосний трансісторичний і трансперсональний зміст тієї події, яку вони переказують. Історичний переказ в інтерпретації Бердяєва постає структуруючою основою історії, що забезпечує тяглість історичного процесу і можливість його пізнання як одухотвореної живої цілісності.

К. Юнг був глибоко переконаний у тому, що значення психічних символів є набагато ширшим за особистісні межі, архетипічний символ є трансперсональним за своєю суттю, міжособистісним за своїм смыслом. Тут, можливо, криється позаконфесійна релігійність Юнга. Він був упевнений, що життєва історія існує на двох рівнях, відтак має і розповідатися, як у старих епічних поемах, Біблії чи «Одіссеї»: наративно і алегорично. Інакше історія, як і саме життя, виявляється неповноцінною, отже, неістинною [289; 672]. Неважко помітити, що Бердяєв виділяє в історичному переказі два рівні: перший рівень – це розказана історія, як, наприклад, переказ про заснування Риму, який легко спростував німецький історик Бартольд Нібур, і другий рівень – символічний, який містить якийсь натяк на історичну долю цього народу. Цей рівень має першорядне значення для досягнення внутрішнього сенсу історії, він є ключем до таємниці історії. Очевидно, йдеться про шар архетипічних символів, завдяки яким у переказі «розкривається внутрішнє життя, глибина дійсності, спадково пов'язана з тим, що розкриває людина шляхом внутрішнього духовного самопізнання» [59; 29]. Без цього символізму зовнішні факти історії залишаються лише фактами. Визнання переказу має бути певним апріорі – певною абсолютною категорією для будь-якого історичного пізнання. Філософія історії, яка не визнає цієї категорії, позбавляє її внутрішньої таємниці, душі, долі – відтак позбавляє її сенсу. Знедушуючи й умертвляючи історію, така наука перетворює її на суто емпіричний матеріал, а історичний процес подає як «мертву

еволюцію», «мертвий рух». Цілком логічно, що подібна історіософія має визнати позірними усі прояви людського духу в історії: релігію, філософію, творчість, науку, мистецтво – й оголосити духовне життя людства небуттям, як це робить марксизм, визнаючи домінантою історії зростання виробничих сил людства. У такій перспективі земне буття людини втрачає будь-який сенс. Таким є хід бердяєвських думок.

У Юнга означена бінарність відповідає дворівневому членуванню на свідоме і несвідоме. У Бердяєва два рівні історії: фактичний, що представляє історію об'єктом зовнішнього предметного світу, і архетипічних символів, що розкриває в суб'єкт-об'єктному зрощенні внутрішній зміст історії, її глибинний сенс, – це дихотомія історичного і метафізичного, яка склалася історично і яка не відповідає істинній дійсності, оскільки ватерлінія між земною історією та історією небесною є лише абстракцією, створеною, на думку філософа, структурою нашої свідомості, тому подолати її можна лише активно-творчим шляхом – змінюючи структуру свідомості, розширюючи її часопросторові рамки. Таким чином, в інтерпретації Бердяєва міф, архетип виступає структуруючим матеріалом історії, який визначає її форму і зміст.

Міф є творчою формою пізнання дійсності, до цієї думки схиляється більшість дослідників. Теорія міфу О. Потебні ґрунтується на генетичному зв'язку міфу і метафори, метафора ж є основною ознакою творчої уяви. Карл Кереньї стверджує, що в міфології формоутворення є живописним [153; 13]. Творчу динаміку міфічного мислення як «логіку міфу», як «імагінативну гносеологію» визначає Я. Голосовкер через термін «імагінація». Імагінація є творчою силою уяви, яка синкретично пізнавала й генерувала в цілісних образах міфів найглибші таємниці буття й шляхів історії [106; 9-19]. В інтерпретації Е. Кассіра міф є формою творчого упорядкування й пізнання дійсності, оскільки в міфології об'єктивуються суб'єктивні враження, за рахунок чого фантазія сприймається як справжня дійсність [149; 98]. На думку М. Фоменко, історія є творчим процесом, у підґрунті якого лежить механізм констеляції архетипів [271; 69]. К. Юнг стверджує, що той, хто розмовляє первообразами, промовляє тисячею голосів; він осягає, долає й разом з тим підносить визначене

ним із єдиного й минушого до сфери вічно сушого, він підносить особисту долю до долі людства [288; 59].

У міфі для Бердяєва принциповим є не лише його творчий аспект, а й його регулятивна функція, що на неї вказує французький вчений Ж. Гюсдорф у роботі «Міф і Метафізика». На його думку, міфологічне є невикорінним в людині і залишається регулятивним фактором онтологічної її рівноваги, визначаючи «місце людини у світі та спосіб її поєднання із всесвітом» [294; 245]. К. Леві-Строс припускає, що метою міфології є створення логічної моделі для розв'язання певної суперечності [179; 219]. Б. Мазницький звертає увагу на те, що есхатологічний міф виникає з необхідності розв'язання трагічної суперечності [189; 35]. Бердяєв же стверджує, що у підґрунті історії лежить трагічний конфлікт свободи і необхідності, що історія рухається безперервно, проте має у своїй структурі катастрофічні розриви очисного й відтворюючого характеру. На подібну структурну властивість міфу вказує Леві-Строс. На його погляд, ріст міфу безперервний, на відміну від структури, яка залишається переривчастою, – це аналогічне становищу кристала: перехідний предмет між статичною сукупністю молекул і власне молекулярною структурою [179; 219].

Для Бердяєва, який екзистенційним центром людини вважає серце, вагомою є також ірраціональна спрямованість міфу в глибину ества людини. Так, на думку Дж. Бірлайна, міф є унікальною мовою, що описує реалії, які перебувають поза межами наших п'яти почуттів, він заповнює прірву між образами підсвідомості й мовою логіки; міф – це «склейка», яка формує цілісні спільності людей, він являє собою підґрунтя самовизначення общин, племен, націй; він допомагає людям і суспільствам адекватно пристосуватися до оточення, оскільки це комплекс вірувань, що надають життю сенс; міф – це щось постійне та незмінне для всіх людей усіх часів, загальні сюжети, моделі і навіть деталі, що містять міфи, зустрічаються повсюди. Це пояснюється тим, що міф є сукупністю пам'яті наших предків, яка передається від покоління до покоління; міфи навіть можуть входити до структури підсвідомості; не виключено, що вони закодовані в генах [77; 14-15]. Про ірраціональне начало пише німецький міфолог Г. Барт у роботі «Маси і міф»: «Первісні сили людини в пориві своєму можуть вирватися назовні, зліт душі може проявлятися завдяки образу, але ніколи завдяки поняттю. Вчення про соціальний

міф, безсумнівно, міцно пов'язане з розумінням руху мас. Маса і міф належать одне одному. Маса створюється за допомогою міфу. Радше говорити – міф породжує спільноту людей, оскільки він спрямований у самісіньке серце людини ... Міф ліквідує ізоляцію людини... Він здійснює справу координації людських дій. Він допомагає виникнути порозумінню. Міф – організуюче начало. Від нього йде натхнення, що йому людство зобов'язане своїм існуванням і величию. Міф доповнює й зміцнює ту віру, на основі якої здійснюються великі історичні зрушення» [293; 70]. Організуюче начало виділяє в міфі Ф. Кессиді: «Міф – породження колективу і являє собою вираження колективної єдності, всезагальності й цілісності» [154; 98]. Саме в ірраціональній сфері міфу в найбільшій повноті проявляється сила, активність і життєздатність людини і цілих людських спільнот. Про це, зокрема, говорить К. Кереній: «Міфологічний матеріал для народів-міфотворців був і формою самовираження, і формою мислення, і формою життя» [153; 15].

Означена тотальність міфу забезпечує універсальний характер бердяєвському поняттю-образу «історія-міф», таким чином ця дефініція в релігійній інтерпретації філософа набуває такої внутрішньої визначеності як творча активність соборна й особистісна.

Історія-містерія

У статті «Криза раціоналізму в сучасній філософії» Бердяєв стверджує, що смисл усесвітньої історії та індивідуального людського життя не можна зрозуміти раціоналістично, його можна досягнути лише містично як містерію [36; 334]. Згодом у «Смислі історії» він намагається прояснити, що означає погляд на історію як містерію. Первісною драмою, чи містерією християнства є містерія народження Бога в Людині і Людини в Бозі. Той чи інший бік цієї таємниці, що лежить у підґрунті християнства, більшою чи меншою мірою розкривався у різні періоди історії: «У долі історичній більше розкривається таємниця народження Бога в людині. Якщо народження Бога в людині є центральною точкою світової долі, земної долі цього світу, тобто не менш глибокою таємницею, яка в той же час здійснюється і в самих надрах Божественного життя, – таємниця народження людини в Бозі» [59; 59]. У Бердяєва постає такий собі дзеркальний процес, що є первісною містерією духу, первісною містерією буття, яка

є разом із тим центральною містерією християнства. Історія як містерія, в інтерпретації філософа, є не тільки одкровенням Бога, але й одкровенням людини Богові у відповідь, відтак історія – це таїнство народження Боголюдства. Історія може генерувати інший образ із кризи гуманізму, остаточно сформульований Марксом і Ніцше як негативний дегуманізований міф богозвірячості, адже криза гуманізму «фатально переходить в антигуманізм, що його межею є заперечення людини» [65; 168]. У бердяєвській інтерпретації історичний сценарій може розгортатися двома шляхами: «Від гуманізму, як торжества серединної людяності, можливий рух у двох протилежних напрямках – вверх і вниз, до боголюдності і богозвірячості» [65; 168]. Відтак погляд Бердяєва на історію як містерію не виключає, що вона може стати і «чорною месою».

І Боголюдство, і богозвірячість мають структуру міфу – обидва поняття являють собою у філософській системі Бердяєва цілісні міфологічні образи, кожний з яких наділено міфологічним ім'ям, що визначає дану міфологічну сутність і відмежовує її від інших міфологічних сутностей, що й складає первинний зміст міфу. Міфологічне ім'я синкретично включає в себе і образ, і міфологічні сюжети, пов'язані з даним міфом. Як стверджує О. Лосєв, «Міф є розгорнутим магічним іменем» [184; 170]. І. Ковальова у статті «Міф: оповідь, образ та ім'я» наочно доводить, що поняття «міф» нерозривно складається з міфологічного імені, міфологічного образу та міфологічної оповіді [162; 93]. У бердяєвській версії Боголюдство і богозвірячість включають у себе ці три обов'язкові компоненти, розрив яких призводить до втрати змісту. Міф Боголюдства і міф богозвірячості втілюється у міфологічних образах Христа як Боголюдини і антихриста як людинобога. Обидва міфи включають міфологічну оповідь – два означені нами вище сюжети діаметрально протилежного розвитку історії як містерії і два відповідних сюжети історії як долі окремої людини. У статті «Великий Інквізитор. Боголюдина і людинобог» Бердяєв пише: «Доля людини здійснюється у зіткненні полярних начал Боголюдських і людинобожеських, Христових і антихристових» [40; 511]. Подібний енантіоморфізм містить «Божественна комедія» – спираючись на закони дзеркального відображення, заміни симетрії правого/лівого, Данте припускає не тільки подвійне диво перевтілення людини у звіра (Пекло, XXV, 91-144), але і взаємоперетворення

людини і Бога (Рай, ХХХІІІ, 112-132). За структурою Боголюдство і богозвірячість, Христос і антихрист є кентавричними утвореннями. За логікою міфічного мислення розрив цілісності кентавричних образів дорівнює абсурду, адже не існує половини коня і половини людини, це наочно доводить Я. Голосовкер на прикладі образу Химери [106; 15-16]. За бердяєвською логікою, людина не існує без Бога, а Бог не існує без людини. Одне без одного вони розпадаються на дві половини цілого, втрачаючи свою довершеність і життєздатність. У цьому сенсі історія є містерією, яка має поєднати дві розчакнені половини єдиного цілого.

Враховуючи погляд Бердяєва на історію як драму, маємо зазначити, що містерія – не лише ритуал, сакральне дійство: у середньовіччі містерією називалася західноєвропейська віршована релігійна драма, котра розробляла біблійні чи історичні сюжети [195; 381]. Поетика середньовічної містерії включала ряд обов'язкових норм: твір повинен мати тричленну структуру, включати три часові площини, дія мала переноситися у різні плани – з земного життя у потойбічне, гострота конфліктів мала розв'язуватися у формі трагічних зламів. Неважко помітити, що образ історії у Бердяєва будується за законами поетики містерії. У містеріях, як зазначає О. Павлів, найпопулярнішим сюжетом було таїнство вилуплення Христом людського роду, найчастіше зображене у сценах народження Месії чи розп'яття і воскресіння Ісуса [213; 68]. В інтерпретації Бердяєва Христос – центр і небесної, і земної історії, він духовний зв'язок долі земної з долею небесною. Христос – щонайглибша містична й метафізична основа та джерело історії, її драматичної, трагічної долі. Поза Христом неможливо досягнути зв'язок між світовою дійсністю (творінням, природою), людською дійсністю (твар'ю, історією) і абсолютною дійсністю (Творцем, Богом). Через Христа метафізичне й історичне поєднуються й отожднюють – вирішується суб'єкт-об'єктна дихотомія. Без Христа релігія перетворилася б на абстракцію, позбавлену будь-яких шляхів до реального поєднання з Богом. В образі Христа поєдналися дві таємниці – народження Бога в Людині й народження людини в Бозі. У цій таємниці здійснилась свобідна любов між Богом і людиною [59; 60-62].

На думку Бердяєва, сенс дохристиянської історії полягав у тому, щоб підготувати ґрунт для прийняття людством Христа: «Старий

Заповіт і пророки, язичництво і грецька філософія, східні релігії й антична культура – усе це було шляхом до Христа, всесвітньою підготовкою ґрунту для явлення Логоса у плоті... Містерія кривавого жертвопринесення мала здійснитися, щоб відбулося поєднання людини з божеством» [68; 164, 165]. Філософ підкреслює, що пошуки безсмертя у дохристиянській культурі були пов'язані саме з містеріями [32; 334].

Розкриваючи семантику містеріального символізму, Еліаде стверджує: ініціальний сценарій означає, що вже тут, у цьому світі людина проживає щось, що вже не належить землі, що причетне до священного, до божественного, проживає початок безсмертя, отже, безсмертя повинно сприйматися не як життя після смерті, а «як буття, яке людина постійно створює для себе, до якого готується і в якому живе вже зараз, у цьому світі» [123; 301]. Цю ж думку провадить і Бердяєв: «Безвихідна трагедія людини, діалектика свободи, необхідності й благодаті знаходять своє вирішення у межі Божественної Таємниці, у Божестві, що лежить глибше драми між Творцем і творінням, глибше уявлень про рай і пекло. Тут замовкає людська мова. Есхатологічна перспектива не є тільки перспективою невизначуваного кінця світу, вона є перспективою кожної миті життя: у кожну мить життя належить закінчувати старий світ, починати новий світ. У цьому подих Духа. Еон кінця є розкриттям духу» [48; 564]. Починати новий світ означає для Бердяєва не стільки ставити перед собою цілі та реалізувати їх злими методами, скільки випромінювати свою творчу енергію у пізнанні, у любові, у спілкуванні, у свободі, у красі, визначаючи себе есхатологічно.

На думку Бердяєва, людина може відмовитися від свободи, але Бог не згоден обійтись без свободи людини, оскільки у цьому полягає сенс, який Бог вклав у життя, – такою є божественна містерія життя. Це містерія любові і свободи. «Бог народжується в людині, і людина народжується в Бозі. У Христі-Боголюдині обидва народження зливаються в єдине, обидва одкровення – Божественне і людське – перетворюються на єдине одкровення. Через Христа – довершеного Бога і довершену людину – починається рух людини до Бога, одкровення людини у відповідь», – пише Бердяєв у «Основах релігійної філософії», наполягаючи на тому, що в одкровенні людської творчості людина має стати співучасником Божого світотворення [50; 179]. Така

відповідь творчим актом людини на творчість Бога є містерією Духа. Так у міфопоетичному образі історії-містерії утверджується нерозривна єдність Бога і людини, історії земної й історії небесної на паритетних началах. При цьому буття Боже й відвічну містерію життя Бердяєв розуміє як містерію свободної любові, відтак драма між Богом і людиною є внутрішньо трихотомічною: у центрі – Син, і вирішується вона Духом, який йде від Бога, Бог є перемогою свободи над необхідністю у вічності, проте «в містерії Духа є Бог і Його Інше» [48; 564]. Зберігаючи в цілому структуру біблійного містеріального міфу про таїнство вилуплення Христом людського роду, Бердяєв вводить у власний виклад поняття внутрішньої Божої драми, тим самим вступаючи у відверту полеміку з ортодоксальною версією про триєдину природу Божества. На його думку, офіційне догматичне вчення Церкви про нерухомий спокій Бога, про неможливість історичного процесу в надрах Божественного життя є вченням екзотеричним, зовнішнім, яке приховує езотеричну істину про Божество. Філософ вважає, що страх визнати рухомість Божественного життя вступає в протиріччя з основною таємницею християнства – з вченням про троїчність Божества, вченням про Христа як центр Божественного життя, з християнською містерією Голгофи.

Таїнство Євхаристії є одним із семи таїнств у Католицькій і Православній церквах, засвідчує М. Філоненко, воно полягає в частуванні віруючих хлібом і вином, які, за вченням Церкви, при здійсненні обряду таємниче перетворюються в «тіло і кров Господні», а ті, хто причастився, стають «співтілесниками Ісуса Христа», причетниками Божого Єства [269; 260]. Як бачимо, у цьому пункті Бердяєв не відхиляється від офіційної християнської версії, екстраполюючи її на історію-містерію, адже історія в інтерпретації філософа є релігійним феноменом – таїнством причащення до Божественного життя через утілений Логос – плоть і кров Христову.

У дослідженні «Символ перетворення в месі» К. Юнг, спираючись на Дидах, стверджує, що меса містить думку: Церква складається з безлічі віруючих, як хліб складається з сили пшеничного зерна, а вино – з виноградин. В основі християнської меси закладена ідея жертвування, у якому об'єднались і дар, і той, хто дарує, і священник, і громада в єдиній постаті Христа. Участь у месі – це самопожертвування, а спроможність до самопожертви доводить, що люди-

на володіє собою, тобто пожертвуванню передує акт самопізнання. Завдяки Євхаристії людина знаходить впевненість у своєму майбутньому воскресінні й проймається усвідомленням своєї причетності до Божества. Сутнісне ядро меси таким чином містить, на погляд психоаналітика, Таїнство й диво перевтілення Бога, Його олюднення, яке відбувається в людському світі, повернення до свого «у-собі-і-для-себе-буття». Людина ж у цьому таємничому процесі виступає «службовим інструментом» [287; 258, 301, 308]. Психоаналітична версія таїнства Євхаристії, у якій утверджується добровільна обопільна жертва Бога і людини, не така вже далека від бердяєвського розуміння історії як містерії. Для Бердяєва є принциповим аспект, на якому наголошує Юнг, – це включення усієї громади, її об'єднання у спільному духовному акті, що реалізується через Євхаристію. Отже, історія у бердяєвській версії є містерією, оскільки в ній має реалізуватися соборність – об'єднання особистостей одне з одним і з Богом у творчому духовному акті любові й свободи, через Христа як утілення любові й свободи, і Дух, який просвітлює темну свободу, наповнює її смыслом і поєднує з любов'ю. Євхаристична жертва є «вільною жертвою самого Бога, людини і всього світу для позбавлення від страждань і мук» [33; 121]. Тому її треба звільнити від залишків судочинного розуміння гріха, яке має бути просвітлене, відтак має сприйматися як втрата свободи, підкорення нижчому світу, шлях до богозвірячості, а не до Боголюдства, отже як розрив боголюдського зв'язку і втрата органічної цілісності міфу.

Людина більше, ніж твар, оскільки твар – лише половина людини. Усвідомлення людиною створеності є віддзеркаленням відпадання від Бога, «воно відповідає тому акту містерії, коли відбувається розщеплення у божественній дійсності й виникнення зла» [50; 186]. На думку Бердяєва, людина є другим учасником божественної містерії, отже мостом, який через проходження ініціації не лише змінить свій екзистенційний стан, а й відтворить онтологічну єдність світу, втрачену через гріхопадіння. Еліаде, досліджуючи структуру містерії у різних культурних традиціях, доходять висновку, що завжди йдеться про духовне переродження, яке означає радикальну зміну екзистенційного стану моста, він отримує новий спосіб існування, змінюється його онтологічний статус – отримавши безсмертя, міст ототожнюєть-

ся з богами. У більш пізніх версіях містерій духовна доля міста стає головним змістом ритуалу [127; 286, 290].

Таким чином, світовий процес, на погляд Бердяєва, є містерією свободи і любові – містерією Духа. Таке розуміння історії як релігійного феномену, за словами філософа, виходить з новозавітної антропології і космогонії, ортодоксальне судочинне розуміння християнської містерії є екзотеричним, «яке ще не піднялося до духовного пізнання» [50; 190], воно ще не пододало ветхозавітних елементів і спирається на рабське юдейське ставлення до Бога. З іншого боку, така версія історії протиставляється самим Бердяєвим науковому «оптимістичному вченню про прогрес». Філософ переконаний: «Має відбутися якесь внутрішнє зрушення, після якого всесвітня історія постане не в перспективі знищуючого потоку часу, ніби викинутого з глибини духу назовні, а у перспективі вічності, у перспективі історії небесної. Вона повернеться в глибину як момент відвічної містерії Духу» [59; 202].

Історія-доля

У праці «Смисл історії», з'ясовуючи мету і завдання релігійної філософії історії, Бердяєв виходить з постулату, що історичне пізнання є одним із шляхів до пізнання духовної дійсності, а філософія історії є наукою про дух, яка залучає до таємниць духовного життя. Саме філософія історії розглядає людину в конкретній всеосяжності її духовної сутності, у сукупності всіх світових сил, тобто у щонайбільшій повноті й конкретності. Доля людини є конкретним завданням філософії історії, вона досягається лише в цьому конкретному пізнанні, іншими науковими дисциплінами не розглядається, оскільки людська доля є сукупністю дії всіх світових сил [59; 20].

Наполягаючи на тому, що темою історії є доля людини, філософ разом з тим визнає: доля людини – це головне питання, яке лежать в основі історії та потребує наукового осмислення. Вочевидь, доля людини є колом подій, життєвих явищ, що становлять зміст історії, представлених в органічному зв'язку з проблемою, яка потребує осмислення, отже доля людини є предметом історіософського осмислення. Відтак доля є вихідним смисловим положенням бердяєвської філософії історії, до якого, умовно кажучи, може бути зведена історія; доля людини з'ясовується на основі усього змісту історії; саме

доля людини організовує всі елементи історії, надаючи їм змістового розвитку, додаючи їм певної ідейної спрямованості.

Таким чином, тему історії можна визначити, згорнувши всі події (явища) до єдиної і далі неподільної точки смислового відліку – долі людини, в якій визріває головний конфлікт історії, тому філософія історії «має справу з основною антиномією свободи і необхідності, свободи людини та її історичної долі» [33; 83]. Отже, саме доля людини є універсальною подієвотворчою причиною, рушійною силою, внаслідок якої з'являється динаміка історичних подій, розгортається коло конфліктних явищ історії.

Будуючи власну філософію історії, Бердяєв закладає в її підґрунтя твердження, яке має бути прийнятим без доведення, як вихідне: «Людська доля є не лише земною, але й небесною долею, не лише історичною, але й метафізичною, не лише людською, але й Божественною долею, не лише людською драмою, але й Божественною драмою» [59; 45]. Метафізика історії, якої прагне філософ, розглядає історію не як об'єкт і предмет пізнання зовнішнього світу, а, маючи справу із суб'єкт-об'єктним пізнанням, уходить у глибину історії, в її внутрішню сутність, її «внутрішню драму». У кінцевому висліді доля людини у своїй метафізичній глибині – це доля Абсолютної Людини – Христа. «Доля Христа є ніби людською долею, узятою в божественній глибині», – пише Бердяєв у «Основах релігійної філософії» [50; 187]. Оскільки Христос в інтерпретації Бердяєва, яка відбувається в рамках християнського вчення, про що ми говорили в другому розділі нашого дослідження, є явленням у плоті Словом, явленням в історії виконанням біблійного імперативу, реалізованою в емпіричному світі головною біблійною заповіддю свободи і вічного життя, то доля людини – це реалізація в історії цієї заповіді як переходу з царства необхідності у царство свободи, з царства кесаря у Царство Боже. Свобода є аксіальним змістом долі особистості й історичної долі. «Свобода визначає долю людини і світу. Свобода закладена в першооснові буття, – пише філософ, – глибина свободи досягається не в понятті, а в міфі. У першооснові світового життя лежить міф про свободу, про подвійну свободу з її діалектичною долею. У бутті є невичерпна глибина, у якій приховано всі потенції. Це і є відвічна свобода» [50; 180, 181]. Таким чином, зберігаючи ключову фігуру Христа й містеріальний зміст євхаристії й таємниці Преображення,

Бердяєв уводить у власну версію історії-долі поняття мнемонічної свободи, котре суперечить канонічному християнському розумінню статичної природи Божества.

Відтак Бердяєв спростовує чітку грань між історичним і метафізичним, розділову лінію між земною історією та історією небесною, яка, на його думку, є позірною абстракцією нашої свідомості: «Істинно, на світанку нашої історії, яка віддзеркалилася у Біблії й у міфології (міфологія, за вченням Шелінга, є первісною історією людства), – усе, що здійснюється, не є якимось моментом в історичному процесі у часі, подібно до нашого часу, на нашій землі; у далекій глибині історії стерто грані між небесним і земним. У біблійній міфології розповідається і про земну історичну долю людства, і про небесну долю, і про міфологічну історію людства; грані між небесним і земним виявляються стертими, як узагалі вони стерті в первісній історії людства» [59; 46]. Як бачимо, означений Бердяєвим постулат філософії історії спирається на Біблію, яка визнається філософом за незаперечний авторитет. Прийняття його як аксіоми робить бердяєвську філософію історії беззастережно філософією релігійною, а історію-долю у бердяєвській інтерпретації – релігійним феноменом.

Проте Бердяєвська версія і свободи, і долі не виключає й науково-го компонента. Спираючись на досягнення новітньої науки, зокрема «сучасної фізики з теорією квант і переривчастості», філософ екстраполює концепт індетермінізму на поняття долі: «Доля не є детермінізмом, у долю включено і мою долю» [72; 121]. Він стверджує: у житті велику роль відіграє випадок, котрий не інтегрується в жодний детермінований ряд, оскільки він значно більшою мірою пов'язаний зі свободою, ніж закони природи. «Випадок переживає «я» чи як свободу, чи як долю, фатум» [72; 121]. На погляд філософа, усякий факт, що впливає на життя, залишаючи свій відбиток, може сприйматися людиною як свобода, як фатум і як вияв вищого смислу, як знак з вищого світу, але ніколи не може сприйматися як детермінізм.

Здається парадоксом, що грецькому культурному світу, який створив трагедію, було чужим розуміння історії як трагедії. Варто, до речі, зауважити, що в давньогрецькій трагедії етичним центром був архаїчний образ долі. Для Бердяєва ж у цьому немає нічого суперечливого, оскільки він чітко усвідомлює принципову відмінність між міфологемою долі у греків і месіанською ідеєю долі «обраного

народу» в юдаїзмі, хоча й ніде не зіставляє ці поняття. Ми ж маємо порівняти їх, щоб з'ясувати зміст, який Бердяєв вкладає в поняття «історична драма людської долі» [59; 33].

В архаїчному суспільстві поняття-міфологема «доля» розумілось як іманентна всьому живому алогічна вітальна заданість. Ольга Фрейденберг зазначає: «Тотемістична свідомість уявляє собі долю у вигляді двійника, душі. Це доля тотема-звіра, який розділяється та роздається кожному; частини тотема-звіра є долями, частинами, учасниками життя – смерті. Кожна доля тотема є тотем-природа, що уявляється конкретно у вигляді вогню, води, землі» [273; 37]. О. Афанасьєв і О. Потєбня довели, що у фольклорі європейських народів доля виступає в ролі двійника людини, окремої живої істоти, вона душа, вона дерево, душа і людини, і рослини; її затопляють, кидають у воду, спалюють, вішають, цей образ покладено в основу травневої обрядовості всіх європейських народів [224. 14; 159-209]. Слід підкреслити, що образ долі в архаїчних культурах пов'язаний з циклічним сприйняттям часу. О. Фрейденберг стверджує, що образ долі-смерті, створений типовими особливостями тотемізму, згодом стабілізується в метафорах смерті й воскресіння рослинності – метафорах землеробського циклу [273; 37]. Аналізуючи архетип Кори як уособлення рослинного життя, К. Кереньї приходить до висновку, що ті, хто проходили ініціацію в Елевсині, переживали щось більше, ніж індивідуальну долю – вони переживали долю органічного життя в цілому як свою власну, таким чином, ідея циклічності, залучення до надіндивідуального буття давали учасникам найдавніших у Греції містерій відчуття захищеності перед жахом смерті [152; 156-177].

Вивчаючи генезис трагедії, О. Фрейденберг розбирає зв'язок міфологічного образу смерті з архаїчним образом долі як «мойри», буквально «куска». «Долю життя або долю смерті отримує кожний учасник есхатології під час розподілу мойр, кусків космічного звіра» [273; 311]. Дослідниця доводить: головна ідея грецьких трагедій полягає в тому, що смерть протагоніста, яку він отримує у вигляді «долі» при есхатологічному поділі мойр, завжди є смертю спокутною, смертю очисної жертви [273; 310-312]. Як бачимо, концепція долі як «мойри» не позбавлена етичного смислу, однак слід пам'ятати: доля-мойра є справедливістю сліпою, темною, безособистісною, вона не зацікавлена в жодному персональному бутті й поспішає знову розчинити його

в загальному, здійснюючи певну «покару». Як стверджує С. Аверинцев, для того, щоб голос долі могла підслухати людина, необхідно, аби вона тимчасово припинила бути особистістю. Для підтвердження думки про принциповий антиперсоналізм поняття долі у греків науковець зіставляє дельфійську Піфію, яка промовляла від імені долі, зі стародавніми пророками, які промовляли від імені Провидіння: «Якщо для «стояння» перед біблійним Богом потрібні твердість і відповідальність чоловіка, то для пасивного медіумічного промовляння долі придатна лише жінка. Якщо пророки залишаються у народній пам'яті зі своїм власним іменем, то жриці-піфії є принципово анонімними. Нарешті, якщо біблійні пророцтва завжди явно чи неявно передбачають світову перспективу, кінцеву мету буття людства, то віщування оракулів вичерпуються прагматичною ситуацією, з приводу якої вони були запитані» [5; 86]. У зв'язку з цим С. Аверинцев слушно підмічає, що ідея долі у греків виключає смисл і мету. Він наголошує на тому, що поняття долі виражало ідею детермінації як несвободи. Первісне суспільство передбачає тотожність свободи і несвободи, доля для людини цієї епохи тотожна іншим типам детермінації, не відрізняючись від природної казуальності та волі духів. Для грецької архаїки та ранньої класики буття людини ззовні та всередині органічно визначене її «долею» як місцем у полісному устрої, яке вона успадковує при народженні так само безпосередньо, як і свої природні задатки. Терміни «мойра», «айса», «геймармене» мають значення «приречення». Із кризою полісного ладу ідея долі зазнає суттєвої метаморфози, замість «Мойри» на перший план виходить «Тюхе», буквально «влучення» – доля як талан, випадковість. Людина еллінізму очікує отримати вже не те, що їй «належить» при есхатологічному поділі мойр за законами традиційного устрою, а те, що їй «випадає» за законами азартної гри, таким чином, доля стає відчуженою від людини, не пов'язаною з її формою існування, не органічною для неї [5; 85-87]. Як бачимо, концепція долі у греків є принципово неісторичною не тільки через глибинний внутрішній зв'язок міфологеми долі з циклічними уявленнями про космос, а й тому, що позаісторичність є характерною зовнішньою ознакою ідеї долі, оскільки історія передбачає момент вільної дії людини, а доля заперечує його. Важливим є і те, що грецька ідея долі виключає смисл і мету.

Давньогрецькому культу долі протистойть месіанська ідея юдаїзму, яка утверджує самобутню унікальну долю єврейського народу та принципово запроваджує мету і смисл у хід подій, що супроводжуватимуть його життєвий шлях. За юдейською легендою, гороскоп пратотця ізраїльтян Авраама сповіщав про те, що в нього не буде дітей, отже, саме народження Ісаака й поява «обраного народу» вже були проривом фатальної детермінації. Богообраність як винятковість долі є обопільновільним результатом вибору: Бог в акті свобідного вибору обирає цілий народ і дарує йому Заповіт, при цьому одержання Заповіту можливе тільки через здобуття свободи, через подолання рабства – зовнішнього і внутрішнього, через Вихід. Наслідуючи Творця, Мойсей створює свій народ силою своєї волі та духу. Як слушно зазначає Г. Синіло, життя Мойсея становить свого роду парадигму – парадигму подолання інерції власного існування, осмислення самого себе й свого призначення – Мойсеїв власний Вихід [240; 217, 218].

Бердяєв категоричний у цьому питанні, проголошуючи, що «не слід персоніфікувати історичну необхідність, не слід вбачати в ній фатум» [33; 85]. Філософ цілком свідомий, що саме уявлення долі як фатуму не дозволило античному світові розірвати циклічне сприйняття світу, вирватися з нескінченного коловороту смертей і народжувань, що це вдалося лише єврейській есхатологічній свідомості, яка сприйняла долю як місію богобраного народу, тим самим згенерувала ідею історії, тому і доля людини є основною темою історії, і «месіанізм є основною темою історії – істинний чи позірний, відкритий чи прихований» [48; 525]. Для Бердяєва «без свободи не існує історії, без свободи історія перетворюється на космічний коловорот» [33; 85]. Як бачимо з вищеозначеного, свобода в бердяєвській інтерпретації є обов'язковим компонентом у структурі людської долі. Тут, очевидно, даються взнаки слов'янофільські погляди філософа.

На думку українського слов'янофіла М. Костомарова, слов'янське розуміння долі включає свобідне волевиявлення людини: «Слов'янська релігія була вільною від фаталізму. Про це нас сповіщає ще Прокопій, говорячи, що слов'яни про долю зовсім не мають уявлення. Хоча нині серед нашого простого народу побутує думка про приречення, але вона, зрозуміло, запозичена з християнством у чужинців. У поляків навіть слово «Los», яке означає судьбу, запозичене з німецької. Малоросійське слово «доля» не означає судьбу, а стан, у якому

перебуває людина: в одній пісні козак жаліється на долю, а доля йому відповідає, що не доля винна, а воля. От докорінне слов'янське судження про свободу людини» [170; 234]. Вочевидь, Бердяєв успадковує слов'янське розуміння долі, яке, на нашу думку, саме українське, адже національний геній України Тарас Шевченко, творчість якого генетично пов'язана з українським фольклором, головну конфліктну лінію своєї поезії вибудовує на протистоянні долі і волі. Слов'янська ментальність вносить у міфопоетику Долі вирішальний для її змісту компонент людської активності – волю людини.

Проте ця свобода може мати два аспекти, вона може бути як руйнівною для долі людини, так і творчою. Це добре розуміє Бердяєв: «Свобода є не тільки свободою людини, але і фатумом людини» [33; 69]. Ця фатальна свобода є найбільш таємним явищем людської долі. На думку філософа, фатум, на якому будувалася грецька трагедія, укорінений у первісну меонічну свободу, в її трагічне ядро, трагедія ж християнського світу є трагедією свободи, а не фатуму. Такою є трагедія Достоєвського, який відкриває, що шлях свободи, котрий переходить у свавілля, має призвести до бунту і революції. Тобто розбухуються «ірраціональні сили, які були приховані й пригнічені, але періодично прориваються у війнах і революціях» [33; 86]. Саме Достоєвський довів, що революція є фатальною долею людини, яка відпала від божественних першооснов, зрозумівши свою свободу як свавілля, отже революція визначається не зовнішніми причинами, а внутрішніми. За словами Бердяєва, революція у Достоєвського «означає катастрофічну зміну в самому первинному ставленні людини до Бога, до світу і до людей» [40; 466]. Досліджуючи шлях людини до революції, Достоєвський викриває його фатальну внутрішню діалектику.

Інший, творчий, аспект свободи Бердяєв пов'язує з благодаттю. Свобода є і «можливістю фатальності», і «можливістю благодатності» [33; 69]. Просвітлююча благодать і є вищою свободою, оскільки Бог діє у свободі і через свободу, і поза свободою немає благодаті, тому свобода є не лише вибором шляху, вона є творчою силою, «свобода нерозривно пов'язана з творчістю» [33; 72]. Адже істинна онтологічна творчість, у розумінні Бердяєва, передбачає поєднання благодаті й свободи [45; 121].

Отже, можемо з'ясувати структуру поняття долі, як її розуміє Бердяєв, екстраполюючи на історичний процес. Структуру долі, по суті, формують рушійні сили історії. У праці «Смисл історії» (1923) філософ характеризує їх як екзистенційні начала – необхідність, свободу і благодать – відповідно до поставленого в назві завдання – з'ясувати метафізичний сенс історії: «В історії відбувається надзвичайно складна взаємодія трьох начал: начала необхідності, начала свободи і перетворюючого начала благодаті. Співвідношення цих трьох начал і визначає всю складність історичної долі людини» [59; 64]. У роботі «Доля людини у сучасному світі» (1934) ці рушії історії-долі розглядаються, як і належить, з огляду на заявлену в назві інтенціональність філософського розмислу, крізь призму особистісного начала: «Історія ж є трагічним зіткненням між особистісним, над-особистісним і до-особистісним» [65; 159]. В «Екзистенційній діалектиці Божественного і людського» (1947), узгоджуючи з задекларованою у назві проблемою, філософ конкретизує ці сили як «взаємодію Бога, людської свободи і необхідності», як дію «не лише Бога, не лише свободи людини, але і Фатуму» (1947) [32; 268, 280]. Таке уособлення рушійних сил історії як долі дозволяє з'ясувати конструктивні й неконструктивні чинники та шляхи їх подолання. У «Спробі есхатологічної метафізики» (1946) Бердяєв стверджує, що дія фатуму в історії витісняє дію Бога і людської свободи, максимально збільшуючи об'єктивацію [48; 541], однак Фатум здатна подолати християнська свідомість, яка знає безвинне трагічне страждання, – релігія Духу: темна, ірраціональна мнемонічна свобода постає перед людиною як фатум, свобода породжує страждання, Дух же є свободою просвітленою, поєднаною, через любов з Логосом, свободою, через яку торжествує смисл.

Історія-драма

Розглядаючи жанр трагедії у сучасній йому літературі, ще молодий Бердяєв виділяє три рушійні сили трагічного конфлікту, які приводять героя до катастрофи: зіткнення людини з фатумом і зіткнення людини з моральним законом [39; 49]. В одній з останніх робіт філософ переконує, що для справжньої трагедії є характерним поєднання фатуму і свободи. У «Лекціях з естетики», розбираючи драму як феномен мистецтва, Г. Гегель визначає рушійні сили драматичної дії: «...широко розгорнуто дію з її боротьбою і наслідками, духовні сили

виражають себе і суперечать одне одному, входить випадок, який заплутує справу, і людська активність співвідноситься із впливом усе визначаючого фатуму або із впливом провидіння, скеровуючого та пануючого у світі» [103; 429]. Співвіднесення тих самих сил ми побачили в бердяєвській концепції історії-долі. М. Бахтін визначає як головну ознаку, котра вирізняє драму з-поміж інших родів літератури, те, що драма «ставить долю героя до свого безсумнівного центру» [196; 38]. Очевидно, що в образному сприйнятті Бердяєвим історії поетика драми генетично пов'язана з міфопоетикою Долі.

Драма і доля у своєму синкретичному поєднанні розкривають той зміст, який філософ вбачає в історії, характеризуючи її як драму, долю, містерію, міф. У «Смислі історії» з'являється образне поняття історії як драми людської долі: «Людська доля є не лише земна, але і небесна доля, не тільки історична, але і метаісторична, не тільки людська, але і Божественна доля, не тільки людська драма, але і Божественна драма» [59; 45]. Наслідуючи Гете, Бердяєв намагається довести, що за метафоричністю театру приховано Істину – сенс історії, бердяєвська структура історії як драми-долі адекватно відтворює структуру трагедії «Фауст»: I акт є прологом у небесній історії – відпадінням людини від Бога; II акт є I актом земної історії, що відбувається в природному світі у формі міфологічного процесу; III акт є II актом земної історії – виникненням нашого світового еону (нової ери Христа). Як бачимо, три акти історичної драми є розгортанням біблейського сюжету. Але згідно з поетикою драми, що довела теорія літератури, зокрема, це стверджують Л. Левітан і Л. Цилевич, сюжет може бути представлений тільки через фабулу, тому вона роздвоюється, як і сюжет. Сцена представляє не весь художній світ драми, а лише його фабульний часопростір, сюжетний часопростір включає в себе і те, що відбувається (відбувалося) за сценою, і позасценічних персонажів [180; 440]. Про це роздвоєння йдеться Бердяєву, коли він стверджує, що «перший етап земної долі зароджується на небі» у якійсь «духовній дійсності, яка разом з тим є дійсністю історичною» [59; 46]. Через це роздвоєння, яке є основою поетики бердяєвської історії-драми, відбувся гносеологічний розкол: історичною дійсністю займається історична наука, археологія, духовною – метафізика історії. Про останню йдеться Бердяєву: «Метафізика історії має справу

з долею людини у внутрішній близькості й у внутрішній тотожності небесної і земної долі її» [59; 46].

Представляючи історію людства в афористичній формі, адекватній його мисленню, як драму, Бердяєв за допомогою мистецьких засобів пізнання дійсності намагається з'ясувати її смисл. Саме театр знімає метафоричність вислову «відкриття світу мистецтвом», як стверджує Г. Гачев, «Завіса – це ... пелена, утілена сліпота нашого повсякденного життя й свідомості. Коли завіса падає – спадає полог, що відділяє світ сутностей від світу явищ ... Падає завіса – зі світу спадає покров» [102; 219]. Отже, історія-драма є дійством, за завісою якого приховано істину-смисл. Вивчаючи міфопоетику сюжету про пошуки істини, С. Козлова стверджує, що цей сюжет передбачає приховування істини у різні способи, тому в значенні покрову істини можуть виступати завіса, полог, сліпота, пам'ять, свідомість, дзеркало, реальність і т. ін. [164; 34, 39]. Протягом усієї книги «Істина і одкровення» Бердяєв стверджуватиме, що істина «не є реальністю і не є відповідністю реальності», вона є смислом реальності, є «верховною якістю й цінністю реальності», яку людина має творчо опанувати в процесі історичного розвитку.

Бердяєв не випадково представляє історію контамінованою конструкцією трагедії «Фауст», оскільки її містеріальний сюжет зібрав і акумулював у собі енергетичний потенціал міфологеми пошуку істини. Йдеться не лише про типологічні збіги, а й про глибоке розуміння проблем кризової епохи Гете, мислителем, філософія якого формується в контексті наступної кризової епохи, адже творчість Гете для Бердяєва є апогеєм гуманізму, Гете «гармонійно поєднує божественне і людське» як вищу точку розвитку, від якої починається занепад гуманістичної культури [59; 164]. У центрі філософської трагедії «Фауст» стоїть проблема, аксіальна для бердяєвської історіософії, – Людина і Час. Як стверджує Г. Ішимбасва, Гете, який прожив Мафусаїлові віки, головне невирішене протиріччя, яке становить сутність трагічного, вбачав у скінченності людського життя і нескінченності часу. Таке розуміння трагічного, на думку дослідниці, цілком природне для людини, котра писала головний твір життя понад 60 років, які були ознаменовані великими історичними потрясіннями, і кожне з них свідчило: мить недостойна вічності [143; 175]. Можна говорити про певну полеміку Бердяєва з Гете, що про неї філософ відкрито

заявляє у «Передсмертних думках Фауста» (1922). Шлях Фауста у пошуках істини від незнання до трагічного знання уособлює апофеоз гуманізму: «Доля Фауста – доля європейської культури» [53; 365]. Герой Гете у пошуках гармонії життя, довшеної краси, ідеального суспільства стає творцем утопії, що для Бердяєва є логічним вислідом культури, яка керується «сліпим просвітительським розумом». У розумінні Бердяєва душа Фауста – це душа Західної Європи, сповнена нескінченних устремлінь, через які вступила у союз із Мефістофелем, злим духом землі; фаустівська душа поступово була виснажена мефістофельським началом; сили її вичерпалися; вона прийшла до висушування твані, до інженерного мистецтва, до матеріального облаштування землі й матеріального панування над світом¹². Як вважає Г. Ішимбаєва, Гете зсунув центр фаустівської історії в бік ідеологічних, моральних, педагогічних, політичних проблем, у процесі осмислення яких Фауст стає типовим просвітительським героєм [143; 175]. Висушування твані для Бердяєва є символом духовного шляху Фауста, який у висліді «переходить від релігійної культури до безрелігійної цивілізації», у якій вичерпуються творчі сили й нескінченні устремління Фауста [53; 366]. У такий спосіб, на думку Бердяєва, Гете висловив душу західноєвропейської культури та її долю. Згодом у «Смислі історії» філософ доведе, що апогеєм фаустівського шляху стане марксизм, який, керуючись сліпотою «просвітительського» розуму, заведе культуру в глухий кут матеріалізму. У марксизмі доведено до кінця претензії й самовпевненість просвітительського розуму: економічний матеріалізм зазіхає на те, щоб бути єдиною й доконечною ідеологією, єдиною свідомістю, яка розвінчує таємницю історичного прогресу, єдиним і остаточним світлом, однак викриває він не таємницю історичного прогресу, а відсутність цієї таємниці – жахливу пустоту, порожнечу людської історії, небуття людського духу, всього духовного життя людства: релігії, філософії, усієї людської творчості, наук, мистецтв і т. д. Марксизм ставить дилему: або

¹² У «Великому інквізиторі» (1907), а згодом у ряді наступних робіт, зокрема це – «Великий інквізитор. Боголюдина і людинобог» (1923), «Кінець ренесансу і кінець гуманізму» (1923), «Нове середньовіччя» (1924), «Царство Боже і царство кесаря» (1925), «Доля людини у сучасному світі» (1934), «Царство Духа і царство Кесаря» (1947), Бердяєв доведе, що шлях Фауста – це шлях у царство кесаря, не у Царство Боже.

«зануритись у прірву небуття», або «повернутися до внутрішньої таємниці людської долі» [59; 18]. У процесі вирішення цієї проблеми у Бердяєва з'являється образне поняття історії як драми людської долі, що є контамінованою конструкцією трагедії «Фауст».

У «Філософії свободи» Бердяєв засвідчує, що смисл історії полягає не в благоустрої і не в укріпленні цього світу на віки віків, не в досягненні досконалості, яка б зробила цей світ нескінченним у часі, отже не в хибному шляху Фауста; смисл історії полягає в приведенні цього світу до кінця, в загостренні світової трагедії: людина має зробити вибір між двома царствами: Царством Духа чи царством кесаря. За словами філософа, релігійна свідомість бачить в історії трагедію, яка має скінчитися катастрофою. Історія тому є трагедією, що не може скінчитися добре, адже вирішення трагедії завжди є трансцендентним, завжди є остаточним кінцем іманентного розвитку сил, переходом в інший вимір [68; 190].

На думку Бердяєва, саме в ракурсі релігійної свідомості історія постає як трагедія і лише під цим кутом зору вона набуває смислу. Бердяєв пише: «Релігійна свідомість вбачає в історії трагедію, яка має початок і має кінець. В історичній трагедії є ряд актів, в них розігрується завершальна катастрофа, катастрофа всевирішуюча» [68; 187]. Виходячи з цієї релігійної версії він будує свою філософію історії. В основі історії лежить зло – релігійно-метафізичний факт гріхопадіння, який відбувся в глибині містичної стихії світу як таємничий акт метафізичної свободи. Він спричинив розрив буття, суб'єкт-об'єкту дихотомію, «усі монади, з яких складається творіння, самі обрали свою долю у світі», підкореному необхідності й тлінню [68; 163]. Виходячи з цього Бердяєв формулює задачу історії – це творча перемога над злом і гріхом як джерелом страждання, а не перемога над стражданням і нещастям як результатом гріхопадіння. У такий спосіб Бердяєв наочно доводить утопічність усіх гуманістичних теорій, апофеозом яких є економічний матеріалізм Маркса, їх «сліпе» раціоналістичне намагання боротися з наслідками, а не з причиною явища.

Філософ наголошує, що в результаті гріхопадіння відбувся не лише онтологічний розрив, а відпадиння усіх істот світу від екзистенційного центру буття. Проте це сталося в пролозі, який, згідно з поетикою Арістотеля, є початковою частиною трагедії, у якій, міс-

титься зав'язка [161; 109]. Історія людства на землі, як її розуміє Бердяєв, є трагедією буття в кількох актах; вона має початок і кінець; має неповторні моменти внутрішнього розвитку, у ній кожне явище й дія мають єдину цінність. Отже, в сюжеті історичної трагедії, як того вимагають закони поетики, має бути момент повернення втраченого центру, і таким моментом є поява Христа – Боголюдини¹³. Бердяєв пише: «У центрі цієї трагедії стоїть божественна Людина – Христос, до Нього і від Нього іде історична дія трагедії. Христос – абсолютний центр космосу, і Він утілюється в людині, з'явився на землі. Тому людство набуло космічного значення, в ньому душа світу повернулася до Бога» [68; 156].

Драматичний характер історії дозволяє Бердяєву розкрити езотеричний зміст жертви Христа, оскільки, на думку філософа, у християнстві панує старозавітне, екзотеричне її розуміння. В поезиї драми як літературного роду особливо важливою є якість драматичного слова – його «красномовність», як на це звертають увагу Л. Левітан і Л. Цилевич, слово у драмі спонукає до дії, більше того, воно замінює дію: слово у драмі дорівнює вчинку, а іноді й події [180; 434]. Такий імперативний характер драматичного слова власне й допомагає філософу з'ясувати зміст жертви Христа як утіленого у плоті Слова, як утіленого біблійного імперативу, спрямованого на творче здобування Істини-Смислу. Бердяєв наполягає, що Христос не сам розіп'явся, його розп'яло зло цього світу, тому, наслідуючи Христа, людина не має себе розпинати, а повинна полюбити Смысл життя й свободною, творчою любов'ю відтинати усе йому вороже. «Христос – життя, торжество життя над смертю, втілення й воскресіння. І ми маємо перемогти смерть життям, втілюватись і втілювати Смысл, Логос у собі і у Всесвіті, маємо завоювати собі і всій землі воскресіння» – у цьому полягає сенс євхаристичної жертви [42; 33]. Бог вимагає від людини творчості, творчої свободної любові, а не жертви і страждань, тому, наближаючись до Бога, поєднуючись із Ним, людина відчуває радість відновленої онтологічної цілісності, віддаляючись від Бога, вона страждає від розриву і рабства.

¹³ За логікою кентаврничного міфу, Христос є реальним втіленням довершеного Бога і довершеної Людини, тим центром, до якого має прагнути розполовинена в емпіричному світі людина.

У межах історії не вирішувалася проблема індивідуальної долі людини, не вирішувався трагічний конфлікт між індивідуальною долею і долею світовою, долею людства. Тому Бердяєв вважає, що світ має вступити в таку високу дійсність, у такий цілісний час, у межах яких вирішиться цей трагічний конфлікт. Проте якщо історія є драмою людської долі, то цей від початку притаманний історії конфлікт стає вирішуваним: «Історія перш за все є долею і має бути осмислена як доля, як трагічна доля. Трагічна доля, як і усяка трагедія, повинна мати останній, усе вирішуючий акт. У трагедії неминучий катарсис» [59; 202]. Поняття «катарсис» як «трагічне очищення» заклад у підгрунтя пояснення трагедії ще Арістотель, визначаючи його як співчуття і страх, які сприяють очищенню почувань [11; 47]. Поняття «катарсис» як естетичний і психічний феномен докладно розробляє у «Психології мистецтва» Лев Виготський. Він стверджує, що такі різновиди художніх творів як байка, новела, трагедія обов'язково містять афективне протиріччя, викликаючи амбівалентні ряди почуттів, і призводять до короткого замикання й знищення, і це є справжнім ефектом художнього твору. По суті, йдеться про розряд нервової енергії, який становить зміст усякого почуття, у катарсисі цей процес відбувається у протилежних напрямках. Кожний з названих творів містить у собі особливий момент, який Виготський називає катастрофою, ударним місцем, що характеризується гостротою й несподіваністю з точки зору сюжетного ритму, де доводиться до апогею зростаюче у розгортанні твору протиріччя почуттів. Таким чином, катарсис, в інтерпретації Виготського, є естетичною реакцією, яка містить у собі афект, що розгортається у двох протилежних напрямках і в завершальній точці, мов у короткому замиканні, знаходить своє знищення. На думку психолога, трагедія тому може здійснювати неймовірні ефекти з нашими почуттями, що вона примушує їх постійно перетворюватися у протилежні. У трагедії катарсична катастрофа є тією фінальною точкою, до якої спрямовано дію, проте від глядача приховано, що це і є та точка, дійти якої ми весь час прагнули [83; 196, 251, 262, 290-292]. В інтерпретації Бердяєва катарсис є есхатологічним вирішенням історії, тією точкою, у якій зіткнуться трагічні протиріччя історії – свобода і необхідність. У цьому зіткненні буде знищено онтологічну дихотомію світу, через катастрофічний інсайд і очищення відбудеться онтологічна мутація, стрибок у Царство Боже.

У цій точці (катарсису-катастрофи) відкриється есхатологічна перспектива історії, відтак через апокаліпсичний «страх і співчуття» людина має визначитися поміж Христом і антихристом, Боголюдиною і богозвіром. Бердяєв стверджує, що в есхатологічному одкровенні відбудеться трагічне зіткнення між Істиною і світом, у якому чиста, невикривлена Істина спалить світ, його «ціль – досягнення цілісності, подолання розірваності, хибної автономії думок, мрій, пристрастей, емоцій, бажань» [32; 356]. Вочевидь, в есхатологічній катастрофі, як її розуміє Бердяєв, актуалізуються два катарсичні аспекти – компенсаційний і очисний, що збігається з теорією катарсису. Л. Столович доводить: коли говорять про компенсаційне значення мистецтва, то йдеться про те, що воно духовно компенсує те, чого нема, катарсис є очищенням того, що є, звільненням від обмежуючих духовний світ станів, укупі компенсація і катарсис становлять діалектичну єдність протилежностей [251; 259].

Всесвітня історія, за словами Бердяєва, нагадує не тільки трагедію, але і комедію. Комедія завжди однаково закінчується – вона є фатальною невдачею історії, вона включає усі спроби створення нового життя – в історичному християнстві, гуманізмі, соціальних революціях і т. ін., які закінчуються об'єктивацією – «у нових формах витворюється старе; стара нерівність, владолюбство, розколи» [32; 356]. Комедія у висліді створює царство Кесаря замість омріяного Царства Божого. Згідно з естетикою Гегеля зміст драматичної дії визначається двома чинниками, які, по суті, є головними принципами трагедії і комедії як різновидів драми: з одного боку, «усе велике й розумне за своєю субстанцією, основа дійсної мирської божественності як істинний, у собі й для себе вічний зміст індивідуального характеру і його цілей» (принцип трагедії); з іншого боку, «суб'єктивність як така в її нескутому самовизначенні й свободі» (принцип комедії). Отже, згідно з Г. Гегелем, у трагедії в індивідах, діях, конфліктах утверджуються субстанціональні форми як зв'язок з божественним вічним змістом, в комедії ж утверджуються форми суб'єктивного свавілля, людської дурості, фальшивості [103; 574]. У світлі естетики Гегеля доля Фауста, як її визначає Бердяєв, являє собою хибний шлях історії-комедії. Таким чином, Фауст уособлює начало внутрішнього розпаду усіх істот і частин світу, яке продовжує атомізувати світ, по-

єднуючи його механічно, шляхом насильства, примусової необхідності, рабства, втрати зв'язку з Богом.

Протилежний шлях історії-трагедії уособлює доля Едіпа. Для Бердяєва доля Едіпа – це одне з трьох, поряд з Йовом і Христом, «свідощв невинного страждання, невинного страждальця». Намагаючись показати, як християнство перетворює шлях страждання на шлях спасіння, філософ за приклад в античному світі бере Едіпа, в юдейському – Йова. Він стверджує: «Едіп не винен, він жертва фатуму» [32; 293]. С. Аверинцев зазначає, що доля Едіпа складається з двох моментів – несвідомо здійсненого злочину і свідомо прийнятого покарання [4; 91]. Відтак доля Едіпа у трагедії Софокла, по суті, відтворює трагедію людського гріхопадіння. Міф про Едіпа, з погляду Бердяєва, віддзеркалює боротьбу древніх космічних начал у людині: чоловічого принципу – антропологічного й особистісного і жіночого – космічного й колективного. Комплекс Едіпа, якому фрейдизм надає універсального значення, Бердяєв тлумачить у містико-символічному світлі космічної боротьби статей. При денному світлі Едіп – невинний страждалець, проте у підсвідомості він повстав проти батька, проти чоловічого начала. Цей міф містить у собі глибоку реальність про боротьбу сонячного чоловічого начала і жіночого начала землі. Бердяєв вважає, що людині важко дасться перемога сонця над землею, духу над матерією, чоловічого над жіночим, особистості над колективом, Логоса-Духа над стихією душі космосу. Едіп повстав проти панування логоса над материнським лоном і прагне повернутися до материнського лона і возз'єднатися з ним – це протест проти відриву від землі, першоджерела життя. Трагедія Едіпа розігрується у часи, коли чоловіча моральна свідомість перемогла й панувала в суспільстві. Повстання проти батька відіграватиме в історії велику роль, воно прийматиме форму боротьби проти влади, розуму норми, закону. Такий хід думок Бердяєва. Аверинцев доводить, що у контексті протиставлення позірності й сутності, обдурений очевидністю, прозрівши незриму, Едіп виколує очі, які його зрадили. Його зір стає внутрішнім зором, для якого є очевидним, що мудрість-сила, мудрість-влада – це вина й сліпота, морок найчорнішого невідання, і тепер, прозрівши у темряві фізичної сліпоти, він шукає мудрість-самопізнання [4; 102]. Образ духовно сліпого при фізичному зорі Едіпа й духовно бачачого при втраченому фізичному зорі є образом діалек-

тичного пошуку істини. І якщо душею Фауста заволодів «злий дух землі», то Едіп спромігся звільнитися від материнської стихії землі, свідомо прийнявши покарання. Отже, трагічна доля Едіпа, на відміну від трагічної долі Фауста, уособлює історичний шлях людства від позірної гостроості, «сліпоти «просвітительського» розуму» до духовного прозріння, шляху звільнення від рабської залежності, від необхідності. Отже, доля Едіпа і доля Фауста уособлюють два шляхи історичної долі людства – трагічний і комічний.

У статті «Утопія в белетристиці» (1906) Леся Українка зазначить: «Нема боротьби, цієї конечної умови життя, нема трагедії, що дає глибіню і зміст життю» [261; 185]. Отже, визначаючи історію як трагедію, Микола Бердяєв актуалізує в історичному процесі трагічну боротьбу як його внутрішній стрижень – боротьбу свободи й необхідності, представлену, по суті, трьома силами: свободою-фатумом (меонічна свобода), свободою-благодаттю (Бог) і волею людини, яка свobodно обирає між обома свободами, визначаючи своїм вибором власну долю й долю світу. У цій трагічній боротьбі й проявляється як сенс окремого людського життя, так і Смісл історії – ця трагічна колізія є діалектикою пошуків істини шляхами історії. Драматична стихія в розумінні Бердяєва є внутрішнім простором людини, на теренах якого вирішується трагічна боротьба духовної і душевної людини. Мислитель стверджує: «Я завжди був надто сприйнятливим до трагічного в житті. Це пов'язано із вразливістю до страждання. Я людина драматичної стихії. Я більш духовна, ніж душевна людина» [58; 290-291]. Ця боротьба розуміється християнством як боротьба з гріхом. Філософ же її розуміє як «досягнення цілісності, подолання розірваності, хибної автономії думок, мрій, пристрастей, емоцій, бажань», коли Дух, як інтегруюче енергетичне начало, відновлює втрачену цілісність «розірваних частин душі» [32; 356].

Філософське розуміння християнства у Бердяєва, як зазначає О. Казарян, складалося в руслі «нової релігійної свідомості», релігійно-філософського руху тієї частини російської інтелігенції, яка опинилася поза церквою, шукаючи власних шляхів до Бога [144; 641]. Окреслюючи основні риси «нової релігійної свідомості», Бердяєв не лише намагається переосмислити основні богословські й релігійні поняття християнства, він прагне закласти засади нового синкретич-

ного релігійного вчення, не виходячи з простору християнства, залишаючись у його лоні. Відповідно до цієї мети буде свій дискурс.

Досліджуючи особливості формування нових релігійних учень, Т. Томаєва висловлює думку про те, що в процесі історичного розвитку релігійних феноменів різні релігійні течії використовують однакові сюжети у власній інтерпретації, це впливає на формування релігійного дискурсу. Такі сюжети, на відміну від концептуальних елементів релігійного вчення, легко висловлюються в образній формі й трансформуються у драму, живопис, музику й засобами мистецтва вкрай ефективно впливають на адептів. Ці сюжети є потужним джерелом образів, прихованих ціннісних установок та емоційних конотацій, без розуміння яких неможливо досягнути основ релігійного феномену. Попри новизну, в цих сюжетах зберігається консервативний шар уявлень, отже, незважаючи на те, що нові інтерпретації можуть радикально відрізнятись від старих, ключові фігури й поняття, задіяні в корпусі релігійного вчення, залишаються тими ж при тому, що можуть радикально розходитися з ортодоксальною традицією [258; 49-51]. Тонка інтуїція Бердяєва віднаходить найкоротший та найпродуктивніший шлях у створенні образу історії як релігійного феномену нової релігійної свідомості, переконливий патерн, який спокушає своєю простотою та яскравістю в поясненні конкретного різноманіття історичного буття. Консистенція текстів історія-міф, історія-драма, історія-містерія, історія-доля, тобто логічна послідовність елементів, взаємопогодженість складових частин та їхня стійкість, які вибудовуються в уяві під час рецепції, витворюється Бердяєвим з урахуванням як найархаїчніших релігійних уявлень, так і ключових фігур і понять християнської доктрини, які в його інтерпретації постають як новий релігійний феномен у рамках християнської традиції. Сугестія цього феномену дорівнює впливу цілісного мистецького образу. Такі образні моделі історії в інтерпретації Бердяєва надають сакральності історичному процесу, сповнюють історію вищим сенсом, який переносить людину, її життя, її драматичну долю у рятівний трансцендентний простір, що радикально змінює екзистенційну ситуацію й онтологічний статус людини, відкриває есхатологічну перспективу.

Отже, можемо стверджувати, що бердяєвська релігійно-філософська концепція есхатологічної катастрофи генетично пов'язана з поняттям трагізму, суть якого філософ розуміє як емпіричну безвихідь,

що постає з онтологічної дихотомії, яка є наслідком катастрофи гріхопадіння – відриву від джерела буття всіх істот світу, роздроблення буття на складові та їх підкорення законам необхідності. Трагізм буття творчо сублімується у жанрі трагедії, де мислитель виділяє катастрофу як обов'язковий елемент, генетично пов'язаний зі «страстями божества» діонісових містерій. Катастрофа – початок рефлексії після розпаду первісної міфічної єдності світу, відтак концепт катастрофи у давньогрецькій трагедії тотожний поняттю «інсайд» у психології як раптове осягнення сутності проблеми і плідний вихід з кризи. Для Бердяєва катастрофічний інсайд – це інструмент продуктивного творчого мислення, механізм розкриття свідомістю трансцендентного виміру, вихід за межі емпіричного досвіду. У міфопоетиці текстів мислителя творчий спосіб пізнання має характер ініціації – унаслідок інсайду-катастрофи відбувається онтологічна мутація, прорив на інший рівень буття. Досвід ритуалів переходу в міфології й релігії передається спільною символічно-образною мовою міфу, укоріненою в архетипічних пластах колективного несвідомого, і принципово відрізняється від умоглядного понятійного апарату науки. Міфопоетика Бердяєва – явище складне та неоднозначне, яке включає надзвичайно широке інтелектуально-культурне поле. Фундаментальним є те, що концептуалізація усього інтегрованого в неї усвідомленого й неусвідомленого філософом культурно-історичного досвіду реалізується в рамках християнського світогляду.

У пізнанні Істини Бердяєв виділяє поетапні ступені, перехід з нижчого рівня на вищий відбувається через кризу, розрив, катастрофу, при цьому містичний досвід осягання й сходження завжди інтегрується у конкретне культурно-історичне середовище, відтак людина відкриває те, що духовно й культурно готова відкрити. З іншого боку, пізнання істини залежить від ступенів свідомості, за якими стоїть трансцендентна людина. Так постає питання не лише про розширення чи звуження окремої індивідуальної свідомості, а й про певну закономірність, механізм зміни структури людської свідомості як такої. Ця зміна є не лише індивідуальним процесом, який відбувався з окремими особистостями протягом усього історичного розвитку людства, – це водночас глобальний процес поступально-висхідного, однак не еволюційного, а катастрофічно-очисного характеру. Отже, історичний процес – шлях творчого пізнання істини. Йдеться не про гносеологічні зміни, а й про

зміну онтологічних основ буття, тому кінець історії відбудеться через катастрофічний, раптовий, перехід в інший вимір свідомості, відтак в інший вимір буття. Історія є обопільним, боголюдським процесом, актуалізованим у катастрофічних інсайдах, що інтерпретуються як релігійні акти містичного досвіду осягнення істини, передані філософом у символах сходження і світла. Міфологічні мотиви сходження й осяяння як синдром виходу з будь-якого обумовленого стану, перехід на духовний рівень існування, вищого знання й абсолютної свободи у бердяєвській міфопоетиці містичного світла без ускладнень інтегрується з християнськими джерелами. З іншого боку, вони сягають корінням у більш глибокі архаїчні шари міфології, спільні для всіх релігійних учень, по суті, йдеться про архетипічний шар символізму, який виявляє цілий вимір релігійного життя.

Історичний процес у розумінні Бердяєва – це не еволюція чи прогрес, а зміна ступенів свідомості, яка відбувається через катастрофічні інсайди, отже катастрофізм виступає спільною ознакою в типології історичного процесу. Цей чинник дозволяє привести до спільного знаменника, уніфікувати гнучкі й надто розмиті бердяєвські класифікації історії, представити історію різними типами кластерів. Особливий кластер історії з'являється на ґрунті міфопоетики: історія – міф, історія – містерія, історія – доля, історія – драма. Бердяєв звертається до міфологізованих форм узагальнення, створивши міфопоетичні образи історії, ядро яких містить катастрофу, адже кожна з цих міфопоетичних структур укладається в архетипічну матрицю ініціації. Репрезентуючи історію у міфопоетичних формах, філософ у такий спосіб сакралізує її зміст, із профанного лінійного часу вводить у рятівний трансцендентний вимір вічності, де вона набуває смислу. Архетипічний потенціал і великий шар художньої культури, реалізований у міфопоетичних формах, з його образністю, інтегральністю, цілісним сприйманням світу дає можливість уявити історичний процес як творчий процес зміни смислів, як креативний процес творення нової духовної реальності, яка включає все силове поле людської культури.

РОЗДІЛ 4.

**ІНТЕРПРЕТАЦІЯ М. О. БЕРДЯЄВИМ
ХРИСТИЯНСЬКО-ЮДЕЙСЬКОЇ
ЕСХАТОЛОГІЧНОЇ ПЕРСПЕКТИВИ ІСТОРІЇ**

Між епохою модернізму, до якої належить Бердяєв як мислитель, і сучасною епохою постмодернізму пролягає межа на онтологічному рівні у ставленні до ідеології. Якщо модерн визначала наскрізна ідеологізація, то постмодерн є відчуттям універсальної порожнечі після втрати ідеологічних ілюзій. Зауважимо, що ця порожнеча була підготовлена зусиллями модерністської екзистенційної філософії, зокрема нарисом з феноменологічної онтології «Буття і ніщо» Ж.-П. Сартра [235]. Якщо модерністи вважали, що якимись філософськими концепціями на кшталт комуністичної, фашистської, фрейдівської, «філософії життя», неокантіанства тощо можна досягнути та поліпшити світ і силкувалися перебудувати, перевести його з «нерозумного» у «розумний» стан, доводячи світ до апокаліптичної катастрофи, то постмодерністи, завдяки гіркому історичному досвіді, зробили висновок, що світ чинить опір людському впливові, на всяку дію відповідає протидією, порядок речей «мстить» нашим спробам його переробити, прирікаючи будь-які перетворюючі прожекти на поразку. Бердяєв, вочевидь, не тільки випадає з модерного дискурсу через критику означених теорій і профетичні попередження про неминучу катастрофу – він філософськи обґрунтовує як неспроможність цих теорій, так і їхню небезпечність, проте не це є головним. Бердяєв не пропонує перероблювати світ під прокрустове ложе чергової утопії, він намагається з'ясувати онтологічний корінь конфлікту, в якому вже преформується катастрофа, відтак знайти позитивний вихід із кризи. Усе нове є добре забутим старим – християнською ідеєю Бога як всеохопної перетворюючої любові. Мислитель вважає, що, як органічне ціле, світ не піддається жодному «препаруванню», його не можна змінити, організовуючи механічно, можна лише змінити своє ставлення до світу, тобто світ піддається духовному творчому впливу. Тільки від духовної творчої активності людини залежить онтологічна зміна статусу як світу, так і самої людини. Сартровому «ніщо» Бер-

дяєв протиставляє «позитивну повноту буття, онтологічну довершеність» Царства Божого, яка досягається лише спільними зусиллями Бога й людини, отже боголюдським перетворенням світу.

Револуційність Бердяєва спрямована не на світ, бо не світ винен у критичному стані речей: винна людина через гріхопадіння, тож слід змінювати людину, її ставлення до світу, спосіб його сприйняття. Бердяєвська революційність полягає в тому, що філософ прагне змінити цей спосіб і вірить у те, що людина, відтак і людство в цілому, здатні змінитися через усвідомлення суті своїх стосунків з Богом, перейти на новий, якісно інший, рівень діалогу з Божеством, скоротивши дистанцію між творінням і Творцем, яка постала через гріхопадіння. Щоб врятувати вражене гріхом творіння і надати сенс історії, людина має подолати кризу недосконалої сучасної свідомості, детермінованої механічною картезіансько-кантівською картиною всесвіту, і піднятися на вищий щабель свідомості, виявом якого в реальному емпіричному світі стане есхатологічна віра та профетична релігія боголюдства – Нова релігійна свідомість. У «Досвіді есхатологічної метафізики» (1947) мислитель визначає шляхи її практичної актуалізації в житті: «Слід не стільки ставити собі цілі й реалізувати їх у предметному світі, практикуючи злі засоби, скільки виявляти, виражати, випромінювати свою творчу енергію, у пізнанні, у любові, у спілкуванні, у свободі, у красі, визначаючи себе есхатологічно» [48; 564].

На зламі XIX – XX ст. виникає розкол між двома провідними тенденціями культури: модерною і реалістичною. У середині століття стане очевидним, що розкол цей не репрезентує чергову зміну культурно-історичної епохи, а є глибокою духовною кризою культури, що має скінчитися катастрофою глобального характеру. Філософський світогляд Бердяєва формується якраз у кризовий момент цього розколу як загострення конфлікту ірраціоналістичних і раціоналістичних інтенцій колективної свідомості. У модерній течії, до якої належить творчий доробок Бердяєва, відбувається тотальна міфологізація усіх сфер життя. Відродження міфогенної свідомості в бердяєвського покоління пов'язане зі свідомою орієнтацією на культуру, прагненням увібрати здобутки людської історії, філософії, релігії, герметичних учень, мистецтва, культурної спадщини Заходу і Сходу, античності й середньовіччя, нового та новітнього часів. Як представник філософ-

сько-релігійної модерної традиції Срібного віку, Бердяєв пройшов складний шлях від раціональних форм європейської гуманістичної мислі до духовного досвіду християнства. Процес засвоєння християнського досвіду як релігійного не був легким і однозначним для філософа. Вочевидь, він від початку накладався на певні архетипи й міфологеми, що реалізувалися в системі культурно-релігійних символів і дедалі активніше проявлялися у свідомості мислителя. Одним з таких проявів став архетип катастрофи, закладений у підґрунті бердяєвського есхатологічного вчення.

Слід зазначити, що, досліджуючи катастрофічну свідомість як феномен західної культури, О. Кузнецов характеризує есхатологію як один із проявів катастрофічної свідомості, як інваріант архетипу катастрофи [174]. Розглядаючи есхатологію як релігійний і культурно-історичний феномен, Б. Мазницький визначає Одкровення св. Івана Богослова як універсальний образ катастрофи, оскільки Апокаліпсис був не тільки приголомшуючої сили релігійним текстом, але й найяскравішим документом драматичного стану людської духовності періоду кризи античного світу. Духовна криза античності, на думку дослідника, стала чинником формування нового типу есхатології, представлені всім корпусом творів Нового Заповіту й особливо Апокаліпсисом Івана, які створюють універсальний образ катастрофи [189; 176]. На цей корпус апокаліптики значною мірою спирається Микола Бердяєв, вибудовуючи власну есхатологічну систему, в якій аксіальною для мислителя постає проблема смислу історії як вирішення ключового для його філософії релігійно-антропологічного питання. Апокаліпсис Івана не тільки виявляє парадокс часу, вирішення якого є фундаментальним завданням історіософії Бердяєва, він є головним біблійним текстом, який через катастрофу має проявити питомий смисл, адже в Апокаліпсисі реалізується діалектична єдність форми і змісту біблійного тексту як універсального тексту буття: «В Апокаліпсисі дається пророче вирішення того антропологічного питання, котре було поставлене в книзі Буття» [68; 195]. У статті «Схід і Захід» (1930) філософ зауважує: щоб розкрити конечний смисл долі історії, слід звернутися до початку, як Апокаліпсис, одкровення кінця, повертається до початку, до книги Буття [24; 103]. Для Бердяєва Апокаліпсис є універсальним образом катастрофи, у якій через катарсичний інсайд має з'явитися новий смисл, новий тип рефлексії:

цей аспект розкрито у третьому розділі нашого дослідження. Розглядаючи проблему смислу в есхатологізмі російської культури Срібного віку, зокрема у філософії С. Франка і М. Бердяєва, В. Лімонченко виявляє таку закономірність: якість осмислення, як і крайня межа смислового надміру, пов'язана з есхатологічними тенденціями. Для Бердяєва, за її словами, смисл певною мірою є похідною творчості людини [183; 140, 142]. Цю думку підтверджує Є. Писларь у статті «Проблема смислу життя в контексті філософії Срібного віку», зауважуючи, що смисл для Бердяєва не є заданим, смисл твориться, і твориться саме людиною [216; 256].

Розробляючи засади свого есхатологічного вчення, намагаючись задати основні його координати, Бердяєв стверджує, що під есхатологією має на увазі не есхатологічну частину богословської системи, а есхатологічне розуміння християнства, яке слід протиставити історичному розумінню. Християнське одкровення філософ розглядає як есхатологічне одкровення про кінець цього світу, про Царство Боже. Одну з головних проблем він вбачає у тому, що «перехід із плану історичного в план апокаліптичний становить невирішувану для розуму антиномію» [67; 265]. Ця антиномія містить у самій людині: людина є кінцевою, обмеженою істотою, що містить у собі нескінченність і вимагає нескінченності як кінця, є тимчасовою істотою, яка містить у собі вічність і вимагає вічності. Існує вічна духовна основа життя, визначена релігійним об'єктом, тобто Богом, але не існує вічного природного й соціального ладу, він змінюється й твориться. Творення новизни, зміна є основною ознакою життя. Життя є творчістю. Людина, як релігійний суб'єкт, укорінена у вічність, у духовний світ і водночас вона увесь час твориться, збагачується, будує себе, реалізує повноту життя, тому релігійний суб'єкт – людина – є живим парадоксом, суперечливим поєднанням вічності і часу. Релігійний суб'єкт проходить через очисні кризи й революції. Він не лише очищується й звільнюється, але й творить [26; 33, 42-43]. Визнання змінюваності релігійного суб'єкта не тільки не є запереченням вічного в людині, але якраз є зверненням від змінюваних форм суспільства до внутрішньої, вічної людини, розкриття якої і виявляється найбільшим завданням, що його вбачає у релігійній філософії Бердяєв. Помилковою філософ вважає перспективу нескінченного розвитку в майбутньому, як, наприклад, у вченні про прогрес Кондорсе, але прогрес, на його

думку, може впирається не в дурну нескінченність, а у кінець, відтак поглиблене розуміння розвитку впирається в есхатологію. Опрацьовуючи власну філософію історії, Бердяєв установлює, що у підґрунті своєму «філософія історії є невідворотно есхатологією» [55; 24]. Таким чином, у системі поглядів на історію, яку розробляє мислитель, докладно вивчаючи й встановлюючи закономірності розвитку та описуючи особливості історичного процесу, головною постає проблема есхатологічної перспективи історії. У 1936 році, коли вже було сформульовано основні історіософські ідеї, Бердяєв пише: «Філософія історії є не стільки вченням про смисл історії через прогрес, скільки вченням про смисл історії через кінець» [55; 24].

4.1. Есхатологічна перспектива історії як часопросторова категорія релігійно-філософської системи Бердяєва: концепція часу і концепція Царства Божого

Есхатологічна перспектива історії у бердяєвському вченні виступає хронотопом, пов'язаним з просторово-часовими категоріями, котрі відображають закономірності розвитку світу й людини в їх нерозривному взаємозв'язку, який, по суті, є засадничим поняттям у бердяєвській релігійно-філософській концепції історії. Щоб з'ясувати оригінальність бердяєвської містично-реалістичної інтерпретації есхатологічної перспективи історії, маємо розглянути взаємозв'язок просторово-часових характеристик у межах цього хронотопу.

Аналізуючи проблему універсальності основних властивостей часу і простору, Р. Зобов і А. Мостепаненко провадять думку про те, що характер процесу людського пізнання імовірно перебуває в прямій залежності від просторово-часових відношень, у рамках яких цей процес відбувається. Вчені стверджують, що від явища до сутності ведуть різні шляхи, і кожний з них визначається способом пізнання, тобто у висліді залежить від специфіки просторово-часових відношень [140; 14].

Бердяєв не приймає погляд історицизму на історію лише як об'єктивацію, філософу йдеться про містичний досвід історії, яка зачинається у вічності й має повернутися у вічність. Як творець філософії християнського персоналізму, Бердяєв утверджує цінність людської особистості, яка не може бути тільки засобом історично-

го процесу та його частиною; виходячи з цієї аксіології він уводить поняття трагічного конфлікту між людиною й історією. Історія є великою невдачею, тому що цей конфлікт у її межах не вирішується, відтак людина створює утопії, в яких намагається подолати конфлікт між свободою і необхідністю, між творчістю і об'єктивациєю. Проте конфлікт людина – історія є невирішуваним, оскільки людина залишається всередині історії, тоді як історія має бути увібрана всередину людини й усвідомлена як її власна доля. Ця антиномія вирішується лише в есхатологічній перспективі.

Слід зазначити, що есхатологія є однією з основних точок зосередження християнства як цілісної та продуманої системи поглядів на світ і людину. Християнство не мислиться поза контекстом історії, як більшість інших релігій, адже телеологія кінця історії пов'язана з християнським месіанізмом. Християнство через входження Бога в історію надає їй трансцендентного смислу, розглядає історію як сакральний процес, в якому проявляється есхатологічна перспектива: творіння – гріхопадіння – спокутування – суд. У християнському вченні телеологія кінця, в якій розкривається смисл історії, представлена есхатологічною трансформацією взаємозв'язку часових і просторових характеристик: «виповнення часу» (Гал. 4:4) і «неба нового та нової землі, що правда на них пробуває» (2 Петр. 3:13).

Християнство є есхатологічним за своєю суттю, оскільки воно було благою звісткою про настання Царства Божого, але, як вважає Бердяєв, історичне здійснення християнства стало його великою невдачею. Проблема християнства, як її бачить мислитель, полягає у тому, що есхатологічне розуміння християнства було підмінене історичним, «християнська есхатологія була пристосована до категорій цього світу, до часу цього світу і до історії» [58; 580]. У статті «Війна і есхатологія» (1940) філософ пише: «Апокаліпсис у тлумаченні, яке часто визнавалося ортодоксальним, був притягнутий до умов цього світу, тому набув матеріалістичного забарвлення. Таке тлумачення породжене в поневоленій цим світом свідомості, де панує детермінізм і рокованість» [23; 6]. Апокаліптичні пророцтва об'єктивуються, тому радикально викривляється їх істинний зміст. Людська обмеженість проявляється не лише у тлумаченні Святого Писання, вона виявляється в мові самих Євангелій. Екзистенційні реальності християнської есхатології – кінець історії, Страшний Суд, Пекло, Рай,

Царство Боже – перекладаються мовою емпірики, мисляться у категоріях не трансцендентного, а іманентного світу. За Бердяєвим, це проблема онтологічного розколу, поглибленого сучасною епістемологічною кризою у формі суб'єкт-об'єктної дихотомії, насамперед, проблема структури свідомості, оскільки «структурі свідомості, яка відповідає космічному й історичному часу і творить цей час, кінець світу не може розкритися» [23; 13]. Тому філософ створює, як він її називає, «есхатологічну гносеологію», у якій есхатологія «означає символічну об'єктивацію трагедії свідомості», а кінець історії є кінцем об'єктивації, переходом «в суб'єктивність царства свободи» [58; 570]. Тому історичному християнству, яке послуговується ортодоксальним есхатологічним вченням, ураженим натуралізмом, мислитель протиставляє християнство есхатологічне, побудоване на «есхатологічній гносеології», у світлі якої він бачить історію в есхатологічній перспективі як вихід у новий еон.

В есхатологічній перспективі має змінитися внутрішня визначеність головних координат емпіричного світу, часу і простору, у вимірах яких людина пізнає реальність; має відбутися розв'язання невіршуваних у межах об'єктивованого світу фундаментальних онтологічних антиномій: необхідність/свобода, феноменальне/нуменальне, іманентне/трансцендентне, суб'єкт/об'єкт – буде знищено межу, яка розділяє іманентний і трансцендентний світи. Таким чином, есхатологічна перспектива історії в інтерпретації Бердяєва виступає саме як хронотоп (часопростір), оскільки з нею пов'язана зміна істотних властивостей просторово-часових характеристик світу за двома параметрами: 1) часовим – те, що має статися у прийдешньому (кінець історії, Страшний Суд); 2) просторовим – те, що видно, простір, який можна охопити оком, вид удалину (Царство Боже, царство антихриста, Рай, Пекло).

Уже в збірці 1900-1906 рр. «Sub specie aeternitatis», яка віддзеркалила «складний шлях від іманентного ідеалізму, критичного марксизму й естетичного модернізму до християнства нової свідомості» [98; 247], Бердяєв на рівні назви заявляє про значимість просторово-часових характеристик у пізнанні дійсності та їх співвіднесеність із трансцендентним виміром. За назву книги філософ бере вислів з «Етики» Спінози (частина V, теорема 29): «з точки зору вічності». У схолії до цієї теореми Спіноза пояснює: «Ми уявляємо речі як дій-

сні (актуальні) у два способи: або уявляємо їх існуючими у певному часі та місці, або уявляємо їх такими, що містяться в Бозі й впливають з Божественної природи. Речі, які ми уявляємо істинними або реальними у цей другий спосіб, ми виявляємо у формі вічності, і їх ідеї охоплюють вічну й нескінченну сутність Бога...» [234; 587]. Згідно з цією приміткою Спінози, як її розуміє Бердяєв, людина позиціонує себе у світі: «...трансцендентне у певному сенсі є іманентним, і зв'язок цей у глибині людських переживань, у якій, як у центрі, переплітаються вузли двох світів: істинного метафізичного і позірного емпіричного. «Я» себе усвідомлюю й істотою часопросторовою, відносною, «сином землі» і разом з тим істотою безумовною, позачасовим і позапросторовим духом, «сином неба» [36; 334].

У бердяєвській інтерпретації трансформація істотних властивостей просторово-часових характеристик впливає з християнської концепції людини як істоти духовної, яка належить двом світам, її життя актуалізується на межі світу іманентного і трансцендентного, адже у створеному світі людина має особливий онтологічний статус. У статті «Духовний стан сучасного світу» (1931) Бердяєв підкреслює, що людина є «точкою перетину двох світів, вічного і тимчасового» [30; 667].

Особистість позиціонує себе у світі не лише стосовно часу, а й стосовно вічності. Людина, перетворена на знаряддя безособового актуального процесу в часі, перестає бути образом Божим: це вже не людина. «Час у людині, а не людина у часі», – стверджує філософ [58; 555]. Тому час у певному розумінні є обманом і злом. Час у переконанні Бердяєва є великою метафізичною таємницею й суцільним парадоксом. Цей парадокс міститься у самій людині, оскільки вона, як істота духовна, є перетином двох часових площин – вічності і часу. У розумінні філософа проблема часу є основною проблемою людського існування, більше того – проблемою людської долі, тобто пов'язана зі смыслом життя. Бердяєв розробляє вчення про час, в якому виділяє цілий комплекс понять, котрі ми маємо прояснити, оскільки проблему Апокаліпсису мислитель розглядає насамперед як проблему часу. Диференціюючи поняття «час», філософ виділяє такі якісно відмінні, але взаємодіючі поміж собою категорії, як час, вічність, мить. З ними пов'язаний кластерний розподіл на час космічний, історичний,

екзистенційний; з ними пов'язаний розподіл часу на теперішнє, минуле, майбутнє.

У своїй концепції часу Бердяєв відкидає наївно-реалістичне розуміння часу як форми людського існування, якою визначаються зміни. Принциповим у цій концепції є положення про те, що час – це продукт змін, які відбуваються в реальностях, істотах, сутностях, а не навпаки. Не речі перебувають у часі, а час є лише станом речей. Звідси основоположний для бердяєвського есхатологічного вчення висновок – час можна змінити, час піддається змінюванню, він є принципово змінюваним. Як продукт змін, час виявляє амбівалентну сутність: з одного боку, час є продуктом творення нового, чого ще не було, нової реальності; з іншого – це продукт розриву, втрати цілісності. Дихотомія часу постає з того, що зміни часу є результатом дії двох сил: свободи і необхідності. На цій підставі проявляється бінарний смисл часу: як результат свободи час є зростанням смислу буття, творчістю і надією, як результат необхідності він є об'єктивацією, піклуванням і страхом. Відтак час є змінюванням у двох різних напрямках – зростанням життя і зростанням смерті. Звідси постають два можливі шляхи змінювання часу: активний і пасивний – преображення часу і його хвороба.

Це обумовлене тим, що час є випадінням із вічності, і разом з тим час перебуває всередині вічності. Через цю його властивість час підкорений двом принципово різним способам змін: пізнанню й еволюції. Пізнання як свободний акт духу є новизною в бутті, є рухом, зміною, творчістю, є подією в бутті та зміною у ньому, його просвітленням, відтак перемогою над часом, виліковуванням його хвороби. Еволюція – вторинний процес, що проходить в об'єктивованому світі, – ця зміна завжди детермінована причинністю природних процесів. Вона відбувається у часі й перебуває під владою часу, первинні ж акти духу породжують час, вони не обумовлені часом, а самі обумовлюють час. Час із детермінованими еволюційними змінами, що протікають у ньому, є лише проекцією, об'єктивацією творчих змін, які виникають усередині існування. У своєму внутрішньому існуванні світ не еволюціонує, а твориться.

Означений бінарний характер часу Бердяєв мотивує його генезою, зануреною в біблійний міф. Час з'явився в результаті гріхопадіння – метафізичного, відвічного відриву від Цілого, Центру – Абсолютного

Джерела повного й вічного буття всіх істот світу, розкладу буття на складові частини, його атомізації, роз'єднання, примусового підкорення частин буття необхідності, «законам» природи. З іншого боку, час з'явився в результаті прояву в людині меонічної свободи, коли людина свобідно відмовилась від миті райської гармонії та цілісності. Відтак у світі борються два начала: 1) звільняюче, яке шляхом любові намагається поєднати частини розірваного творіння у вічне буття; 2) атомізує, побудоване на внутрішньому розпаді та зовнішньому насильницькому поєднанні хаотичних частин світу. Отже, детермінація і свобода від початку генетично успадковані часом, вони визначають природу часу, характер змін у ньому. Час з'являється внаслідок гріхопадіння – після розпаду, вічність перетворюється на об'єктивований час, в якому минуле, теперішнє й майбутнє розірвані. Оскільки в акті гріхопадіння діяла свобода, адже «людина через свобідний вибір зажадала випробувати свою долю до кінця» [45; 48], з'являється історія як специфічна форма об'єктивованого часу.

Таким чином неоднозначність акту гріхопадіння визначає двоїстий характер об'єктивованого часу та спричиняє появу двох його форм: 1) час, детермінований необхідністю, – космічний; 2) час, зумовлений свободою, – історичний. Бердяєву йдеться про дві різні категорії часу, наділені різними властивостями стосовно об'єктивної дійсності: «Час космічний вимірюється математично відповідно до руху навколо сонця, з ним пов'язані календарі та години, він символізується кругообігом. Час історичний нібито вставлений у час космічний і може вчислюватися математично десятиліттями, століттями, тисячоліттями, проте в ньому кожна подія неповторна і він символізується лінією, спрямованою вперед, до прийдешнього, до новизни» [48; 529]. Для бердяєвської історіософії засадничим стає парадокс, закладений у підґрунті взаємозв'язку цих форм часу: не історія, яка є переважно рухом у часі, виявляється частиною космічного життя, а природа є частиною історії. Адже в есхатологічному вченні Бердяєва від активності особистості залежить преображення світу, оскільки доля світу і доля особистості є нерозривно зв'язаними, це стає можливим завдяки тому, що космос є частиною історії, а не навпаки. Саме в історії вирішується доля й розкривається смисл світового життя: «Смисл може розкритися не в коловороті космічного життя, а в русі у часі, у здійсненні месіанської надії» [48; 466]. В основоположній для

есхатологічного вчення праці «Істина і одкровення» Бердяєв пише: «Без свободи не існує історії, без свободи історія перетворюється на космічний круговорот. Час історичний, на відміну від часу космічного, передбачає свободу. Але діюча в часі свобода вкорінена в часі екзистенційному. За історією світу прихована сила мета-фізична і мета-історична. І в цьому найбільша складність історії. В історії я маю діяти як свобідний дух і як історична істота. Я змушений діяти у протиріччі зі світом і з собою» [33; 85]. Отже, історія, час, вічність, як специфічні часові категорії, у вченні Бердяєва стратифікуються через відповідний часовий вимір: космічний, історичний, екзистенційний. Історія відбувається у своєму історичному часі, але вона не може в ньому ні залишитися, ні закінчитися. Історія має два виходи: 1) у космічний час суцільної детермінації, у якій людина є часткою природного процесу; 2) у час екзистенційний, вихід у духовний план.

Екзистенційний час свідчить про те, що час – у людині, а не людина у часі, і що час залежить від змін у людині. В екзистенційному часі розігрується містерія духу. Унаслідок подій, які відбуваються в часі екзистенційному, в історії є розвиток, за подіями історичного часу приховано події екзистенційного часу. Тому історія у часі є шляхом людини до вічності. Проте ні творіння світу, ні його кінець не можна мислити у часі, адже об'єктивований час не має ні початку, ні кінця – він нескінченна середина. «Початок і кінець – в екзистенційному часі», який забезпечує прорив у вічність [48; 530]. Згідно з бердяєвською концепцією часу, є дві нескінченності: 1) нескінченність як кількість і сума; 2) нескінченність як якість. Вічність як якісна нескінченність є вирішенням парадоксу часу й вилікуванням хвороби часу. Інтенсивність переживань змінює характер часу. Це означає, що вічність вторгається в час, змінюючи його хід. Усе, що не вічне, не від вічності і не для вічності, не має ціни і має зникнути, майбутнє несе йому смерть, кінець у часі, адже час поза вічністю і є відпадінням від вічності. І разом із тим час є моментом вічності, і тому тільки час і має смисл. Отже, парадокс часу не можна мислити в категоріях часу.

У праці «Спроба есхатологічної метафізики» Бердяєв подає дефініцію екзистенційного часу: «Час екзистенційний не вираховується математично, його рух залежить від напруженості переживань, від страждання і радості, у ньому проходить творче піднесення і бувають екстази, він більш за все символізується точкою, яка свідчить

про рух углиб» [48; 529]. У роботі «Про рабство і свободу людини» філософ зазначає, що екзистенційний час менш за все може бути символізований просторово. Він не є вічністю, але він є проривом у вічність, адже «уводить в екзистенційно якісну нескінченність» [49; 157]. Екзистенційний час пов'язаний з повноцінною миттю, яка відкриває вихід у вічність. У такий спосіб ставиться принципова для бердяєвської есхатології проблема якості миті, визначена зв'язком з об'єктивованими і необ'єктивованими формами часу.

Світ твориться у вічності, це творення світу не є детермінацією. Внутрішня доля людини і доля світу творяться у вічності, але вона викинута у світ і тому підкорена законам часу. Лише мить здатна узгодити дихотомії часу: час/вічність, час історичний/час космічний, минуле/майбутнє, пам'ять/забуття. Мить має два абсолютно різні смисли у прояві своєї внутрішньої визначеності. Відтак Бердяєв виділяє два якісно різні типи миті: 1) мить, яка є математично малою частиною часу, вставленою між минулим і майбутнім, вона виступає за собою для наступної миті й містить у собі розірваність, нестерпність часу, вічне розділення на минуле й майбутнє; 2) мить, яка неподільно входить у вічність і є повноцінною миттю споглядання, занурення, зосередження, творчого екстазу, у її середині перебуває священне. Отже, є мить, яка виявляє дискретність часу, і мить, яка виявляє цілісність вічності. Таке розуміння миті не є новим у релігійній філософії. Коротке визначення, що відбиває істотні риси миті першого типу, дає у «Сповіді» св. Августина: «Чим є протяжність часу, як не послідовним рядом зникаючих і замінюючих одна одну митей?» [1; 198]. Визначення поняття миті другого типу знаходить Володимир Лосський в античній філософії: мить «є не час, а грань, і тим самим прорив у вічність» [187; 489]. Але йдеться саме про дефініцію, Бердяєв же на підставі цих загальних визначень миті створює власну концепцію есхатологічного часу. У цій бердяєвській системі мить другого типу є ознакою катарсичного інсайду, пов'язаною з бердяєвським концептом катастрофи. Мить першого типу є ознакою, виявом недуги часу. У технічну епоху відбувається шалене прискорення часу, кожна мить нескінченно ділиться і, втрачаючи повноту, остаточно знецінюється. Захоплене шаленим потоком роздроблених до нескінченності митей, людське «Я» не має часу усвідомити себе творцем майбутнього, детерміноване прискоренням часу, воно розкладається і роздрібнюється.

ся, як і мить. Але конституюючою ознакою цілісності «Я» є не лише творча активність особистості, а й споглядання, занурення у вічність через повноцінну мить, тобто мить другого типу.

Досліджуючи європейські образи простору і часу, Г. Гачев звертає увагу на те, що в європейських мовах час представлено у дискретних, рублених формах, а вічність – як неперервність, протяглість. Дослідник стверджує, що в європейській картині світу час уявляється частиною, відрубною від Цілого, від Центру, отже час є функцією віддільності. І хоча час, як відрив від Центру і Цілого, є мукою, позбавленням повноти буття, – але і повернення в Ціле, позбавлення часткового буття відчувається як перехід у небуття – звідси жак. Відчуття часу в людині загострюється з посиленням відокремленості, розпаду Цілого. Удосконалення європейської цивілізації пов'язане з витонченням часу, тому годинник є її символом, дробленням часу на щонайменші відрізки [101; 204, 215].

У роботі «Криза мистецтва» Бердяєв виявляє тенденцію прискорення й роздроблення у різних видах мистецтва. Він вважає, що сучасна крайня технізація і механізація життя є проявом хвороби часу, і цю хворобу, яка охопила світ, визнають усі наукові, фізико-математичні теорії часу. Аналізуючи сучасну соціокультурну кризу, філософ доводить, що вона позначена небувалим в історії людства прискоренням і розпадом часу. Саме про прискорення часу говорять апокаліптичні пророцтва, тому, на погляд мислителя, прискорений час, у якому розвивається небувалий катастрофічний рух, є часом апокаліптичним [35; 22]. У такому часі загострюється боротьба між силами добра і зла. Оскільки зло є руйнацією цілісності особистості, то прискорення часу вимагає від особистості небувалого напруження зусиль творчої активності в поєднанні з повноцінною миттю – культивування екзистенційного часу.

Християнство надзвичайно інтенсифікувало час, звузивши його до однієї точки, з якої результати усякого акту розповсюджуються на всю вічність. Інтенсифікація часу означає можливість виходу всередині миті часу у вічність, до подій, які мають вічний, а не лише тимчасовий смисл. Отже, кінець історії пов'язаний з якісно повноцінною миттю, з екзистенційним часом, з проривами часу у вічність і вічності у час, з інтенсифікацією часу, хронологічне ж розуміння кінця є його об'єктивацією в історичному часі. Таким чином, есхатологіч-

на перспектива історії є не лише перспективою невизначеного кінця світу, вона є перспективою кожної миті життя, тому в кожному миті слід закінчувати старий світ і починати новий. Історія у релігійному сенсі є рухом до Царства Божого, цей релігійний сенс реалізується лише тому, що в історію проривається метаісторія. Історія, на думку Бердяєва, у певному сенсі є невдачею Царства Божого. Царство Боже приходить непомітно, поза шумом і блиском історії.

У бердяєвській концепції часу важливим є поняття змінювання. Час є тому, що є змінювання. В інтерпретації Бердяєва змінюваним виявляється не лише майбутнє, а й минуле. Детермінованість минулого є його об'єктивацією, викиданням назовні того, що здійснюється всередині. Майбутнє ж можна пережити або як свободу, або як долю. Доля не може бути детермінізмом, оскільки вона включає свободу людини. Підтвердження своїй концепції філософ знаходить у фізичній теорії квант, яка приходить до ідеї індетермінізму. Диякон Сергій Соколов, розглядаючи проблему апокаліптичного часу есхатології, стверджує, що в біблійній і християнській традиції пророцтва віддзеркалюють реальність, занурення в яку розмиває кордони між часом і вічністю, у межах часу порушуються причинно-наслідкові зв'язки, лінійність часу, можливими стають перестановки модусів минулого і майбутнього, стрибкоподібне згортання часових площин, часові розриви у вигляді миттєвого переходу із буття в небуття. Така концепція часу, як доводить у своєму дослідженні С. Соколов, відповідає квантовій теорії поля у сучасній фізиці [246; EP].

Найрадикальнішою зміною в історії людства, на думку Бердяєва, має стати есхатологічне преображення світу, нове небо та нова земля.

Есхатологічні переживання людини спрямовано на майбутнє: на кінець світу і Царство Боже. Але у структурі свідомості, яка відповідає космічному й історичному часу, майбутнє постає в категоріях об'єктивованого світу. Майбутнє постає як проекція у часі, яку філософ називає «овременением», і як проекція у просторі – «опространствование» [72; 112]. «Овременение» й «опространствование» існування є його об'єктивацією. Проте сам час є проекцією пережитої миті, яка часу не належить. Об'єктивованій світ – це світ часовий і просторовий. Переведення есхатологічних понять кінця світу і Царства Божого у просторово-часові категорії є профанацією есхатологічного часопростору. Кінець світу бачиться в часі замість того, щоб

бачити кінець часу. Але це два принципово різні погляди: у часі кінець бачиться як руйнація, а у вічності – як преображення. Об'єктивована перспектива кінця породжує жахливі апокаліптичні картини руйнації світу й торжества зла, радикально викривляючи зміст християнських пророцтв.

Лише екзистенційні акти є есхатологічними, у них розкривається вічність. Творча активність духу й свобода виводять з-під влади цього світу, підкореного необхідності й нескінченному часу, їх посередництвом кінець світу вступає в екзистенційний час, в метаісторію. В історії є метаісторія, яка не є продуктом еволюції. Усі сповнені значенням події в житті Христа протікали в екзистенційному часі, в історичному часі вони лише просвічуються. Метаісторичне ніколи не вміщується в історичне, історія викривляє метаісторію, пристосовуючи її до себе. Нескінченність знизу (дурна нескінченність часу) й зверху (якісна нескінченність вічності) впливають на людину, встановлюючи свідомість із трагічним відчуттям, відкривають есхатологічну перспективу, кінець буття як об'єктивації. Остаточна перемога метаісторії над історією, екзистенційного часу над історичним означала б кінець історії. Парадокс часу полягає в тому, що кінець історії мислиться у часі, тоді як кінець історії є кінцем часу, тобто кінцем часу історичного, при цьому він є подією часу екзистенційного. Кінець історії, що здійснюється в екзистенційному часі, здійснюється і «по той бік», і «по сей бік» [49; 159].

Таким чином, кінець історії є звільненням з-під влади кінцевого й розкриттям перспективи якісної нескінченності, тобто вічності. З цього випливає, що есхатологічна перспектива історії поза категоріями часу. Отже, проблематичність есхатологічної свідомості Бердяєв вбачає в тому, що есхатологічна перспектива мислиться в категоріях об'єктивованого часу, звідси постає проблема об'єктивації Царства Божого, пекла і раю. Бердяєвська концепція кінця історії включає в себе й концепт катастрофи. Кінець історії як проекція у зовнішню сферу є екзистенційним досвідом зіткнення ноуменального з феноменальним. Це не є досвід розвитку – це потрясіння, катастрофа в особистісному й історичному існуванні.

Бердяєв вважає час важливішим за простір, час в існуванні людини більш первинний за простір, і простір в її існуванні передбачає час. Спочатку час, а потім вже простір є породженням подій, актів у

глибині буття. Тому есхатологічна перспектива історії пов'язана не з просторово-часовими категоріями об'єктивованого світу, а з часопростором вічності. Науковий концепт про те, що час є четвертим виміром простору, на погляд мислителя, має значення лише для емпіричного світу. Для метафізики він не актуальний, оскільки «первісний акт не передбачає ні часу, ні простору, він породжує час і простір» [72; 106]. Отже, кінець світу передбачає скасування як часу, так і простору в їхньому емпіричному розумінні. Відштовхуючись від означеної концепції, у «Філософії нерівності» Бердяєв висуває тезу про те, що Царство Боже є четвертим виміром історії. Аналізуючи історичні спроби реалізації християнством теократії як Царства Божого на землі, філософ доходить висновку, що воно не відбудеться у межах трьох вимірів історії – воно за своєю онтологічною суттю є новим світом, новим життям: Царство Божественної Істини є вічністю, а не майбутнім, яке протиставляє себе минулому [67; 262-266]. Теократичні утопії, які намагалося реалізувати в історії християнство, – це ілюзії матеріалізованого Царства Божого в непреображеній природі, у трьох вимірах об'єктивованого часу.

Диякон Михайло Желтов зазначає, що підґрунтям усякої християнської есхатології були і будуть, передусім, есхатологічні висловлювання Господа Ісуса Христа, які містяться в Євангеліях (Малий Апокаліпсис) і книзі Одкровення (Апокаліпсис св. Івана). Ці новозавітні тексти тісно пов'язані з широким колом апокаліптичної літератури, проте саме вони є вершиною тих прозрінь, які містяться в інших творах апокаліптичного змісту [133; 388]. Створюючи власну релігійно-філософську концепцію Царства Божого як одного з ключових понять есхатології, Бердяєв насамперед спирається на новозавітний есхатологічний тезаурус. Відповідь Христа фарисеям на питання, коли прийде Царство Боже: «Царство Боже не прийде помітно, і не скажуть: «Ось тут», або: «Там». Бо Божеє Царство всередині вас!» (Лк. 17:20-21) і відповідь Христа Понтію Пілату на суді: «Мое Царство не із світу цього» (Ів. 18:36) Бердяєв робить основоположним твердженням своєї філософської концепції Царства Божого. Він вважає, що Царство Боже прийде непомітно, тому що воно є езотеричним, а не екзотеричним. Царство Боже приходить непомітно, незримо входить у світ і опановує його, йде з глибини й звернене у глибину, воно належить сокровенній глибині буття, а не поверхні, Царство Боже

непримітне, адже воно не від світу цього. У своїй глибині людина співпричетна Царству Божому через Христа, точку прориву Бога у світ. З цим проривом не можна зіставити всі інші творчі прориви, до яких прикладається категорія множинності й повторюваності, пов'язана з об'єктивованим історичним часом. Явлення Христа не було явленням Царства Божого на землі, у матеріальному світі, воно було жаданням його – лише місцем, куди пристрасно бажають потрапити. Христос навчав, що Царство Боже не від світу цього, і цей світ не може увібрати Царство Боже, він має преобразитися, стати іншим світом, вийти із себе.

Бердяєв вважає, що в Євангелії все пов'язане з особистістю Христа, тому зрозуміти зміст новозавітних текстів можна лише у зв'язку з Христом. Євангелія є благою вістю про настання Царства Божого, отже все, до чого закликає Христос, – Царство Боже. Євангельські завіти нездійснені й непосильні як правила саме через те, що у підґрунті Євангелія закладено не закон, а особистість Христа. Таким чином, євангельське одкровення про Царство Боже непримітно, сокровенно, внутрішньо внесло зміну в усі форми земного життя, змінило саму структуру людської душі, викликало нові емоції. Царство Боже приходить непомітно, тому що Євангеліє навчає переродженню тканини душі, її зціленню, тобто Новий Закон як вчення Христа про Царство Боже непомітно змінює структуру свідомості людини, готує ґрунт для катастрофічного стрибка у вічність.

Основоположним для бердяєвської концепції Царства Божого є також принцип імперативного характеру, проголошений Христом у Нагорній проповіді: «Шукайте ж найперш Царства Божого й Правди Його, – а все це вам додасться» (Мт. 6:33). У статті «Спасіння і творчість» (1926) він актуалізує це положення у такий спосіб: «Християнське одкровення насамперед є благою вістю про настання Царства Божого, шукати якого нам заповідано перш за все. Шукання Царства Божого не є шуканням особистісного спасіння. Царство Боже є преображенням світу, всезагальним воскресінням, новим небом і новою землею» [61; 646]. Як бачимо, філософ спирається на ще одне біблійне поняття – «нового неба та нової землі», що міститься у Книзі пророка Ісаї (Іс. 65:17; 66:22), Другому соборному посланні св. апостола Петра (2 Петр. 3:13) і Об'явленні св. Івана Богослова (Об. 21:1).

Блаженний Феофілакт Болгарський, спираючись на вчення Отців Церкви, дає визначення поняттю «нове небо та нова земля»: «Господь улаштує нове небо та нову землю, але нові не за сутністю й речовиною, оскільки якщо хтось буде новий дім, то це не означає вже, що він буде його не з речовини, яка існувала раніше. Ні, Бог колись створив речовину й сформував її в різні види й сполуки, але те, що було необхідним для тутешнього лише життя, а для того нетлінного непотрібне й зайве, то він відмінить, а що корисне, тому надасть нового образу з красою нетлінною і нев'янучою й дозволить наповнити інший і нетлінний світ» [265; 628]. Слід зазначити, що Феофілакт, «Благовісник» якого Православна церква вважає істинно отецьким і православним, котрий правдиво передає істинний зміст євангельських висловлювань, у своїх тлумаченнях Нового Заповіту, по суті, дає адаптований варіант тлумачень давніх Отців Церкви [266; 16, 19].

Німецький філософ і богослов А. Цігенаус вважає розкриття змісту поняття «нове небо і нова земля» одним зі складних питань теології. У богословських трактатах його оминають у переконанні, що богослов'я не може нічого сказати про нове створення. Професор виділяє у цій темі два проблемні питання: 1) як виникає нове створіння: внаслідок повного знищення чи преображення старого? 2) чи залишиться щось із плодів людських зусиль після нового створіння? [282; 295, 302].

Бердяєв дає відповідь на обидва питання, що стали каменем спотикання для теології. В ідеї нового неба та нової землі він виділяє дві основоположні для його концепції Царства Божого ознаки – повноту буття і преображення землі та світу. У «Філософії свободи» він пише: «У новому небі та новій землі – уся повнота буття, і вся міць божественного творіння; у старому небі та старій землі дійсним є лише все творче, що увійде в Царство Боже, решта – омана, брехня, обман» [68; 205-206]. Як бачимо, корисними і потрібними для нового світу філософ вважає лише творчі здобутки людини. Проте результати земної творчої діяльності людини, які увійдуть у Царство Боже, мислитель оцінює, визначаючи за критерій нетлінності, поєднання у творчому акті свободи, любові й краси. Справжня онтологічна творчість, у розумінні Бердяєва, передбачає поєднання благодаті й свободи. Без свободи немає справжньої творчості, адже творчість як просвітлення і преображення буття є творенням нового усупереч консервативним

законам необхідності. Любов є просвітленням і преображенням буття, вона в істинному творчому процесі виступає обов'язковим компонентом – сполучним началом. Краса виступає абсолютним критерієм творчості як просвітлення і преображення буття. У статті «Правда й брехня комунізму» (1931) філософ стверджує: «Потворність є завжди знаком онтологічного ушкодження, адже істинне просвітлене і преображене, облагороджене буття є красою» [52; 31]. Випромінюючи свою творчу енергію у пізнанні, спілкуванні, свободі, любові, красі, визначаючи себе есхатологічно, людина стає повноцінним учасником містерії Духа, містерії свободи і любові. Отже, свобода, любов і краса виступають засобами преображення буття вже на землі. Поєднані у творчому акті через дію Духа і благодаті в людині, вони готують непримітний прихід Царства Божого.

Церковний історик А. Гарнак вказує на поєднання полярних уявлень про Царство Боже як зовнішню прийдешню подію і як подію внутрішню, яка вже сталася чи стає дійсністю. Безконфліктне сприймання контрастних вимірів Царства – внутрішнього/зовнішнього і несумісних часових площин він пояснює історичною традицією й формою культури епохи їх виникнення [100; 39, 41].

У Бердяєва інша версія. Він свідомий того, що абсолютне одкровення про Царство не вкладається в жодні соціальні та історичні форми, завжди відносні й часові, оскільки має реалізуватися у вимірі вічності, де просторово-часові категорії скасовуються. Царство абсолютно духовне і не може бути явлене в матеріальному світі, воно передбачає перемогу над цим світом і перехід в інший вимір буття. Царство народиться не з елементів світу, постане у мирському розумінні з нічого, з джерел, що лежать поза суспільною еволюцією: не з фізичної, а з духовної плоти. Але це не означає, що Царство не буде на землі. Земля є метафізичним утворенням і належить двом світам. Філософ заявляє: Новий Єрусалим з'явиться катастрофічно, з творчості духу боголюдського, а не зі світу, його буде явлено на землі у плоті, не фізичній, а преображеній. Бердяєв вважає, що проблема полягає в тому, що людина живе у двох планах: під законом і під благодаттю, в порядку природному і в порядку духовному, суспільство живе під владою закону і, детерміноване ним, будує свої царства й цивілізації. Для життя, побудованого на законі, євангельське одкровення про Царство Боже є катастрофою, апокаліпсисом і Страшним судом,

адже в Євангелії розлитий дух свободи, який жахає світ і вважається руйнівним.

В інтерпретації Бердяєва свобода, любов і краса є основоположними прикметами Царства Божого. Уже на початку своєї філософської діяльності він наполягає на тому, що Царство Боже є царством любові, зв'язком світових частин, який ґрунтується на містично свободному тяжінні, а не насиллі та примусі [42; 247]. У роботі «Я і світ об'єктів» філософ переконує, що любов означає прорив за об'єктивований світ і проникнення у внутрішнє існування, тому в істинній любові приходить Царство Боже [72; 152]. У «Досвіді есхатологічної метафізики» Бердяєв зазначає, що Царство Боже можна мислити лише апофатично, як суцільне безвладдя, де основоположним принципом є панування свободи [48; 538]. На його думку, релігійний сенс світового процесу якраз і полягає в тому, що свобода перемагає необхідність, благодать перемагає закон, світ надприродний перемагає природний, і перемога ця здійсниться не механічно, зовнішньо, а внутрішньо, органічно, тому Царство Боже є царством свободи, адже в ньому увесь примусовий порядок преобразиться в порядок свободно-благодатний. Це буде подоланням і скасуванням необхідності, усякого закону, пов'язаного з гріхом, усякої влади. Краса – характеристика вищої якості стану буття, вищого досягнення існування. Усяка краса сього світу, краса людини, природи, твору мистецтва є частковим преображенням світу, творчим проривом до іншого світу, тому світову гармонію можна мислити лише есхатологічно, як настання Царства Божого. Вочевидь, засадничим принципом Царства Божого є інтерференція любові, свободи й краси, які, перебуваючи в нерозривному животворящому зв'язку, виявляють в органічній своїй єдності повноту буття Царства Божого, у світі ж об'єктивації вони розрізнені й об'єднуються у ціле лише у творчому акті, який проривається через екзистенційний час у вічність.

У «Філософії нерівності» Бердяєв послідовно доводить, що Царство Боже є суцільним і остаточним преображенням світу, переходом в інший вимір буття [67; 264-268]. У новий світ увійдуть усі елементи нашого світу, але в преображенні, ніщо не знищиться, але все про-світлиться. Для філософа є принциповим те, що Царство Боже – не лише інший світ, а й преображене цим світом, воно означає не лише спокутування гріха й повернення до первісної чистоти раю, але й

творення нового світу. У бердяєвській версії домінантою виступає не тільки преображення індивідуальної людини, але й преображення соціальне та космічне, тому Царство Боже «це – кінець цього світу, світу неправди і потворності й початок нового світу правди й краси» [57; 200]. Як і в ортодоксальній, тобто – православної версії, Бердяєв наполягає на тому, що нове небо та нова земля творитимуться з елементів світу цього, а «непотрібне й зайве» матиме кінець. Парадоксальність бердяєвського судження полягає у тому, що означену версію філософ пропонує мислити апофатично, тому здається, що він ніби суперечить сам собі, проте хід його думки є цілком послідовним саме з апофатичного погляду на Царство Боже.

Філософ свідомий того, що абсолютне одкровення про Царство Боже не вкладається в жодні соціальні та історичні форми, завжди відносні й часові, адже воно має реалізуватися у вимірі вічності, де просторово-часові категорії скасовуються. Царство Боже є абсолютно духовним царством, воно не може бути явлене в матеріальному світі, воно передбачає перемогу над матеріальним світом і перехід у світ інший, адже абсолютне життя є переходом в інший план, у інший вимір буття. Царство Боже лежить поза еволюцією «світу», воно народиться не з елементів «світу», створиться у мирському розумінні з нічого, з інших джерел, що лежать поза світовою суспільною еволюцією, з Духа, а не зі світу, не з фізичної, а з духовної плоті. Але це не означає, що Царство Христове не буде на землі, оскільки земля є метафізичним утворенням і належить двом світам. У роботі «Смисл творчості» філософ заявляє: Новий Єрусалим з'явиться катастрофічно, з творчості духу боголюдського, а не зі світу, Новий Єрусалим буде явлено на землі у плоті, не фізичній, а преображений [60; 258]. На погляд Бердяєва, проблема полягає в тому, що людина живе у двох планах, під законом і під благодаттю, у порядку природному й порядку духовному, людське суспільство живе під владою закону і, детерміноване ним, будує свої царства й цивілізації. Для життя, побудованого на законі, євангельське одкровення про Царство Боже є катастрофою, апокаліпсисом і Страшним судом, адже в Євангелії розлитий дух свободи, який жахає світ і вважається руйнівним.

Таким чином, в інтерпретації Бердяєва Царство Боже виступає абсолютною ціллю, до якої рухається історія і в порівнянні з якою усі інші цілі перетворюються на засоби. Історія має абсолютний смисл,

абсолютне джерело і абсолютну ціль, але абсолютне не вміщується в ній, оскільки відносно є явищем усередині абсолютного, а історія є лише ступенем абсолютної дійсності, проте обмежена людська свідомість шукає Царства Божого у самій історії. Царство Боже є ціллю історії, кінцем історії, виходом за її межі, воно не може бути в історії, воно поза історією і над історією, але не в історії. Царство Боже – четвертий вимір історії у порівнянні з трьома. Ортодоксальні версії Царства Божого, з бердяєвської точки зору, хиблять на есхатологічний натуралізм і є проблемою структури релігійної свідомості, філософ же пропонує концепцію «нового неба та нової землі» в аспекті екзистенційної діалектики.

4.2. Тлумачення Бердяєвим основних питань християнської есхатології: індивідуальна доля, кінець історії і царство антихриста, Страшний суд

Професор І. Водопівець указує, що основною характеристикою Царства Божого є есхатологічне тяжіння до повного завершення в кінці часів [86; 77]. У християнстві доктрину, яка стосується кінця світу й людини, названо есхатологією. Термін походить від грецького слова «есхатос» – «кінець», «крайня межа». З. Кжишовський зазначає, що есхатологію в давніх підручниках богослов'я називали «наукою про остаточні речі». У ній здебільшого йшлося про відповідь на питання, що чекає людину після смерті, а світ – після другого приходу Христа [156; 67].

Есхатологія передбачає незворотність і вирішальність кінця. Це стає можливим, коли кінець постає як позитивне розв'язання особистісної та вселенської долі як чогось абсолютного. За словами С. Аверинцева, таке вирішення характерне для давньоєгипетської та юдейської есхатології. У першому випадку йдеться про становлення індивідуальної долі, у другому – всесвітньої. Християнська есхатологія, яка постала на ґрунті юдейського сектантства, звільненого від національно-політичних сподівань, і була збагачена мотивами античних, єгипетських і зороастрійних есхатологічних доктрин, органічно поєднала в собі обидві тенденції – індивідуальну й всесвітню [5; 97, 98]. У християнській есхатології апокаліпсичний кінець світу став початком нескінченного Царства Божого як абсолютної реальності.

У роботі «Про призначення людини» Бердяєв вказує, що духовність пов'язана або з есхатологією індивідуальною, або із всесвітньою. Оскільки від початку християнство успадкувало давньоєврейський месіанізм, звернений до долі історії, і грецьку містику, звернену до завоювання індивідуального безсмертя, то у християнській есхатології розрізняють дві перспективи – месіансько-історичну і перспективу безсмертя.

За словами професора А. Карімського, ті чи інші різновиди есхатології притаманні будь-яким релігіям, однак систематизовані теологічні концепції есхатології з'являються в монотеїзмі: юдаїзмі, християнстві, ісламі [147; 63]. Зачатки християнського есхатологічного вчення містяться у проповіді Христа й апостольських настановах, насамперед Павла. Це вчення, як показує теолог Л. Падовезе, починається на всій християнській суспільній етиці перших століть. Воно розвивається в навчанні Отців Церкви, які з різними відтінками вірять у есхатологічний вимір, що становить одну з властивостей євангельського послання, розуміючи, що подолання несправедливості починається не зі зміни суспільних структур, а з внутрішньої переміни людини – зі зміни ставлення до світу [105; 84. 214; 63-64]. Есхатологія розвивається конфесійними і позаконфесійними християнськими рухами, проте, як зазначає релігієзнавець В. Докаш, її специфіка залежить від того, які проблеми вирішувались тією чи іншою епохою [117; 7]. Есхатологічне вчення про кінчну долю світу становить значну частину християнської релігії. Утім, як наголошує А. Кураєв, питання про початок і кінець світу до сьогодні належить до найменш розроблених церковною думкою, найменш догматизованих [176; 73-74].

Науковець М. Поляков стверджує, що в рамках греко-руської есхатології розглядаються три питання: 1) доля індивідуальної душі після смерті; 2) кінець історії і царство антихриста; 3) Страшний суд. Перше коло питань становить «малу есхатологію», на відміну від двох останніх, що становлять «велику есхатологію», або власне есхатологію як пророче вчення про «кінець світу» [220; EP].

Мала есхатологія у філософському розумінні Бердяєва розкривається в двох аспектах: 1) як проблема смерті і безсмертя; 2) як проблема зв'язку індивідуальної долі людини з долею світу. В інтерпретації Бердяєва історія як специфічна форма часу є реалізацією долі

світу і долі окремої особистості. Мислитель говорить про два різновиди есхатології: есхатологію особистісну як вирішення долі окремої людини у вічності й есхатологію всесвітньо-історичну як вирішення долі світу у вічності. Вічна доля людини не є долею в нескінченному часі, вона вирішується через її кінець часу. Особистий апокаліпсис, на думку філософа, є одкровенням про реалізацію повноти особистості, реалізація повноти особистості передбачає смерть, отже смерть як реалізація повноти особистості є вирішенням індивідуальної долі людини.

Проблема смерті у Бердяєва пов'язана з концепцією часу, за змістом вона є проблемою есхатологічною. Смерть несе із собою час і смерть відбувається у часі. Вона є подією всередині життя і є кінцем життя. Смерть є крайнім результатом об'єктивації: вона є подією у часі, в об'єкті, а не в суб'єкті, не в його внутрішньому існуванні, де вона – лише момент внутрішньої долі у вічності. Спираючись на слова пасхального канону про те, що Христос смертю смерті подолав, Бердяєв розкриває позитивний смисл смерті. Філософ зазначає, що ставлення до смерті має бути діалектичне: смерть – не лише розклад і знищення людини, а й вихід з-під влади часу.

Бердяєв проводить чітку розділову грань між релігійною ідеєю безсмертя душі, притаманною архаїчним релігіям, орфізму, релігіям Азії, та християнською концепцією воскресіння. Він вважає, що метафізичне вчення про безсмертя душі, яке ґрунтується на субстанціональності душі, не вирішує питання про смерть, адже не враховує проблему трагічного розпаду цілісної людської істоти, за своєю суттю вона виявляється формою об'єктивації та раціоналізації есхатологічної ідеї. Людина не є безсмертною в силу свого природного стану. Безсмертя досягається через духовне начало і зв'язок із Богом і є завданням, здійснення якого передбачає духовну боротьбу. Безсмертною є особистість, а не душа. Християнство вчить не про безсмертя душі, а про воскресіння цілісної людської істоти, особистості, воскресіння і тіла, що належить особистості. Безсмертя часткове, воно залишає людину роздробленою, воскресіння ж є інтегральним. Тільки християнське вчення про воскресіння утверджує безсмертя, вічність цілісної людини, особистості. У християнській есхатології Бердяєв вбачає прорив конечності до воскресіння, відтак есхатологічна перспектива включає в себе перспективу воскресіння. Во-

скресіння означає релігійну перемогу над смертю, тому передбачає боротьбу духовних, благодатних сил із силами смертоносними. Безсмертя є завоюванням духовної творчості, перемогою духовної особистості, яка опанувала і душу, і тіло, над природним індивідом. Воскресіння означає перемогу над часом, зміну не лише майбутнього, а й минулого, зміну онтологічного статусу й екзистенційного стану. Стрижневим для проблеми безсмертя є висловлене в «Екзистенційній діалектиці» твердження, що безсмертя пов'язане зі станом свідомості. Філософ переконаний, що лише органічно цілісна свідомість, яка не розпадається на елементи і не складається з елементів, є запорукою безсмертя: «Повна, цілісна свідомість є надсвідомістю. Це і є духовне пробудження. Свідомість, звернена до феноменального світу, є півсвідомістю. Лише звільнення свідомості з-під виняткової влади феноменального світу розкриває перспективу безсмертя» [32; 336]. Таке розуміння безсмертя впливає з погляду Бердяєва на історичний процес як зміну типів релігійної свідомості, ставить особистісне безсмертя в залежність від стану й структури свідомості. Вочевидь, Бердяєву йдеться про активно-творчу підготовку свідомості до сприйняття вічності.

Оскільки для Бердяєва домінантою християнства є любов, яка зв'яже цю релігію в єдину цілісну концепцію світу, підпорядковуючи поняттю любові всі елементи християнського вчення, то есхатологію особистісну принципово не можна розглядати у відриві від есхатології всесвітньо-історичної. При індивідуально-аскетичному розумінні християнства як релігії особистісного спасіння, як піклування лише власною душею не потрібне одкровення про Воскресіння усього створеного світу, адже немає зв'язку особистості з космосом, з усім творінням, відтак немає ніякої есхатологічної перспективи. Бердяєв пише: «Ідея особистісного спасіння, виокремлена із всезагальної есхатологічної перспективи, зі світової долі, суперечить любові» [32; 339].

А. Карімський зазначає, що концепція Страшного суду – важливий компонент апокаліптики, покликаний виховувати віруючих у душі «страху Божого» [147; 62]. У сприйнятті Бердяєва поняття Страшного суду постає із судочинного розуміння християнства. Християнська концепція Страшного суду пов'язана з рядом есхатологічних проблем: спокутування, парадокса зла, етики вічного пекла, з'ясування

яких є принциповими для його філософії історії. Сама термінологія, на думку мислителя, носить судочинний характер і є термінологією екзотеричною, вона не розкриває суті, внутрішнього змісту есхатологічної події як іманентного викриття зла, що здійснюється через трансцендентну правду. Про це Бердяєв пише у роботі «Истина і одкровення»: «Бог не буде судити світ і людство, але осліплююче божественне світло пронизає світ і людину. Це буде не лише світло, але й палючий очищаючий вогонь. В очищаючому вогні має згоріти зло, а не живі істоти. І це призведе до преображення, до нового неба та нової землі» [33; 128].

Розуміння стосунків між Богом і людиною у формі карного процесу постає з антропоморфного уявлення Бога, нав'язування йому людської жорстокості. Така точка зору є старозавітною й сягає корінням у давню юдейську традицію. Карне розуміння ідеї спокутування глибоко проникло в християнство через вчення святих отців Ансельма Кентерберійського, Августина, Фоми Аквінського, воно міститься і в посланнях апостола Петра. Воно виявляється антропоморфічною й соціоморфічною раціоналізацією християнського вчення, утвердженням трансцендентного егоїзму. Слід зазначити, що сам текст Апокаліпсису дає підстави для такого твердження. А. Зінов'єв, ставлячи питання, чому з численних апокаліптичних книг тільки Одкровення Івана витримало жорстку селекцію часу, було піднесене на п'єдестал християнської догматики, стверджує, що головна причина включення Апокаліпсису до списку Нового Заповіту на Карфагенському Соборі в 419 році полягає в тому, що ця книга найбільшою мірою відповідала всім догматичним вимогам Старого Заповіту [139; 9-10].

Бердяєв ставить питання про повне усунення карного елементу з релігійної віри та релігійної свідомості. Духовне спасіння він розуміє як досягнення довершеності. Богові потрібен не викуп, а реальна зміна людини, її преображення, йдеться не про знищення гріха, а про просвітлення. У працях «Про призначення людини», «Екзистенційна діалектика божественного і людського», «Истина і одкровення» філософ пропонує стосунки між Богом і людиною розглядати з позиції екзистенційної діалектики.

У «Спробі есхатологічної метафізики» мислитель висуває тезу: «Проблема пекла має основне значення для есхатології» [48; 551].

Ідея вічних пекельних мук, на його думку, є одним із найбільш жахливих і потворних породжень заляканої хворобливої уяви людини, що спирається на садистські і мазохістські інстинкти. Ідея пекла пов'язувалася з ідеєю справедливості, що виводилася з інстинкту помсти. Маючи під собою психологічні підстави, вона насамперед носила педагогічно-соціологічний і політичний смисл, як і карне законодавство. Ставлячи під знак терору духовне й моральне життя людини, ідея пекла позбавляє життя усякого смислу – такий висновок робить Бердяєв.

Мислитель ставить питання розрізнення між психологією пекла як досвіду переживання пекельних страждань людиною і онтологією пекла як перенесення цього досвіду у вічність. Він стверджує: пекло є, і лише легковажний оптимізм може його заперечувати, але воно поцейбічне, а не потойбічне, феномен, а не ноумен, воно в часі, а не у вічності. Філософ вважає онтологізацію пекла неприпустимою. Християнська есхатологія має бути звільнена від будь-яких песимістичних чи оптимістичних спроб раціональної онтології пекла. Ідея пекла належить катафатичному й раціоналістичному богопізнанню, адже Царство Боже все одно лежить по той бік нашого «добра» і нашого «зла». Сила пекла переможена Христом – явлення Христа означає поворот душі від творення пекла до творення Царства Божого. Допускати існування пекла поряд з Царством Божим – це утвердження поразки творіння: «Пекло не є торжеством Бога, пекло є торжеством диявола, торжеством небуття» [45; 241]. Філософ переконаний, що пекло навіть для однієї особистості, нехай вона і вважає себе достойною його, – це «тріщина в Царстві Божому» [48; 552].

Ідея пекла пов'язана з парадоксом часу. Мить, у якій створюється зло, залишається у владі часу, вона не входить у вічність, хоча б ця вічність називалася пеклом, адже в переживанні гріха і зла немає повноти буття, у цій миті розірваність, ізольованість від цілого. Минуле й майбутнє видаються фатальними лише через те, що людська свідомість об'єктивує час, минуле і майбутнє уявляє об'єктами, яким підкорюється. Але онтологічно не існує об'єктивованого минулого й майбутнього. Традиційне вчення про рай і пекло знаходиться під владою об'єктивної. Вічне пекло у розумінні філософа – це оксюморон, адже пекло є запереченням вічності, неможливістю увійти у вічне життя, долучитися до вічності. Пекло не є вічністю – це не-

скінченне продовження у часі, адже пекельне страждання належить дурному часу, а не вічності Царства Божого. Бердяєв пише: «У пеклі ті, хто залишаються у часі і не переходять у вічність, у пеклі ті, хто залишаються в суб'єктивній замкненій сфері і не переходять до об'єктивної сфери Царства Божого. Пекло по суті – оманлива, фантазмагорична, небуттєва сфера. Проте воно може бути великою психологічною суб'єктивною реальністю для людини» [45; 231]. Пекло, як і рай, з погляду філософа, є символами духовного шляху людини. Досвід пекла є замиканням суб'єкта в собі, неможливістю прорватися до повноцінного буття – це самозанурення, для якого закривається вічність і залишається дурна нескінченність. Пекло є нестерпним, тому що в ньому втрачено усякий зв'язок з Богом, адже зло є руйнацією цілісності особистості, гріх зміщує центр у людині, робить її егоцентричною. Зло є насамперед втратою цілісності, відривом від духовного центру й утворенням автономних частин, які починають вести автономне існування. Добро є внутрішньою цілісністю, єдністю, підкоренням душевного й тілесного життя духовному началу. Пекельна фантазмагорія виявляється втратою цілісності особистості та синтезуючої сили свідомості, її роздробленістю й покаліченістю, непросвітленим і неперображеним підсвідомим. Згідно з Бердяєвим, пекло є станом свідомості та душі людини, викликаним втратою цілісності, крайнім егоцентризмом, злою і темною самотністю, тобто остаточною нездатністю, безсиллям любити й досягнути надсвідомої цілісності. Отже, ідея пекла є ідеєю психологічною, як ідея онтологічна, пекло розколює світ і людство, розділяє його назавжди на дві протилежні частини. Бердяєв підкреслює: «Навіки залишається Царство Боже, царство добра і царство диявола, царство пекла. Пекельне царство співіснує з Царством Божим» [33; 134].

Ідея пекла нерозривно пов'язана з парадоксом зла. Бердяєв звертає увагу на те, що у традиційно-ортодоксальній теологічній системі пекло з його вічними муками, по суті, визнається відділенням Царства Божого, в якому торжествує каральна справедливість. Філософ зазначає, що теологічна думка заплуталась у протиріччях, адже пекло, як і зло, належить поцейбічному, а не потойбічному світові. Парадоксальність зла полягає в тому, що зло може виявитися шляхом до добра, а боротьба зі злом може виявитися злом. Пекло і є виявом парадоксу зла. Для Бердяєва є очевидним, що зі злом належить боро-

тися і воно має згоріти, проте має згоріти зло, але не злі. Радикальною моральною зміною може бути лише зміна ставлення до «злих», бажання спасти і їх. Не можна спасатися індивідуально, «прокрадатися в Царство Боже, розраховуючи на свої заслуги» [45; 236]. Таке розуміння спасіння руйнує єдність космосу, при цьому не реалізується засаднича ідея Царства Божого – відновлення онтологічної цілісності світу.

У монографії «Апокрифічна апокаліптика» О. Сирцова, вирвавши цитату з контексту «Філософії свободи» (1910), твору, який належить до початку серединного етапу розробки Бердяєвим есхатологічних ідей, закидає філософу, ніби він, спираючись на ідею «викорінення зла з буття за допомогою пекельної вічної муки для грішних і слабких духом, від порятунку яких з гідністю відмовляються сильні духом», буцімто запозичену у Ніцше й гностичної секти каїнітів, відстоює ідею вічного пекла, при цьому нападає на Орігена за його християнський філантропізм і, торкаючись проблеми вічних мук, ототожнює «зло як абстракцію і злих грішників» [241; 206-207]. В останній своїй роботі «Істина і одкровення: Пролегомени до критики Одкровення», яка, по суті, підсумовує есхатологічне вчення Бердяєва, філософ пише: «У вченні про пекло є переживання маніхейських елементів, і навіть є погіршення у порівнянні з маніхейством. Добрий Бог не перемагає остаточно злого бога. Немає комюнаторної, соборної долі людства, у неї вноситься вічний розкол. Або я потраплю до пекла, а мої добрі друзі будуть у раю, або вони потраплять до пекла, а я буду в раю. Але і перше, і друге однаково неприйнятне для совісті. Спасатися треба разом. Велику честь робить таким грецьким вчителям Церкви, як Оріген і св. Григорій, те, що вони заперечували вічне пекло і визнавали навіть спасіння диявола» [33; 135]. Якщо продовжити цитату з «Філософії свободи» від крапки, поставленої Сирцовою, то маємо наступну фразу: «Поза Богом і Царством Божим намагалися утвердити зло; але поза Богом і Царством Божим немає нічого і бути не може, окрім нікчемності¹⁴ брехні, фальсифікації, небуття. За стінами Вселенської Церкви нічого не має залишитися, окрім небуття» [68; 200]. Як бачимо, в афористичній манері, притаманній бердяєвському стилю, філософ заперечує онтологічну ідею пекла – немає та-

¹⁴ Обігруючи російське слово «ничтожество», М. Бердяєв висуває тезу про онтологічну «ничтожность» зла.

кої філії у вічному Царстві Божому. Йдеться про те, що бердяєвські тези не можна виривати ні з текстів філософа, ні з контексту його концепцій. Очевидним є те, що концепт зла, концепт смерті, концепт пекла і концепт Страшного суду в контексті творів Бердяєва, а це на-самперед «Філософія свободи», «Про призначення людини», «Я і світ об'єктів», «Дух і реальність», «Спроба есхатологічної метафізики», «Екзистенційна діалектика божественного і людського», «Істина і одкровення», складають цілісну, структуровану законами екзистенційної діалектики концепцію есхатологічної перспективи шляхів зла. Отже, на погляд Бердяєва, в морально-етичному аспекті ідея онтологічного пекла є ідеєю хибного релігійного індивідуалізму й трансцендентного егоїзму, а у філософському – есхатологічна перспектива пекла є рабством у гріховного об'єктивованого часу.

Кінець світу, кінець історії в інтерпретації Бердяєва є двоїтим. По суті, філософ не відходить від концептуальної канви, створеної християнською апокаліптичною літературою. Аналізуючи текст Одкровення св. Івана Богослова, О. Мень зазначає, що апокаліптики не розглядали історію світу, як розглядали її язичники, для них світ не рухався вниз, до занепаду, проте й не являв картину суцільного прогресу. Для них історія виявляла дві сторони: зростання і Царства Христа і царства антихриста [197; 48-49].

Бердяєв виділяє два якісно різні за змістом і спрямованістю аспекти апокаліптичного кінця. Фатум Страшного суду є лише одним із цих двох аспектів – це кінець шляхів відпадіння від Бога, кінець для темряви і рабства – кінець шляхів зла. Інший, Божий кінець, – це справа свободи, а не фатуму. Апокаліпсис описує саме фатальність зла, «у символічній формі він зображує руйнівний шлях зла» [32; 352]. Кінець, до якого веде творча свобода, є сокровеним. Сучасні кризи й катастрофи мислитель розглядає як страшний суд над культурою, історією, християнством, який в означеному ракурсі є живанням іманентних шляхів людського, викорінюванням зла. У катастрофічну епоху відбувається розкол світу й «виявляється перехід до шляхів Бого-людських або Бого-звірячих» [58; 579]. Криза гуманізму відкрила два протилежні напрямки розвитку людства – вверх і вниз, до боголюдності і богозвірячості, за якими розкривається есхатологічна перспектива. У статті «Вселенськість і конфесіоналізм» (1933) Бердяєв зазначає, що в сучасному катастрофічному світі відбувається

якісне розшарування: «Мечем розділяється істинне від неістинного, реальне від ілюзорного, божественне від того, що людина сама створювала та видавала за божественне ... У світі відбувається нечувана концентрація, об'єднання й організація антихристиянських сил. Ці сили надзвичайно активні» [25; 144]. У цьому питанні він безкомпромісний: «Цілісність у прийдешньому земному суспільстві неможлива вже, розділення невідворотне» [67; 274].

Апокаліпсис особистісний і апокаліпсис світовий викривають невиконання вічної правди життя, по суті апокаліпсис є торжеством цієї правди у темній стихії гріха. Кінець життя окремої людини, кінець історії «означає катастрофічне нагадування смислу і правди про те, що вони не виконані та викривлені» [45; 226]. Такий смисл революцій, які є Апокаліпсисом усередині історії, такий смисл катастрофічних подій усередині життя окремих людей. Бердяєв переконаний, що пророцтво про появу антихриста і його царство вказує на невиконання християнської правди, небажання і нездатність реалізувати її в житті. Таким є закон духовного життя: якщо свобода не реалізує Царства Христа, то необхідність реалізує царство антихриста. У боротьбі двох світових начал – Христа і антихриста, Боголюдини і людинобога, Боголюдини і богозвіра, свободи і примусу – вирішується доля людини і доля історії. Відбувається роздвоєння світу на дві стихії – добра і зла. Тільки у світлі релігійної свідомості проявляється майбутнє розділення на конечне добро і конечне зло, трагічний трансцендентний кінець історії, а не благополучний іманентний. Смисл світової історії – у приведенні цього світу до кінця, звільненні тих людських сил, які покликані зробити остаточний вибір між двома царствами – Царством Божим і царством Кесаря. «Релігійна свідомість бачить в історії трагедію, яка має скінчитися катастрофою», оскільки завдання історії – у творчій перемозі над джерелом зла, а не в благополуччі [68; 190]. Бердяєв стверджує, що в Апокаліпсисі не може бути євангельської ясності і простоти, у ньому розкривається крайнє духовне роздвоєння Христа і його позірної подоби. В Апокаліпсисі все відбувається в атмосфері змішаній і складній, де все роздвоюється, все просякнуте люттю й зіткненням полярно протилежних начал. Пломінь від Лику Христа падає не на ґрунт душевної простоти і цілісності перших християн, а на душі вкрай складні, роздвоєні, втомлені й змучені довгою історією, поставлені перед абсо-

лютно новими проблемами. Людство вийшло з євангельської атмосфери й увійшло в атмосферу апокаліптичну. Лик Христа перестають ясно розрізняти, він двоїться для сучасної людини. Для сучасної душі двоїться добро і двоїться зло. Сучасна свідомість перестала чітко розрізняти грань між добром і злом. Криза свідомості проявляється, за спостереженнями Бердяєва, у тому, що особистість у сучасній людині декристалізується – це сприятливий ґрунт для впливу темних сил. Не особистість діє, а «щось» у ній діє. В історії діють окультні сили – як зорганізовані, так і неорганізовані. Дія цих абсолютно ірраціональних сил творить абсолютно раціональну свідомість, скеровану на спрощення особистості, одномірність, розкол її цілісності. Усі антихристові підміни засновані на запереченні особистості, її руйнації. Духовна дисципліна особистості, її зміцнення, збереження в особистості людського образу й подоби Божої є протидією антихристовому духу. Таким чином, філософ стверджує, що в історії світу відбувається боротьба двох начал: суб'єктивності, духовності, перворечальності, свободи, істини, правди, любові, людяності і об'єктивності, мирності, детермінізму іззовні, користі, благоустрою, сили, влади – це боротьба Царства Божого і царства кесаря.

У розумінні Бердяєва проблема людського кінця є проблемою антихриста, оскільки антихрист – це остаточне винищення людини як образу й подоби Божої. Антихристове начало завжди вороже людині, як викорінення людської гідності. Антихристів дух є духом брехні й підміни, двозначним духом, невловимим у своїй внутрішній суті, адже ця суть – у небутті. На думку філософа, Бог і диявол борються у самих глибинах людського духу, адже зло має глибоку духовну природу, поле битви Бога і диявола закладене глибоко в людській природі. Бердяєв не сприймає образ антихриста, створений В. Соловйовим, оскільки вважає хибним зображення антихриста людяним, гуманістом, який здійснює соціальну справедливість, насправді він буде «конче жорстоким і буде відповідати стадії крайньої дегуманізації» [57; 211]. Ідолотатрія та демонолатрії, що в них впадає людина, викликають до життя демонічні сили, які опановують людину. Ще у «Духах російської революції» (1918) Бердяєв попереджає, що ці сили не можна сприймати реалістично, як сприймали твори Гоголя, в яких він довів і це оголила російська революція: «Темрява й зло закладені глибше, не в соціальних оболонках народу, а в духовному його

ядрі» [29; 126]. Бердяєву йдеться про гоголівську метафізику зла, адже «творчість Гоголя є художнім одкровенням зла як начала метафізичного і внутрішнього, а не зла суспільного і зовнішнього» [29; 124]. Гоголю відкрилося тривале й давнє омертвіння душ, пов'язане з нерозкритістю особистості, з пригніченням образу людини, що породжує «велику кількість елементарних духів природи замість людей», темних демонів, усе нелюдське, що викривляє образ і подобу Божу [29; 125]. Бердяєв переконливо доводить, що Гоголь першим викрив антропологічну кризу й випередив мистецьку кризу декадансу, адже в його художній уяві «є вже кубістське розчленування живого буття» [29; 125]. Адже, за концепцією Бердяєва, корінь зла міститься у роз'єднанні буття на складові частини. С. Давидченко зазначає, що криза гуманізму явний вираз знайшла перш за все у Гоголя, який «побачив в людині «звірячу морду» та усвідомив, що людство охоплене темними силами та прямує до катастрофи», Бердяєв же довів, що гуманізм у процесі секуляризації культури, звільнивши людину від зовнішнього насильства, вивільнив у ній звіра, тому головне завдання, яке постало перед людством, полягає у відновленні релігійного змісту життя [114; 65, 130]. Маємо заперечити: Бердяєву йдеться не лише про секуляризацію, а про історичні помилки християнства, тому і головне завдання полягає у перегляді його вчення з езотеричних і апофатичних позицій нової релігійної свідомості.

У зв'язку з цим маємо звернути увагу ще на одну приховану українську духовну традицію, творчо успадковану Бердяєвим й перенесену на ґрунт власної релігійно-філософської системи. О. Забужко стверджує, що гоголівську метафізику зла усвідомила лише Леся Українка, навіть глибше за Достоєвського, адже «біси» і «мертві душі» породжені не тільки новітнім революційним атеїзмом, а й багатовіковою війною проти Духа під проводом Православної церкви. Забужко натякає: Леся Українка і Бердяєв сходяться на тому, що православ'я завжди було схильне бачити гріховність у культурній творчості [135; 535-538]. На нашу думку, погляди Бердяєва і Лесі Українки сходяться не лише в цьому пункті. Як і Леся, він боровся «з «Царем Земним» у всіх його модифікаціях» [135; 533], як і Леся, успадкував традицію української «філософії культури», за якою «культура дорівнює свободі в сакральному сенсі» [135; 538], як і Леся, усвідомив гоголівську метафізику зла в аспекті занедбання Духу ортодоксальним християн-

ством, його «згасання», «омертвіння й окостеніння». Бердяєв стверджує: «Традиційна ортодоксальна теологія ніколи не була теологією Св. Духа, вона лишалась не тільки в межах другого одкровення Нового Завіту, не в Дусі усвідомленого, але навіть одкровення Старого Завіту, старозавітних уявлень про Бога» [33; 112], вона «у систематичній формі вимагала закопування дарів людини в землі» [45; 136]. Як бачимо, ідея Третього одкровення й концепція активно-творчого есхатологізму генетично пов'язані з гоголівською метафізикою зла, адже дух для Бердяєва – це «єдине джерело творчості» [45; 136]. Твердження теології, «що ідея Бога несумісна з творчістю людини, є джерелом атеїзму» [45; 136], відтак однією з причин секуляризації культури. Криза ж гуманізму генетично пов'язана із занедбанням Духа в християнстві, адже карколомна для гуманізму ідея Ніцше про смерть Бога, як доводить Бердяєв, має саме це походження: «Ніцше явно стає жертвою супроти звироднілого, судочинного християнства і супроти тієї дурної духовності, яка, по суті, завжди була згасанням духу. Згасання духу Ніцше прийняв за дух» [45; 136]. Вказуючи на успадкування Бердяєвим української духовної традиції, Є. Сверстюк зазначає, що гоголівська й сквородинська традиції на російському ґрунті прищеплювалися доволі звивистими шляхами, але не перериваючи зв'язку з українським корінням; ті, «що закладали основи російської релігійної філософії, стали спадкоємцями української духовної традиції, самі походили з українського кореня» [236; 14]. На складність цих шляхів у статті «Київська школа екзистенційної філософії» вказує І. Бичко: «екзистенційна тематика вривається “як космічне тіло у російський культурний просторінь” від української бароково-кордоцентрично-екзистенційної традиції, представлені Гоголем, програму якої він відверто проголосив у своїх по суті передсмертних “Избранных местах из переписки с друзьями”» [75; 39]. У цій програмі, за словами Є. Маланюка, Гоголь вказав як вихід «силу Христа, світло християнства і шлях до Христа» [190; 77]. Як бачимо, таке розуміння шляху теж було успадковане Бердяєвим, для якого Христос є реалізованою в історії перемогою над смертю, зумовленою гріхопадінням, відтак подоланням гріха і викоріненням зла.

Бердяєв застерігає: демонічні сили, викриті у людині Гоголем, не можна сприймати наївно-реалістично, адже за образом апокаліптичного звіра стоїть панування реальних держав, влада людини над

людиною: звір цей – не індивідуальна істота, а істота колективна. Сучасні форми зла стали більш витонченими, це вимагає від людини великого напруження духовних сил у протистоянні цим силам, вимагає творчої активності духу. Антихрист, як у Достоєвського в «Легенді про Великого Інквізитора», в обмін на свободу спокушатиме «хлібом, дивом і царством земним» [40; 507]. Ідеї земного раю царства кесаря, за яким проявляється влада апокаліптичного звіра, Бердяєв протиставляє образ Царства Божого, яке прийде від людської свободи, від творчої активності людини. Він переконаний, що «остаточна перемога Духа над Кесарем можлива лише в есхатологічній перспективі» [70; 608].

Таким чином, у версії Бердяєва світ в есхатологічній перспективі має два кінці: 1) катастрофічний, викорінення іманентних наслідків зла – фатальний, зображений в Апокаліпсисі; 2) преображення світу, нове небо та нова земля, друге пришествя Христа – свободний, активно творчий, сокровений. Це пов'язано з парадоксом часу – людина бачить кінець світу в часі замість того, щоб бачити кінець часу – у часі кінець бачиться як руйнація, а у вічності – як преображення. На цій підставі з'являються дві концептуально різні есхатології: пасивна і активна.

4.3. Бердяєвська релігійно-філософська концепція активно-творчого есхатологізму

У статті «Апокаліпсис і есхатологічні мотиви в російській культурі ХХ століття» В. Нікітін зазначає, що зацікавлення есхатологічною проблематикою в російській культурі різко зростає на початку ХХ ст., за точку відліку науковець вважає загальновідомі «Три розмови про війну, прогрес і кінець всесвітньої історії» В. Соловйова з додаванням «Повісті про антихриста» [209; EP]. Концепцію активної есхатології Бердяєв створює власне в полеміці з Соловйовим. Йому імпонувала засаднича ідея філософії всеєдності, ідея боголюдства, концептуально близьким було розуміння історії як процесу боголюдського, кінцевою ціллю та результатом якого мало стати єднання людини з Богом, але цілком неприйнятною була соловйовська ідея «свобідної теократії». Як резюмує В. Акулінін у монографії «Філософія всеєдності», боголюдство в метафізиці всеєдності виступає

граничною мірою духовного розвитку й «цілісного життя», повною буття (всесюдності), досягнути цього кінцевого ідеалу людство зможе лише зорганізувавшись у «цільне суспільство», «свобідну теократію», яка є образом божественної трійці (суспільство, держава, Церква). В. Акулінін вказує на те, що сходження до Бога носить у системі Соловйова характерну назву – «творча еволюція». Сутність її полягає в тому, що складність буття зростає від мінерального царства – через рослинне і тваринне – до людського (природно-людського), а після явлення Христа – до людства духовного, тобто боголюдства [8; 77-78, 80].

У статті «Проблема Сходу і Заходу в релігійній свідомості Вол. Соловйова» (1911) Бердяєв зазначає, що в соловйовських «Читаннях про боголюдство» не було справжньої есхатології, боголюдський процес був надто благополучний, у період написання «Трьох розмов» і «Повісті про антихриста» В. Соловйов переходить до апокаліптичної свідомості, ставить проблеми есхатологічні, проте він сповнений апокаліптичного жаху перед зростаючою силою зла, він уже не вибудовує оптимістичних схем, у пророчому усвідомленні кінця історії він втрачає віру в благі, боголюдські, християнські дії історії, в історію як боголюдський процес на землі. Бердяєв пише: «У “Повісті про антихриста” є хіліазм, є тисячолітнє царство Христове, але воно не має зв’язку з історією, воно не стільки благий результат історії, скільки радикальне заперечення історії як злої. Сама ідея боголюдства захиталась у Соловйова. Він перестав вірити в боголюдську справу на землі. Якщо він почав з того, що недостатньо оцінив силу зла, то скінчив тим, що надто злякався сили зла, яке помстилося йому за невизнання, відчув, що не царство правди Христової, а царство кривди антихристової – головний результат історичного процесу... Раніше у Соловйова хіліазм був оптимістично перенесений в історичний процес людства, був йому іманентним, в історії здійснювалося поєднання церков, і правда Христова торжествувала на землі в теократії. Тепер хіліастичний момент песимістично вилучається з історії, стає трансцендентним, теократія не уявляється здійснюваною в земній історії. Ідея теократії розклаталась у Соловйова... Наприкінці царственна функція теократії переходить до антихриста. Царство є вже не царство Христове, а антихристове» [54; 234-236].

У статті «Війна й есхатологія» (1940) Бердяєв стверджує, що у «Повісті про антихриста» Соловйов зводить рахунки зі своїм минулим – відтворює руйнацію своєї теократичної утопії, яка була хибною, як і усяка теократія [23; 11]. Між теократичною ідеєю і есхатологією існує принципова для Бердяєва відмінність: теократія, здійснена в історії, виключає есхатологічну перспективу, вона робить кінець іманентним самій історії, ця ідея підриває пошуки Царства Божого, профанує саму його ідею. Теократична ідея дискредитує також ідею соборності: християнське спілкування не може бути зовнішньою матеріальною теократією, християнська суспільність – це спілкування благодатне, спілкування в Дусі, в любові Христовій.

У «Російській ідеї» (1946) Бердяєв зауважує, що вчення Соловйова про боголюдство, доведене до кінця, мало б привести до активної, а не пасивної есхатології, до усвідомлення творчого призначення людини в кінці історії, адже тільки воно робить можливим настання кінця світу й друге пришестя Христа. Соловйов категорично заперечує будь-яку активність, оскільки, на його думку, драма «вже давно написана вся до кінця, і ні глядачам, ні акторам нічого в ній переіменяти не дозволено» [247; 761]. Для Бердяєва є очевидним, що кінець історії, кінець світу – це кінець боголюдський, і він залежить від людської активності. І якщо Соловйов раніше помилявся, уявляючи цей процес надто еволюційним, то тепер він правильно, з погляду Бердяєва, уявляє його – катастрофічним, проте помиляється в негативній і песимістичній оцінці. Бердяєв вважає тлумачення Соловйовим Апокаліпсису помилковим і застарілим, в якому надто багато належить часу, а не вічності. І як висновок: есхатологія Соловйова є пасивною, а не активною й творчою есхатологією, вона не ставить завдань перед історією, у ній немає нової епохи Святого Духа [57; 210-212]. Цілком логічно, що в «Екзистенційній діалектиці» за приклад пасивної есхатології Бердяєв узяв саме есхатологію безумовно, попри розбіжності й критику авторитетного для нього Володимира Соловйова, адже в зіткненні поглядів на кінець історії з фундатором філософії вседності чіткіше окреслювалася і його власна, бердяєвська, релігійно-філософська концепція активно-творчого есхатологізму. Філософ стверджує, що занепадницькому, пасивному розумінню апокаліптичного часу як очікуванню й перетерпюванню дії антагоністичних сил Божественних і диявольських слід протиставити активну есхатологію:

кінець належить розуміти не пасивно-заперечливо, а творчо-позитивно. Такий бінарний погляд на проблему кінця залежить від ракурсу, під яким вона розглядається: чи з позиції історичного християнства, чи з позиції християнства есхатологічного [32; 356].

Іншим, хто вплинув на бердяєвську концепцію активного есхатологізму, був російський релігійний мислитель Микола Федоров. Адже Федоров першим здійснив досвід активного розуміння Апокаліпсису, визнавши, що кінець світу залежить від активності людини. Філософ послідовно впроваджує думку: «Господь створив людську істоту як призначену стати, зробитися свobodною зусиллями та діями самої людини» [263; 520]. У «Війні й есхатології» Бердяєв висловлює думку, що творча свобода людини в катастрофічну епоху стоїть перед проблемою кінця, наближення до якої має збільшувати напруженість творчої активності, тому правий не В. Соловйов у пасивному розумінні Апокаліпсису, а М. Федоров у активному розумінні Апокаліпсису. Саме Федоров глибше за інших прозрів ту боголюдську істину, що кінець світу залежить від активності людини, від її спільної справи, від спрямованості цілісного ества людини на всезагальне відновлення життя, на остаточну перемогу над смертю [23; 11-12]. Бердяєву імпонує категоричне неприйняття смерті Федоровим, ідея її подолати: «*Треба умертвити, нарешті, і саму смерть* (курсив. – М. Ф.) – найбільш крайнє вираження ворожнечі, невігластва й сліпоти, тобто несродності» [262; 332]. У «Російській ідеї», аналізуючи есхатологічні погляди Федорова, Бердяєв зазначає, що цей мислитель мав цілком оригінальну точку зору на апокаліптичні пророцтва. Йому йдеться не лише про воскресіння, а й про воскресення як не лише справу Божу, а й боголюдську, яка є оборотністю часу, активністю людини стосовно минулого, а не лише майбутнього. Федоров прагне братства людей не лише у просторі, але й у часі, він вірить у можливість змінити минуле [57; 212-216]. Бердяєвська ідея про те, що мета світового процесу полягає в тому, щоб послідовний у часі ряд істот ввести у вічність, подолати народження і смерть, подолати час, по суті контамінована з учення Федорова. Для Бердяєва велика правда Федорова полягає у тому, що Божим покликанням людини є її активна співучасть у боголюдській справі Воскресіння усіх. Але для Бердяєва очевидними є хиби федоровського «Проекту»: воскресіння може здійснитися лише благодатною силою Христа, усе інше – чор-

на магія; творча діяльність людини на землі не може бути вичерпана оживленням, вона різноманітніша й ширша; ця творча діяльність не може бути й створенням раю на землі, рай не будується творчими зусиллями людини, рай є благословенням і даруванням Божим; шлях же людської творчості трагічний, він завжди передбачає хрест і страждання [19; 116]. Бердяєв переконаний, що гріх спокутується і зло перемагається світовою історією, історія має робитися наполегливою й тривалою працею, має пройти свої стадії, тому що завдання світової історії – перемога над злою волею у світі, над коренем зла, а не механічне будівництво щастя.

Корінь зла міститься у роз'єднанні буття на складові частини, яке відбулося через метафізичне гріхопадіння, відтак його подолання полягає у «поєднанні всіх істот, усіх частин світу шляхом любові в гармонію, у буття вічне й безмірно змістовне» [42; 79]. Це твердження є вихідним положенням у концепції активно-творчого есхатологізму. Ця засаднича думка спирається на значно глибшу й ґрунтовнішу традицію, ніж ідеї Федорова. Бердяєвська ідея просвітлення й преображення усього Божого творіння сягає традицій духовних шукань кийівської доби, огляд яких пропонує В. Горський у статті «Ідея наслідування Христа в давньоруській агіографії». Філософ стверджує, що антропология Східної Церкви розуміє сутність людини як тілесно-духовної єдності, від початку природа і благодать мисляться як такі, що взаємно пронизують одна одну, отже йдеться не просто про придушення одного, щоб зберегти інше, а про зусилля, спрямовані на проростання божественного, благодатного. Життя земне, природа не ненавидиться, а долається. Всезагальний принцип любові поширюється й на світ земний, в якому людина живе і якому вона підвладна. У давньоруській агіографії стягання благодаті Святого Духа визнається кінцевою метою кожного християнина, адже мета, яка визначає сенс людського життя, полягає у єднанні з Богом, обоженні, реалізації прагнення стати «учасниками Божої Істоти» (2 Пет.1:4). «Києво-Печерський патерик» репрезентує етичну позицію, згідно з якою шлях до спасіння душі вбачається не в усамітненні, відособленні власного буття від світу, навпаки, він пролягає через прокладання центру свого внутрішнього буття назовні, у світ «благодатної» реальності спілкування з іншими людьми і загальнолюдськими духовними цінностями. Така моральна позиція передбачає розвинене відчуття влас-

ної причетності до роду людського, відповідальності за все вчинене ним, прийняття на себе тягара зла, скоєного людством. Таким ідеалом постає життя Феодосія, яке являє зразок поведінки особистості, що кожним кроком своїм демонструвала живий зв'язок із Христом через «упослідкування» Христа. Виражена у християнському одкровенні ідея наслідування Христа, стверджує В. Горський, набуває характеру, який визначає весь зміст життя людини, що йде «по сліду» Христа, відповідно до вчення Христового. «Упослідкування» Христа передбачає життя, здійснюване на ґрунті здатності в безмежній різноманітності ситуацій знайти ту лінію поведінки, що відповідатиме ідеї Бога, втіленням якої був земний шлях Христа. «Унаслідування Христа» визначало зміст повсякденного життєвого шляху, яким повинна йти кожна людина, що прагне реалізувати вищий сенсобуттєвий принцип – наблизитися до Бога, за образом і подобою якого вона створена [108; 15-21]. Як бачимо, Бердяєв цей антиегоїстичний принцип релігійної давньоруської свідомості закладає у підґрунтя концепції активного есхатологізму.

Якщо у В. Соловйова Бердяєв не приймає ідею «свобідної теократії» та пасивного характеру його есхатології, то в есхатології Федорова заперечує ідею еволюції як «розвитку в натуралістичному розумінні». Так, у роботі «Про рабство і свободу людини» еволюції як процесу, детермінованому законами необхідності, він протиставляє людську свободу і творчість: «Перемога над смертю не може бути еволюцією, перемога над смертю є творчістю, спільною творчістю людини і Бога, є результатом свободи» [49; 152]. Філософ вважає, що активність людини, до якої закликає Федоров, – це великий крок уперед у християнській свідомості, однак у Федорова не змінюється структура свідомості, він не ставить проблему співвідношення суб'єкта і об'єкта. Адже духовна революція, яка готує катастрофу кінця, передбачає, з точки зору Бердяєва, зміну структури свідомості. Активний есхатологізм звільняє людину з-під влади об'єктивації, по-новому розкриваючи проблему кінця історії: «Кінець історії є перемогою екзистенційного часу над часом історичним, творчої суб'єктивності над об'єктивацією, особистості над універсально-загальним, суспільства екзистенційного над суспільством об'єктивованим» [49; 160].

Апокаліптична свідомість може бути як консервативно-реакційною – пасивний есхатологізм, так і революційно-творчою – актив-

ний есхатологізм. Пасивне розуміння Апокаліпсису – це вияв рабської пригніченості, в активному кінець – не лише руйнація світу і суд над ним, а просвітлення і преображення, продовження творіння. Свідомість творчо-апокаліптична звернена до реалізації людської особистості й до суспільства, пов'язаного з принципом особистості. Активне ставлення до кінця історії передбачає зміну структури свідомості, духовну й соціальну революцію ще в історичному часі, яка не може здійснитися лише пасивними очікуваннями. Бердяєв висуває тезу про те, що духовна революція означатиме кінець детермінованого світу, світ може катастрофічно увійти в еон есхатологічний – новий еон Духа. Г. Федотов зауважує: «Есхатологія Бердяєва сповнена оптимізму, попри її катастрофічність» [264; 446]. Як бачимо, сучасники не розуміли філософа, адже оптимізм його есхатології постає саме з катастрофізму.

Релігійно-філософське вчення про активно-творчий есхатологізм Бердяєв будує виходячи з концепції Третього заповіту. Ідею про три фази одкровення й епоху Святого Духа він запозичує з містико-діалектичної концепції історичного процесу італійського мислителя Йоахима Флорського. Ця концепція, за словами Аверинцева, розроблена калабрійським ченцем у формах символічного тлумачення Біблії, походить з поділу світової історії на три ери, які відповідають трьом Особам християнської Трійці – Отцю, Сину і Святому Духу. Упродовж старозавітної ери Отця Бог розкривається людині як господар, а людина упокорюється Йому як раб; новозавітна ера Сина перетворює ці стосунки на стосунки батька і сина; прийдешня ера Святого Духа надасть їм цілковитої інтимності. Аверинцев пояснює, що кожна ера у Йоахима Флорського вичерпує свій зміст в одній і тій самій повторюваній послідовності етапів, це дозволяє робити умовиводи від минулого до майбутнього [5; 118-119]. У Бердяєва ця схема історії має такий вигляд: епоха Отця – це викриття законом гріха людини та відкриття природної божественної моці; епоха Сина – це усиновлення людини Богові та відкриття звільнення від гріха; епоха Духа – остаточне відкриття божественності творчої людської природи, міць божественна стає міццю людською [60; 279]. Як бачимо, у бердяєвській інтерпретації схеми історичного процесу, створеної калабрійським абатом, робиться акцент на звільненні від гріха, звільненні від тягаря необхідності як шляху свободи, а не спокутуванні гріха як

відбутті покарання за злочин; а також на прояві сили Божої і сили людини. У «Спасінні і творчості» філософ висуває тезу про істинну природу особистості, яка полягає у тому, що вона є центром творчої енергії [61; 648]. Це положення Бердяєв розвиває у працях «Про призначення людини» і «Про рабство і свободу людини», де стверджує, що час, породжений гріхопадінням, знищується у кожному істинному творчому акті, адже людина наділена енергією, через яку виходить із часу, ця творча енергія звільняє від рабства, з-під влади законів необхідності. Творчість є благодатною енергією, яка робить свободну волю свободною, свободною від страху, закону, рефлексії та роздвоєння. Людина свободна, коли знаходиться у стані творчого піднесення, отже творчість є звільненням від рабства. В бердяєвській інтерпретації свобода виступає невід'ємним чинником істинного творчого акту. Цей зв'язок свободи і творчості виявляє два аспекти: з одного боку, Бердяєв підкреслює звільняючий характер творчого акту, з іншого – розкриває онтологічний зв'язок свободи і творчості. Безсумнівно, має рацію О. Романовський, коли стверджує, що Бердяєв розробляє принципово новий підхід до проблеми свободи, онтологізуючи свободу, визнає її основою творчості, такою складовою, без якої творчість узагалі унеможливується [229; 19]. У християнстві творчість є одним із головних релігійних феноменів, адже біблійний текст починається з опису творення світу Богом. Православне вчення розуміє творення як акт виникнення чогось у бутті з небуття, тобто виникнення того, що не існувало навіть у потенції. Принцип творення заперечує виникнення буття з «хаосу», тобто чогось такого, з чого створене могло б виникнути. Від поняття «творення» відрізняють поняття «виникнення», оскільки виникає щось не з небуття, а з якоїсь основи, котра містить у собі потенційну можливість того, що виникає. Християнське поняття «створити» не можна розуміти у значенні «зробити», зробити щось з нічого неможливо, творення ж постає з небуття, з нічого. Об'явлення називає творенням виникнення принципово нової сутності, яка має Причину (Бога), котра перебуває поза тією сутністю, що створюється. Уявлення про створення світу є розумінням того, що світ міг би не існувати і що причиною його буття є Сила, котра міститься поза межами цього світу. Інакше кажучи, створення не можна ототожнювати з відтворенням, з чимось таким, що могла б зробити і людина. До того ж створення світу є й ство-

ренням часу. Цим заперечується будь-яка можливість спостереження акту створення [150; 75-78]. Бердяєв проводить розділову межу між народженням і творенням. Це два принципово різні акти, адже спричинені вони свободою і необхідністю. Народження є перерозподілом сили того, що вже було, воно – з природи, творчість – завжди створення нового, чого ще не було, вона – зі свободи, вкоріненої в небуття. Таким чином, творчість є переходом небуття в буття через акт свободи. Принциповою відмінністю бердяєвської версії є те, що людина наділена тією самою силою й енергією творення, що і Бог. Головне – людина здатна змінювати час і навіть знищити його. Якщо життя людини перетвориться на суцільний творчий акт, то «часу більше не буде». Філософ наполягає на тому, що творчість не може бути безпредметною і безцільною, звільнення людини завжди здійснюється не лише від чогось, але й для чогось, і це «для» є творчістю людини. Творчість – це завжди процес сходження, йде від світу до Бога, рухається не у площині нескінченного часу, а по висхідній лінії, до вічності. Творчий злет і екстаз є богоспілкуванням, він перебуває поза часом об'єктивованим, відбувається в площині виміру не по горизонталі, а по вертикалі, усякий творчий акт здійснюється у часі екзистенційному і лише проектується у час історичний. Творчість людини, що змінює структуру свідомості, може бути не лише закріпленням цього світу, не лише культурою, але і звільненням світу, кінцем історії, творенням Царства Божого, не символічного, а реального. Філософ переконаний, що рабство людини є її несправедливістю, гріхом. Ця гріховність має свою структуру свідомості, вона перемагається не лише покаванням і спокутою гріха, а й активністю усіх творчих сил людини. Вочевидь, у бердяєвській схемі проявлена чітка скерованість історичного процесу у вимір вічності, вочевидь, аксіальними у цій схемі є свобода і творчість. Активна, адже має благодатний енергетичний потенціал («міць божественна стає міццю людською»), творчість людини у бердяєвській інтерпретації трьох епох божественного одкровення зосереджена на звільненні від рабства необхідності як гріха.

Бердяєв вважає, що основна помилка консервативного християнства пов'язана з ідеєю закінченості творіння, з ідеєю вічного й незмінного об'єктивованого ладу, природного й соціального, при цьому людині залишалося одне завдання – покірливість і послух цьому порядку, творчих завдань не було [26; 39]. Новий Заповіт, як завіт

любові і свободи Бога з людиною, ще не реалізовано в історії. Філософ звертає увагу на те, що в Євангелії, у посланнях апостола Павла постійно говориться про таланти, про дари, які не можна заривати в землю, які треба повернути Богові примноженими. Це і є виправданням творчого покликання людини, яке заперечує обскурантизм християнства. Людина має служити Богові усіма дарами, зокрема даром розуму і пізнання, вона покликана привносити світло у світ [44; 32]. Бердяєв резюмує: задум Бога про людину у тому, що природа особистості є творящою.

В «Основах релігійної філософії» концептуальний зв'язок між Богом і людиною представлено у формі міфу, оскільки лише в міфі висловлюються події духовного життя. Бердяєв певен, що у підґрунті християнської релігії закладено первісний міф, який має бути усвідомлений філософією. Релігійне життя є рухом у двох зустрічних напрямках: від Бога до людини і від людини до Бога, таким чином релігійний феномен є подвійним одкровенням: одкровенням Бога людині і людини – Богу. У Своєму одкровенні Бог не все відкриває, залишаючи сокровенним те, що людина має відкрити сама. Він чекає від людини розкриття творчої волі і творчої свободи – людина з любові у відповідь на Божу любов має віддати надмір своїх творчих сил [50; 179].

Еліаде, досліджуючи стійкість структури міфу про «вічне повернення», приходять до висновку, що теорія циклічного часу й періодичного оновлення історії проникла у християнську філософію, хоча перші християни з нею активно боролися. Попри зусилля Отців Церкви, у розквіт Середньовіччя циклічні теорії починають домінувати в історіологічних та есхатологічних працях. У Середні Віки панує есхатологічна концепція (у двох своїх суттєвих аспектах – творення і кінець світу), доповнена теорією циклічних хвиль, яка визначає філософські розмісли аж до XVII ст., хоча паралельно вже зароджується концепція поступального розвитку історії. У Середні Віки, як стверджує Еліаде, зачатки цієї теорії виявляються в Альберта Великого, св. Фоми, але найчіткіше вона представлена у Вічному Євангелії Йоахима Флорського, який включив її у свою геніальну есхатологію історії. Еліаде вважає її найбільш значущою з усіх, що з'явилися у християнському світі після Августина. Йоахим Флорський ділить історію на три великі епохи, кожна з яких надихає й спрямовує один із

членів Трійці – Отець, Син, Дух Святий. У розумінні калабрійського абата ці епохи послідовно розкривають у процесі історичного розвитку новий масштаб божества, що означає поступальний рух людства до досконалості, і в останній фазі, під впливом Духа, приводить до духовної свободи. М. Еліаде вважає, що для західного світу стало справжньою трагедією те, що пророчу есхатологію Флорського забули, хоча вона і мала вплив на Франциска Ассизького, Данте, Савонаролу [124; 218-221, 247].

Есхатологія Йоахима Флорського, як зазначає Аверинцев, мала вплив на Соловйова [5; 119]. За словами В. Акулініна, історіософія всеєдності будувалася на циклічній схемі акту творіння, саме на телеологічному циклі повернення до єднання з абсолютом [8; 64]. Очевидно, що Бердяєв не лише успадкував, а й більш творчо, за філософією всеєдності, розвинув ідею Йоахима Флорського про неминуче настання духовної свободи у процесі історичного розвитку, яку італійський мислитель визначив як «невід’ємну якість божественної та історичної діалектики» [124; 247]. Для Бердяєва ж кінець історії – це торжество смислу, поєднання божественного і людського, есхатологічне завершення екзистенційної діалектики божественного і людського. У концепції тричленного одкровення принциповою для Бердяєва є хіліастична ідея. У «Філософії свободи» він заявляє: найбільш суттєвим в Апокаліпсисі виявляється пророцтво про настання тисячолітнього царства Христа на землі – хіліазм [68; 186]. Йоахим Флорський стверджує, що преображення людства має відбутися ще у поцейбічній історії. На думку Аверинцева, ця ідея робить його хіліастичне вчення сполучною ланкою між древнім хіліазмом і плебейськими ересями пізнього Середньовіччя [5; 119].

Для Бердяєва є очевидним, що есхатологічна свідомість упирається в парадокс часу. Парадокс часу і вічності досягає разючої напруженості в ідеї хіліастичній. У хіліазмі вічність переливається у час, а час вступає у вічність. Філософ вважає, що хіліастична есхатологія не може бути матеріалізованою. Те, що говорить в Одкровенні св. Івана про тисячолітнє Царство Христове, залишається сокровенною таємницею, усі спроби перекласти цю таємницю раціоналізованою мовою земних утопій не є релігійними, у них переважає шукання світу цього. Тисячолітнє Царство Христове є чудесним подоланням антиномії часу і вічності, земного і небесного, поцейбіч-

ного і потойбічного, іманентного і трансцендентного, тому воно не висловлюється мовою одного з полюсів антиномії, не переводиться в площину часового, поцейбічного.

Матеріалізація хіліастичної ідеї, з погляду Бердяєва, мотивована тим, що містить мрію людини про щастя не лише на небі у вічності, а й на землі в історичному часі. Ця тенденція закладена від початку виникнення самої ідеї земного царювання Месії у старозавітних пророків. На думку С. Аверинцева, типологічно й генетично християнський хіліазм пов'язано з юдейсько-рабиністичним ученням про земну державу Месії, в якій воскреснуть і отримають тисячократне відшкодування за свої муки всі праведники [5; 218]. За словами Бердяєва, єврейський хіліазм забуває Христа Розп'ятого, хоче перескочити через спокутування у тисячолітнє царство. Утопія Царства Божого на землі, у матеріальній природі, є запереченням безсмертя, є опором божественному порядку. В єврейському хіліазмі Царство Боже підміняється безбожним царством, тому він породжує численні утопії. В історії культури найбільш облудливою з них виявилася марксистська, адже соціалізм є секуляризованою формою давньоєврейського хіліазму, сподіванням на чуттєве, земне царство й земне блаженство Ізраїлю. Бердяєв зауважує, що не випадково Маркс був євреєм. У стихії революційного максималізму завжди народжується зворотний апокаліпсис, апокаліпсис антихристиянський: жадоба Царства Божого на землі, але без Бога. Малі апокаліпсиси Євангелія і Одкровення не передбачають перемоги, торжества любові і правди Христової на землі, пророцтва говорять про пришествя антихриста, його перемогу, про вичерпання любові. За висновком Бердяєва, утопії земного блаженства вступають у протиріччя з пророцтвами. Християнська есхатологія не може бути матеріалізованою, а хіліазм завжди був матеріалістичною есхатологією.

Філософ виділяє два типи хіліазму: 1) хіліазм матеріалістичний, хибний, що містить не переборені юдейсько-рабиністичні елементи; 2) хіліазм істинно християнський. Ідея земного раю є хибною утопією і хибним хіліазмом, який об'єктивує і матеріалізує тисячолітнє царство, уявляючи його в категоріях гріховного світу. Хибна хіліастична свідомість не розуміє антиномічного ставлення між поцейбічним і потойбічним, між історією і метаісторією, між світом і духом. У християнському хіліазмі, як його тлумачить Бердяєв, йдеться про

новий еон, епоху Параклета, епоху Духа, до якої не прикладаються категорії часу, адже Царство Боже не можна мислити ні як порядок, ні як безлад, ні як необхідність, ні як свавілля, воно має бути на землі, хоча воно водночас і небесне царство. Як зазначає Бердяєв, головна проблема тлумачення Апокаліпсису полягає в тому, що мову вічності необхідно перекласти мовою часу. У світлі цієї проблеми хіліазм є упованням на те, що позитивний результат світового процесу буде виявлено в якійсь проміжній сфері, між часом і вічністю. Тому суцільне заперечення хіліастичної ідеї є запереченням парадоксу Апокаліпсису як парадоксу часу, адже усе переноситься у вічність, у потойбіччя, світ знову розділяється на рай і вигнанців. З іншого боку, локалізація раю на землі теж є запереченням цього парадоксу. Вочевидь, в обох випадках есхатологічна перспектива історії зникає, губиться смисл історії, адже історія не мала б релігійного церковного смислу, якби вона не закінчилась повнотою одкровення, якби історичний процес не перейшов у процес метаісторичний, де остаточно буде скасовано протилежність між земним і Небесним, людством і Божеством. У бердяєвській інтерпретації саме з релігійним смислом історії пов'язані хіліастичні сподівання. У хіліазмі не єврейському, а істинно християнському приховано основну таємницю християнства – таємницю перетворення світу. Процес творіння триває, боголюдським шляхом твориться новий світ. Спокутування гріха і спасіння від зла не є простим поверненням до райського первісного стану, це – творення нового Космосу. Теургічний творчий процес у житті людства і є шляхом до нового Космосу, нового неба та нової землі.

Для Бердяєва поняття Третього Одкровення й хіліастична ідея є складовими частинами нової релігійної свідомості, факторами, які визначають її характер. Таким чином проблема нової релігійної свідомості виступає насамперед проблемою творчості, проблемою теургії. Через те, що в бердяєвській метафізиці «світ» цей є сумішшю буття з небуттям, релігійно важливим постає питання не про світ, а про все-світньо-історичне торжество у «світі» буття. «Світ» цей достойний лише вогню, але в його історії утверджується інший, справжній світ, у ньому є боголюдські зв'язки, є творчі прориви до божественного Космосу, є вселенський шлях до нового неба та нової землі, у ньому є звільнення від зла. У новий світ мають увійти всі елементи світу старого, але преображені, ніщо не знищиться, але все просвітлиться,

адже в інтерпретації Бердяєва Царство Боже попереду, а не втрачений позаду рай минулого.

Бердяєвська надія на Царство Боже пов'язана з хіліазмом як настанням органічної епохи. Філософ вважає, що у світі має утворитися релігійно-праведна плоть. В історичному християнстві світ залишається невинуватим злом, тому вбивається смак до нього. Всесвітньо-історичний процес для історичної Церкви зостається позбавленим релігійного смислу, бо кінець історії не пов'язується зі здійсненням правди Божої на землі, Царством Божим, теократією, перемогою Христа. У ракурсі парадокса часу хіліазм висловлює в умовно-заперечній і обмеженій формі, що історія матиме і позитивний кінець. Тому нова релігійна свідомість пов'язана з хіліастичною надією на здійснення правди Божої на землі, хоча Царство Боже і не від світу цього, проте воно в цьому ще світі. Для Бердяєва релігійне відродження – не очікування тисячолітнього царства, а внутрішнє очищення і відповідне йому зовнішнє звільнення – внутрішня революція. Він говорить, що апокаліптична перемога над звіром почнеться, коли людство буде свободним і культурним, пройде через усі випробування та людські побудови суспільності.

В інтерпретації Бердяєва Царство Христа має з'явитися раніше за появу антихриста. Історичний процес завершиться появою теократії, Царства Христового на землі. Але, згідно з пророцтвами, теократія не може стати універсальною формою життя людства, вона радше буде оазисом серед ворожої пустелі. Царство князя світу цього емпірично буде могутнім і явить позірну владу. Усвідомлення частиною людства до кінця євангельської істини, згода на її дійсну реалізацію призведе до руйнації цивілізацій, суспільств, держав, організованих за законами царства кесаря, до загибелі цього світу, в усьому протилежного євангельській Істині. Наприкінці світової історії Христос з'явиться як Цар, явить світу Свою силу і славу, адже пророцтвами обіцяно настання Його тисячолітнього царства. Але в царство увійдуть ті, хто полюбив Розп'ятого, у Ньому свободно побачив Бога і Царя. Таким чином, хіліазм є органічною частиною християнської есхатології, але Бердяєву йдеться про хіліазм з урахуванням парадокса Апокаліпсису як парадокса часу. Християнська есхатологія вбачає вкінці страшну трагедію, останнє розділення світу і людства, боротьбу двох начал і перемогу Агнця. Есхатологія марксизму, сконструйована на

еврейському хіліазмі, бачить половину – перемогу «князя світу цього», торжество спотвореного світу, і не бачить трагедії, що призведе кінець. Як бачимо, християнська хіліастична ідея є рушійною силою, чинником, що стимулює есхатологічну активність людини, відтак можна сказати, що вона є засадничою ідеєю в бердяєвському релігійно-філософському вченні активно-творчого есхатологізму.

Бердяєв розглядає три гіпотетичні шляхи вирішення питання про світову гармонію, про рай, остаточне торжество добра: 1) гармонія, рай, життя у добрі без свободи вибору, без світової трагедії, без страждань і творчої праці; 2) гармонія, рай, життя у добрі на вершині земної історії, куплене ціною незліченних страждань і сліз приречених на смерть людських поколінь, перетворених на засіб для майбутнього; 3) гармонія, рай, життя у добрі, до якого приходять людина через свободу, творчість і страждання в плані, до якого увійдуть усі, що колись жили й страждали, тобто в Царство Боже [40; 477]. Цей третій шлях і є концепцією активно-творчого есхатологізму, він передбачає релігійну епоху Святого Духа, з якою пов'язана «есхатологічна перспектива життя» [60; 292]. У третю епоху релігійної творчості мають проявитися всі кінці та межі світового життя й культури.

Отже, бердяєвська активно-творча есхатологія як система релігійно-філософських поглядів є засадничою теорією нової релігійної свідомості. Концептуальним центром у структурі цієї есхатології виявляється вчення про Третє Одкровення та його складова частина – хіліастична ідея, зміст яких розкривається через зв'язок з проблемою структури релігійної свідомості. У «Самопізнанні» філософ акцентує увагу на тому, що сприйняття одкровення завжди двочленне, воно залежить від ступеня свідомості, від структури свідомості. Виходячи зі структури свідомості Бердяєв визначає два типи християнства: 1) християнство історичне, старе, що виходить з екзотеричного сприйняття та оцінювання релігійних феноменів; 2) християнство есхатологічне, нове – езотеричне. Два погляди на християнство – екзотеричний і езотеричний – визначають його сутність відповідно як релігії страху, залякування і примусу чи як релігії любові і свободи. Слід зазначити: формально це одне релігійне вчення, але за змістом це два різні духовні феномени, два різні світогляди, два різні способи самовизначення людини у світі. Вступивши у полеміку з історичним християнством, критикуючи історичну реалізацію засадничих ідей

християнського вчення, Бердяєв актуалізує питання про межі релігійного вчення як такого, допустимість і необхідність їх порушення, піднімає проблему оновлення релігії, ставить питання про діалектику її розвитку, пасивність і активність у переживанні релігії як духовного феномену, адже релігія – особлива форма людської культури, вона найбільш мобільна і водночас найбільш консервативна з усіх інших. За твердженням сучасного релігієзнавства, есхатологія є однією з основних точок зосередження християнства [87; 176]. Тому проблема активного чи пасивного розуміння есхатологічного вчення християнства є принциповою для Бердяєва, адже в її зрізі розкривається ядро християнської релігії. Пасивні й песимістичні апокаліптичні настрої, на погляд філософа, належать історичному християнству, а не есхатологічному. У «Самопізнанні» мислитель узагальнює свою критичну розвідку ядра християнського вчення: «Християнська есхатологія була пристосована до категорій цього світу, до часу цього світу й історії, вона не вийшла в інший еон» [58; 580]. Як бачимо, Бердяєв визначає за головну проблему релігії те, що, вражена хворобою часу, вона втрачає перспективу вічності. Ця хвороба є вельми небезпечною. Він заявляє: «Апокаліптична свідомість – небезпечна свідомість» [67; 274]. Найбільш небезпечною вона стає в кризові, катастрофічні епохи, адже, на думку філософа, у перехідні епохи загострюється протистояння сил добра і зла, але є «антракт» – момент, коли кожний має визначитися. Досліджуючи в роботі «Фінал Третього Риму» есхатологізм і танатологію російської душі, Р. Кісь вказує на небезпечність для інших народів квазіесхатологічного елементу в менталітеті сучасних росіян. З'ясовуючи генезис і коріння цієї негативної есхатологічної культурно-історичної інтенціональності цілої національної спільноти, Р. Кісь зазначає: Бердяєв передбачав цю деструктивно-танатологічну спрямованість російської історії у своїх лекціях, прочитаних у Вільній Академії Духовної Культури узимку 1919-1920 рр. [158; 635].

4.4. Бердяєвська релігійно-філософська інтерпретація перспективи історії в контексті сучасної девальвації есхатологічної теми

В умовах сучасної глобалізації світу есхатологія стала предметом спекуляцій політичних, економічних, наукових; йдеться виключно про есхатологію песимістично забарвлену, яка програмує безальтернативність, безвихідь з відповідною парадигмою дефініції на кшталт «алармізму», «апокаліптичного синдрому», «демографічного вибуху», «ефекту Едіпа», «зіткнення цивілізацій», «рівняння Апокаліпсису», «синдрому утоплення планети», «футурошоку». Та ж сама ситуація спостерігається в духовній сфері, зокрема релігійній і мистецькій. У нетрадиційних віруваннях, як про це говорить С. Кримський, есхатологічні ідеї стають небезпечними для їх прихильників, бо сповідаються колективні самогубства – як це було в Майямі, Санта-Фе, техаському містечку Вако, Індії, Таїланді, Франції [172; 18]. Про всеохоплюючу десакралізацію есхатологічного змісту в гуманітарній сфері пише С. Аверинцев: «Есхатологія як «метаісторія», тобто самотрансцендентування руху історії, який відчутно прискорюється, є однією з провідних тем релігійної думки ХХ ст., що піддається не лише різноманітним позарелігійним переробкам утопічного чи, навпаки, «деспотичного» й «алармістського» характеру, але, особливо під кінець віку, і повсякденній вульгаризації в так званих тоталітарних сектах, а також у цілком секуляризованих засобах масової інформації та найбільш тривіальних видах мистецтва: «апокаліпсис» – сьогодні заяложена газетна метафора, а «Армагеддон» – нормативний мотив фільмів жахів» [2; 470].

Девальвація есхатологічного змісту є вельми небезпечною тенденцією у сучасній культурі, як це довів у літературно-філософському дослідженні «Фантастика і футурологія» С. Лем. На прикладі такого літературного жанру як фантастика Станіслав Лем показав, що знецінення есхатологічного змісту є знеціненням духовного змісту культури. Як феномен масової культури тема есхатологічної катастрофи профанується. Есхатологія перетворилася на забавку, й інфляційні тематичні тенденції призвели до того, що задля розваги на сторінках художніх творів знищуються культура і людство. Ця діяльність не є культурно нейтральною, вона шкідлива, як будь-яка дія, яка веде

до анігіляції цінностей. Заяложування есхатологічної теми спричиняє девальвацію значень, знецінення семантичних кодів катастрофи, змісту кризових процесів, смислу есхатологічних проблем. Занурення художньої свідомості у деструкцію Лем називає сповзанням на енергетичне дно. Деструкція як символічний акт є психоаналітичним сурогатом; набуваючи сакрального характеру, вона видає акт віри у трансцендентність за ерзац безсмертя. Лем пише: «Проте, як стверджує віра, трансцендентність дає дещо більше, ніж безсмертя як таке, – оскільки вона надає вагомого, такого, що зв'язує їх поміж собою, смислу як тлінності, так і нетлінності» [181; 38]. Це проблема телеології, бо знищення культури виявляється не засобом, за яким криється якась ціль; знищення культури стає самоціллю, і сингулярний аспект її асоціюється з ім'ям де Сада. Дії героїв де Сада скеровані не стільки на те, щоб скинути людину в безодню звирячості, скільки на приниження в людині вищих проявів духовності, бо об'єктами розбещення стають ті, які піднялися на вищі щаблі в процесі культуризації. Ціль полягає в тому, щоб не просто перетворити рай на пекло, а довести людину до крайньої форми трагічного розриву, при цьому відчути себе творцем, який навіртає невірних у свою віру. Своїм жертвам «творець» подібних ситуацій доводить, що всі вони – суб'єкти, а не лише об'єкти дій: тобто що власними рухами, діями, руками вони устанавлюють «новий світ» – світ антикультури» [181; 41]. По суті, йдеться про подолання суб'єкт-об'єктної дихотомії, у процесі реалізації якої витворюється антисвіт. Лем говорить не про те, що культура нівелюється до звирячого рівня і людство деградує до біологічного стану, а про значно жакливіші речі – відбувається подальше спускання від цього рівня униз ступенями такої шкали цінностей, яка взагалі ще не існувала. Цей «підзвирячий» рівень створюється, по суті, *ex nihilo*¹⁵, симетрично віддзеркалюючи акт Божого творіння. Лем доводить, що саме «з небуття з'являється ще один ступінь шляху, що веде в безодню антикреації» [181; 42]. З акту такої креації випливає фінальний висновок: культура потрібна лише для того, щоб зреалізувати її антитезу, відтак рай був створений виключно для того, щоб зробити можливим пекло, ангельство є етапом шляху, який невідвратно веде до відповідної точки – диявольства. Без перебільшення, маємо сказати: це – телеологія чорної меси, сатанізму.

¹⁵ З нічого (лат.)

Про таку перспективу культурного розвитку попереджав Бердяєв, говорячи про bestialізацію людини і дегуманізацію культури у праці 1934 року «Доля людини в сучасному світі», у той час, коли художня свідомість ще активно розробляла етичний аспект в есхатологічній тематиці, на що вказує у своєму дослідженні українського та польського поетичного модерну В. Моренець, стверджуючи, що література 30-40-х рр. тему катастрофізму актуалізує в морально-філософському річищі [203; 259-306]. За бердяєвським спостереженням, bestialізм є явищем людського світу витонченої цивілізації. Це моральна катастрофа, входження людства у царство принципової безлюдності, оскільки bestialізм – це явище усвідомлене, таке, що пройшло через рефлексію, самовиправдання. Сучасна bestialізація, на думку філософа, спирається на ідололатрію, ідолопоклонство, розбещення афектів та інстинктів расових, національних, інстинктів влади, насильства, помсти, які актуалізуються у формах технічної цивілізації, головне, вона спрямована на заперечення усіх цінностей, котрі усвідомлюються як ідеальні [65; 169-171].

Визначаючи за фундаментальний чинник есхатології «масової культури» садистський комплекс як цілісну програму, логічна зв'язаність якої відсуває на другий план проблематику садизму в її сексуальних аспектах, Лем засвідчує, що садистські інтенції зростають на ґрунті, підготовленому психоаналітичною доктриною Фрейда, яка завдала смертоносного удару культурі, стверджуючи, що «аутентизм людини міститься у ядрі її інстинктивної активності, типово ж креативні дії, з яких складається культура, є результатом сублимування вихідної рефлекторності» [181; 27]. З фрейдівської точки зору креація завжди виявляється дією «сурогатною», відтак знецінюється усякий акт творчості, духовний зміст культури в цілому, натомість з'являється креація, яка витворює «підзвірячий» рівень з нічого, будуючи «новий світ» – світ антикультури. Бердяєв причини цієї проблеми також вбачає у школі Фрейда, але в дещо іншому ракурсі, йому йдеться про «знедушення й спустошення душі» психоаналізом: «Фрейд відкриває безодню гріховних потягів у людині, але душі людської він не бачить. Психоаналіз поводить з душевним життям людини так, ніби самої душі не існує» [32; 350. 45; 76]. На цьому ґрунті постає фрейдівська метафізика, яку Бердяєв визначає як метафізику смерті і «ніщо», стверджуючи, що в ній «Владі

сексуального інстинкту протиставляється лише інстинкт смерті, як більш піднесений» [65; 175]. Мислитель підкреслює, що ця онтологія «ніщо» як остання таємниця буття є характерною ознакою процесу дегуманізації у філософії модернізму, яка є філософією відчаю, що культивує абсолютний песимізм. Він іронічно зауважує: «Ничто ничтоствует» [65; 175]. Садистський комплекс філософ розглядає як один з фантазмів. Фантазм – це патологія, породжена егоцентризмом як результатом відвічного гріхопадіння. Фантазм – не продукт несвідомого, а плід свідомості, відірваної від джерела буття, тому фантазми з'являються з первісного ніщо і повертаються в ніщо, яке завжди є присутнім у людині. «Злі фантазми йдуть від первісної, добуттєвої, меонічної свободи, яка у бутті стала утверджувати дух небуття. І вони означають повернення до небуття, відмову від участі в Божественному світотворенні. У них відвічна свобода втрачається й переходить у рабство. Злий фантазмагоричний світ є створінням небуттєвого, порожнього, пекельного світу нескінченної жадоби. Так відбувається повернення в небуття, але в небуття вже зле. Воно стає злим після пережитої свободи стосовно Божого світотворення, після Божого закликати взяти участь у цьому світотворенні» [45; 165]. Оскільки філософ визнає в людині демонічне начало, бездонну свободу і те, що людина може віддати перевагу цій безодні, а не Богу, то питання про фантазми для Бердяєва є суттєвим питанням онтологічної, відтак есхатологічної етики. Воно постає нагальною проблемою у контексті тенденцій бестіалізації людини й дегуманізації культури, коли з кризи «гуманізму, як торжества серединної людяності», перед людством відкриваються дві перспективи, «два протилежні напрямки – ввєрх і вниз, до боголюдяності і богозвірячості» [65; 169]. Отже, людина має вибір творити у свободі, оскільки «творчий акт передбачає свободу і зі свободи виникає» [45; 71], з «ніщо» або буття, або небуття. Таким чином, філософсько-культурологічна точка зору Лема і релігійно-філософська – Бердяєва, прокладаючи вектори через психоаналіз і садистський комплекс у питанні есхатологічної етики, сходяться в головному пункті: людство на шляху розвитку відкриває дві можливості – креації й антикреації.

Бердяєв, як і Лем, загрозливий симптоми антикреації вбачає передусім у сучасній літературі модернізму, відстежує їх у психологічному романі, який, аналізуючи підсвідоме, розкладає людину на владу

підсвідомого і розсудок; він констатує: «творчий дар преображення зникає з мистецтва», у порівнянні з романом Діккенса «ніби пройшла космічна катастрофа» [65; 173-174].

Літературу, яка доводить есхатологічну тему катастрофи до інфляції, Лем називає «словесною проституцією», оскільки вона означає «платне аксіологічне розбещення», адже «цінності знищуються не для того, щоб сповістити деяку істину, а для того, щоб розважити й шокувати глядача» [181; 47]. Катастрофа як така, за Лемом, в реалістичному, позалітературному, однозначному розумінні означає тільки одне: «кінець усьому»; узята як тема, вона стає «сигнальним апаратом», з допомогою якого можна передати опір, який чинять люди якщо не самій катастрофі, коли це стає неможливим, то принаймні руйнації цінностей. Лем вважає, що тему есхатологічної катастрофи, пов'язану з системою цінностей усього людства, можна розробляти лише з позиції антропологічної філософії автора, інакше вона не виявлятиме й розвінчуватиме «редукцію людяності», а культивуватиме її в життя. Адже, щоб показати межу людського падіння, немає потреби використовувати як інструмент кінець світу, оскільки вкрай катастрофічно її вже зобразив Достоевський, і зовсім неможливо переступити через лінію, до якої дійшов як біологічно, так і психологічно маркіз де Сад.

Таким чином, можемо стверджувати, що безвідповідальна експлуатація есхатологічної тематики породила психоемоційну невразливість до регресу культурних цінностей, людяності, моралі. Редукція духовних цінностей вже мала висліди, проявлені в історії, оскільки садизм як цілісну програму антикультури й антикреації було реалізовано у гітлерівських таборах смерті, про що документально свідчать Нюрнберзькі протоколи. Література як позаконфесійна сфера виявлення духовності є суттєвим аргументом для усвідомлення рівня девальвації есхатологічних проблем саме як проблем людської духовності. Узятий Лемом за приклад жанр фантастичної літератури, популярний у 70-х рр. ХХ ст., є вельми показовим у контексті означеної проблеми, адже «виховане» цією літературою й кінематографом, який живився її сюжетним арсеналом, покоління сьогодні створює комп'ютерні ігри з есхатологічними мотивами, на них «виховується» вже покоління наступне. Якщо бути точними у визначенні суті цього явища, маємо констатувати: в ігровій формі з дитинства

ціле покоління навчається знищувати гуманістичні цінності, створювані людством протягом усієї його історії, адже за однією з теорій гри «гра – це таке собі тренування молодої істоти перед серйозним ділом, якого згодом вимагатиме від неї життя» [104; 8]. Жахливий зміст такого антивиховання дозволяє розкрити концепція гри Й. Гейзінги, викладена істориком культури у «Номо Ludens» – класичному творі історіософії ХХ ст., де основоположною є думка про провідне значення гри у виникненні й розвитку культури. Учений переконує, що гра давніша за культуру, позаяк є явищем не лише соціального, а й тваринного світу. Навіть у своїх найпростіших формах на тваринному рівні вона становить дещо більше за фізіологічне явище чи психологічний рефлекс, вона містить щось нематеріальне; у грі «розігрується» те, що перевищує безпосередні життєві потреби й надає ось цій дії смислу, отже, це функція значуща. Гейзінга наполягає на трьох ознаках гри, суттєвих в означеному нами аспекті, – самостійності, самодостатності й ірраціональності: «Оскільки дійсність гри сягає за межі сфери людського життя, гра не може спиратися на якісь раціональні підвалини: це прив'язало б її тільки до світу людей. Гра не «припадає» ні на якийсь певний ступінь цивілізації, ні на той чи інший світогляд» [104; 10]. Розглядаючи гру як особливий вид діяльності, як «значущу форму» та як соціальну функцію, Гейзінга виявляє ряд суттєвих внутрішніх властивостей цього явища: 1) гра завдає «цілком очевидної, величезної радості й втіхи»; 2) «суть гри, її відвічна якість» ховається в інтенсивності, в одержимості, в «здатності доводити до нестями»; 3) гра є «пре-образуванням» дійсності, себто спирається на перетворення реальності на образи; 4) хоч гра «не матеріальна, духовна категорія, а не несе в собі ніякої моральної функції; такі цінності, як гріх і добродесність, не прикладаються до неї»; 5) «передовсім усяка гра є добровільною діяльністю», «вона вільна, вона – сама свобода»; 6) гра є релігійним феноменом, проявленим ще в ритуалах та містеріях архаїчних культур; 7) гра й змагання є чинниками формування культури [104; 7-90]. В інтерпретації Гейзінги гра є цілісною вищою людською сутністю, яка, передбачаючи творчий акт і свободу, стала не лише стрижневим фактором у виникненні й розвитку культури, а й головним чинником залучення людини до світу духовного: «У формі і в функції гри, яка сама є незалежною, безсмыслову та ірраціональною цілістю, усвідомлення людиною

своєї належності до священного світоладу знаходить найперше, найвище і найсвятіше вираження» [104; 25]. Неважко помітити, що на засадах комп'ютерної гри з есхатологічним сюжетом дитина, ще не маючи під собою ні ґрунту культури, ні ґрунту світоглядного, вже навчається знищувати ще не засвоєні й не створювані нею цінності. Ця діяльність, маючи у своїй підоснові ірраціональний чинник одержимості, приносить неабияке задоволення й відбувається як акт виявлення свободи й творчості, якщо висловитися точно – антисвободи і антитворчості, головне, враховуючи релігійний аспект гри, формує основи духовності. Так на засадах анігіляції тематики й проблематики есхатологічної катастрофи у колективній свідомості нового покоління формується світ антидуховності й антикультури. Саме про це попереджав Бердяєв, говорячи, що сучасний йому «антигуманізм набуває форм бестіалізму» і що дегуманізація у культурній та ідейній сферах розгортається «у двох напрямках – у бік натуралізму і в бік техніцизму» [65; 169, 172].

Якщо пройти складними лабіринтами смислів, генерованих бердяєвською думкою, кидається в око один вельми цікавий з точки зору релігієзнавства факт – мислитель навіть не похоплюється словом щодо існування диявола. Він детально і переконливо описує образ антихриста як богозвіра, який видає себе за боголюдину, це внутрішньо незгармонізоване кентавричне утворення є лише спотвореною людиною, відірваною від Бога, – це половина людини, її розірвані шмаття. Утім, опису диявола чи просто дефініції ми не знайдемо в текстах філософа, і в цьому проявляється логіка бердяєвського мислення – глибинне усвідомлення метафізики зла як «метафізики смерті і ніщо» [65; 175]. Питання про меонічну свободу, що є наріжним каменем філософії Бердяєва, стало каменем спотикання між мислителем і ортодоксальним богослов'ям. Підкреслимо: саме філософії, яка ніколи не була і не може бути за своєю суттю як світоглядна форма пізнання ні ортодоксальною, ні догматичною, адже її головна функція – генерувати нові смисли. Це питання стало скелею спокуси, підставою для звинувачення Бердяєва у гностицизмі з боку академічної раціоналізованої філософської думки. Проблема меонічної свободи – не просто проблема теодицеї, яка знімає з порядку денного питання про відповідальність Бога за зло. Ставиться питання про те, що диявола як такого немає, – а це вже підводне каміння, адже є меонічна

свобода і є шляхи творчості людини з нічого – з меонічного «ніщо». Диявола нема – він «ніщо», тотальна відсутність, але з ніщо постає гріх, зло, смерть, рабство, царство антихриста, пекло – це не світ абстракцій, а результат діяльності людини, її антитворчості. Адже з «ніщо» людина може продуктивно творити Царство Боже як онтологічну довершеність – вершину людської духовної культури, змінюючи структуру свідомості, підніматися ступенями на шляхах генезису Духу й Істини, поетапно відкриваючи зміст і суть Божественного одкровення, смисл боголюдського діалогу чи, спускаючись вниз, пройти «межу людського падіння», яку вкрай катастрофічно змалював Достоевський у «Записках з підпілля» і переступив «як біологічно, так і психологічно» маркіз де Сад; будувати царство несвободи в усіх можливих його модифікаціях – від психології особистісного пекла до тоталітарної державності, витворюючи світ антикультури і антидуховності. А. Кураєв говорить, що, на думку деяких східних богословів, Христос прийшов на землю, щоб зруйнувати пекло, яке є царством сатани, де панує смерть як порожнеча, як небуття, тому її не можна просто вигнати, її можна заповнити зсередини, руйнацію життя можна подолати лише його творенням [176; 163]. Як бачимо, на відміну від богословської версії, проблема подолання небуття як світового зла, породженого гріхом, у Бердяєва є творчим завданням людини. У богословській версії і в інтерпретації Бердяєва природа зла – це небуття і порожнеча, але між цими версіями принципова відмінність. У розумінні Бердяєва простір зла не існує поза людиною, філософ заперечує онтологічне пекло, простір зла, його онтологічну реальність створює людина на шляхах свободи (конструктивної і деструктивної). Проблема меонічної свободи – це питання великої відповідальності людини за створений Богом світ і створену людиною культуру, отже є питанням есхатологічної творчості. Есхатологія Бердяєва є есхатологією творчості, для якої аксіальною є категорія духу. Дух – це «істина, краса, добро, смисл, свобода» [28; 256], енергетичний потенціал творчої активності, вітальності, любові як взаємозв'язку людини з Богом супроти диявола, який є «ніщо» – тотальна відсутність свободи, смислу, краси, істини, творчості, життя, любові, зв'язку з Богом. Дух діє усюди і в усьому, «але як сила, яка просвітлює, преображає, звільняє, а не примушує» [28; 253], де людина викорінює дух – там панує антидух, ніщо, диявол, диявол не

уособлений, проте такий, що прагне підмінити собою будь-яку реальність, перетворити її в ніщо – симулякр. Антидуховність – шлях у нікуди. На шляхах зла, відкритих Гоголем, Бердяєв ставить людину перед питанням її власної антитворчості, застерігає від оманливості зла, його нищівної природи, що має велику руйнівну, знищувальну силу, нещадну і непримиренну, скеровану на знищення (перетворення в ніщо) як світу, так і самої людини. У цьому питанні для Бердяєва немає компромісів, антропологічна криза поставила християнський світ перед якісним вибором, тому мечем проводиться розділяюча межа між Царством Бога і царством Кесаря.

Таким чином, дві концептуально різні есхатології, активну й пасивну, генерують різні за структурою типи релігійної свідомості. Свобідна свідомість продукує революційно-творчий – активний – есхатологізм. Рабська свідомість формує консервативно-реакційний, песимістичний – пасивний – есхатологізм. Бердяєв попереджає про небезпеку пасивного песимістичного погляду на християнську есхатологію в атмосфері антропологічної кризи, дегуманізації культури. Як бачимо, в умовах секуляризації зростає інфляція есхатологічної тематики в усіх сферах культури. Обшир деградаційних процесів у формі анігіляції як перетворення в ніщо, розпорошення і примітивізації, девальвації як знецінення, редукції як спрощення і зменшення, регресу як спускання на нижчі ступені аж до створення антисвіту свідчить про втрату її духовного чинника. Архетип есхатологічної катастрофи в обставинах дегуманізованого постіндустріального світу стає небезпечним джерелом антикультури і антидуховності. Бердяєвська концепція активно-творчого есхатологізму спрямована проти руйнівної дії деструктивних сил пасивно-песимістичного есхатологізму.

Концепцію активної і пасивної есхатології Бердяєв виходячи з бінарного розуміння смислу часу, який є принципово змінюваним, характер цих змін і визначає якісні характеристики есхатології. Час як продукт творення нової реальності, як результат свободи є зростанням життя, є творчістю і надією, зростанням смислу буття. Час як продукт розриву, втрати цілісності, як результат необхідності є об'єктивацією, піклуванням і страхом, утвердженням духу небуття. Звідси постають два можливі шляхи змінювання часу: активний і пасивний – преображення часу і його хвороба.

Есхатологія є проявом катастрофічної свідомості. Одкровення св. Івана Бердяєв розглядає як універсальний образ катастрофи, у якому має розкритися смисл історії через зв'язок Апокаліпсису з парадоксом часу. Телеологія кінця, в якій розкривається смисл історії, у християнському вченні представлена трансформацією взаємозв'язку апокаліпсичних часопросторових характеристик, але християнська есхатологія була пристосована до категорій цього світу, тому есхатологічна перспектива історії у бердяєвському вченні виступає хронотопом, у межах якого має змінитися внутрішня визначеність головних координат емпіричного світу, часу і простору. Смисл якісних есхатологічних перетворень часопростору філософ прояснює через концепцію часу і концепцію Царства Божого. З якісно відмінними категоріями часу вічності і миті пов'язаний кластерний розподіл на час космічний, історичний, екзистенційний: час, історія і вічність, як специфічні часові категорії, у вченні Бердяєва стратифікуються через відповідний часовий вимір: космічний, історичний, екзистенційний. Історія актуалізується в історичному часі, але має два виходи: у космічний час суцільної детермінації; у час екзистенційний, вихід у духовний план. Парадокс часу полягає в тому, що кінець історії мислиться у часі; тоді як кінець історії є кінцем часу, тобто кінцем часу історичного, при цьому він є подією часу екзистенційного. Кінець історії, як проекція у зовнішню сферу, є екзистенційним досвідом зіткнення ноуменального з феноменальним – це потрясіння, катастрофа в особистісному й історичному існуванні. Парадокс часу виявляється і в тому, що Царство Боже прийде непомітно і водночас катастрофічно. Царство Боже, як нове небо та нова земля, – це повнота буття, онтологічна довершеність, яка є ціллю історії, кінцем історії, виходом за її межі, воно не може бути в історії, воно поза історією і над історією, воно – четвертий вимір історії у порівнянні з трьома. Виходячи з розуміння парадоксу часу Бердяєв інтерпретує малу християнську есхатологію, тобто проблему долі індивідуальної душі після смерті, і велику – проблему кінця історії і царства антихриста й проблему Страшного суду.

У своїй концепції активно-творчого есхатологізму Бердяєв проявляє зв'язки з релігійною філософією В. Соловйова і М. Федорова. Підґрунтям бердяєвської активної есхатології є ідея трифазного одкровення італійського християнського мислителя XII ст. Йоахима

Флорського. Бердяєв вважає, що в християнській антропології залишився не проявленим аспект, пов'язаний із творчою природою людини, – це один бік проблеми. Інший – діалогічний зв'язок Бога і людини – розглядається у світлі старозавітного, а не в контексті євангельського вчення Христа про любов і свободу як шлях до Царства Божого. Любов і свобода – невід'ємні складові істинного творчого акту. Богу потрібна реальна зміна, преображення людини і преображення спотвореного гріхом світу, що стане творчою відповіддю людини на Боже покликання. Творчість несе у собі есхатологічний елемент, вона є кінцем цього світу, початком нового. Есхатологічна перспектива кінця вирішується у спільній боголюдській діяльності. Бердяєвська активно-творча есхатологія, як система релігійно-філософських поглядів, є засадничою теорією нової релігійної свідомості. Концептуальним центром у структурі цієї есхатології виявляється вчення про Трете Одкровення та його складова частина – хіліастична ідея, зміст яких розкривається через зв'язок із проблемою структури релігійної свідомості.

ВИСНОВКИ

Усяка есхатологія є органічною частиною релігійного чи соціального світогляду як цілісної системи поглядів на світ, частиною важливою, якщо не найважливішою, оскільки ставить граничні питання, покладає межу життю і смерті, залишаючи чи не залишаючи людині надію щодо верифікації її особистих цінностей. Зміст саме есхатологічного вчення визначає релігійну поведінку людини, її форми та суть, адже від есхатологічних сподівань залежить сенс окремого людського життя й зміст життєдіяльності цілої групи людей, охопленої тією чи іншою системою есхатологічних поглядів. Отже, від сутності есхатологічного вчення залежить смисл історії. Есхатологія коливається поміж двома полюсами – або породжуючи жах з усвідомлення кінця історії чи кінця життя, або даруючи надію. Жах перед історією та шляхи його подолання Мірча Еліаде визнає чи не найважливішим питанням людства після занепаду міфологічної свідомості, яке особливо загострилося на тлі глобальних катастроф ХХ ст. Слід зауважити, що це питання стає дедалі актуальнішим через сучасні глобальні проблеми постіндустріального суспільства. Коріння кризових явищ, пов'язаних з есхатологічною перспективою історії, і намагався з'ясувати Микола Бердяєв, коли будував власну есхатологію як підґрунтя нової релігійної свідомості. При цьому філософ відштовхнувся від ключових проблем історичного християнства, розглядаючи його у світлі критики й апологетики як світоглядну аксіологічну систему. Апокаліптичні очікування «кінця віку», кризовий характер епохи, в умовах якої формується релігійно-філософський світогляд Бердяєва, визначають есхатологічну спрямованість його розумової діяльності. Сублімуючи власний жах перед історією у філософському пізнанні, Бердяєв усвідомлює, що жодна з еволюціоністських філософських систем не здатна захистити від цього жаху, і вже після першої російської революції остаточно переходить на позиції релігійної філософії, бо, як стверджує М. Еліаде, лише свобода, яка йде від Бога і спирається на нього, позбавляє жаху перед історією. Серед релігій, обстеження яких проводить Бердяєв (буддизм, іслам, юдаїзм), тільки християнство пропонує творчу свободу, здатну змінити онтологічний статус світу і людини. Свобода, творчість, активна особистість від

початку є аксіальними категоріями філософії Бердяєва, на яких він буде свою есхатологію як цілісне релігійно-філософське вчення.

Дослідивши розвиток есхатологічних поглядів Миколи Бердяєва в аспекті перспективи «кінця історії», ми можемо зробити підсумок у формі спостережень, узагальнень і висновків, конкретизованих у наступних положеннях.

Формуюючи засади містично-реалістичної філософії історії Бердяєва, насамперед ми з'ясували зміст концепції цілісного пізнання, яка становить основу її структури. Цю концепцію складають дві світоглядні домінанти – глибина й цілісний сенс як особистісні інтенції мислителя – пошук смислу й пошук вічності на шляхах подолання онтологічного розколу, суб'єкт-об'єктної дихотомії. Шляхами подужання антиномічності світу як способами активно-творчого пізнання (перетворення дійсності) стають філософія – як форма світосприймання й релігія – як форма світовідчування. На їх перехресті з'являється вкрай важлива для епістемології Бердяєва часопросторова категорія, специфічний хронотоп, – есхатологічна перспектива історії, саме в ній відкривається можливість подолати час і простір, увійти у вічність. У підґрунті бердяєвської ідеї цілісного пізнання лежить віра як релігійний феномен, що є синтезуючою духовною активністю особистості, спрямованою на відтворення онтологічної єдності як світу, так і самої особистості. Як вважає Бердяєв, саме цього релігійно-духовного компонента не вистачило концепції пізнання світу романтиків, у цьому пункті його думку підтверджує М. Еліаде з позиції релігієзнавства і Н. Берковський з позиції літературознавства.

Висвітлюючи погляди Бердяєва на кризові процеси, ми встановили: для нього є очевидним, що криза гуманізму розпочалася після Гете з нового катастрофічного світогляду романтиків, які відкрили шлях у нижнє провалля, адже від гуманізму як торжества середньої людяності мислитель бачить два напрямки руху – вгору до боголюдяності і вниз до богозвірячості. Апогеєм гуманізму філософ вважає творчість Гете, який гармонійно з'єднав божественне і людське й у долі Фауста символічно зобразив перехід людства від релігійної культури до безрелігійної цивілізації. Апофеозом фаустівського шляху став марксизм, що, керуючись сліпотою «просвітительського» розуму, завів західноєвропейську культуру в глухий кут матеріалізму. Інший полюс краху гуманізму репрезентує Ніцше, концепт над-

людини якого породив крайню форму антигуманізму – бестіалізм. Ідеї Маркса і Ніцше розкладають суспільство і культуру в процесі їх дегуманізації, що відбувається у формі дехристиянізації. Проте це лише поверхня айсберга, адже Бердяєву йдеться про антропологічну кризу, яка постає на ґрунті глибоких процесів розкладу, породжених історичним розвитком європейської культури й християнської релігії, побудованих на картезіансько-кантівському світогляді, який розколює онтологічну цілісність світу і людини. З точки зору філософії історії цю проблему Бердяєв розглядає як проблему гносеології: з одного боку, епістемологічна криза викрила хибний шлях науки, теорія пізнання якої будувалася на суб'єкт-об'єктній дихотомії, з іншого – духовна криза оголила хибний шлях релігії, вчення якої тлумачиться на засадах не апофатичного, а катафатичного розуміння Бога. У другому розділі дослідження ми розкрили, що бердяєвська концепція пізнання як реакція на кризу становить альтернативу дезінтеграції цілісного погляду на світ. Розпад образу світу й людини є однією з актуальних проблем сучасної соціокультурної кризи, яка пов'язана в постмодерністській науці з теорією симулякра – деградованого образу і поняттями гіперреальності й кіберкультури, де домінують симуляції. Симуляції Бердяєв протиставляє есхатологічну перспективу історії, у якій Царство Боже є реальним перетворенням світу. Він переконаний, що ідея Царства Божого має бути витлумачена не історично, а есхатологічно. На ґрунті картезіансько-кантівської епістемології постали есхатологія технічна й фізичний апокаліпсис, що ентропійним прологом загрожують існуванню космосу, відтак позбавляють історію будь-якого сенсу.

Прояснюючи суть основних дефініцій категоріально-понятійного апарату містично-реалістичної філософії історії Бердяєва, ми розкрили, що він будує вчення, яке виходить за покладені сциєнтизмом епістемологічні й екзистенційні кордони, за регулятивну ідею філософ обирає релігійний імператив духовної перемоги вічності над часом, у світлі якої відкривається есхатологічна перспектива історії, адже він переконаний, що історичне дослідження стикається насамперед з релігійними феноменами. У створеній мислителем філософії історії актуалізується активно-творча домінанта містичного реалізму як методу пізнання. Бердяєвська історіософія будується на засадах апофатики, де способом пізнання Божественної істини виступає міс-

тичний досвід осяяння. Це не спроба захистити від раціоналістичної критики ідею Бога, а принципова філософська позиція, на ґрунті якої беруть початок усі ключові концепції мислителя, оскільки доконечна єдність, у якій вирішуються всі протиріччя людської думки, спілкування, досягається лише апофатично. Апофатика дозволяє відкрити есхатологічну перспективу історії, адже допускає езотеричну істину про внутрішню трагедію Божества. На цьому ґрунті постають релігійно-філософські поняття, які виражають універсальні властивості й онтологічні відношення історії та загальні закономірності її розвитку: гріхопадіння, одкровення, особистість, Логос, Дух. Інтерференція цих понять у релігійній філософії Бердяєва, з одного боку, ускладнює їх зміст для розуміння, з іншого – розширює й збагачує його, виводить за межі традиційної богословської інтерпретації. З аналізу понятійного апарату філософії історії Бердяєва випливає, що фундаментальною онтологічною категорією є особистість, саме вона містить у собі силу, здатну подолати онтологічний розкол, оскільки за своєю природою є цілісною. Її цілість формується синтезуючою активністю духу. У структурі особистості чільним є творчий аспект як виявлення її активності, тому, активна і творча, вона має взяти на себе відповідальність за долю усього створеного світу. Особистість реалізується в людині через трансцендентування себе, що є катастрофічним процесом і передбачає свободу. Через особистість діє Дух в історії – проникає в історію через особистість Христа, а у нову епоху через активно-творчу особистість. Історія – сфера дії особистості, бо історія – це зміна форм релігійної свідомості – зміна дії Логоса в людській свідомості. Саме в історії проявляється діалектика Логоса як етапи опанування Логосом Космосу в душі людини. Впливаючи на людину через серце, Логос-Христос виступає імперативним центром особистості. У цьому пункті Бердяєв відображає специфіку української ментальності як послідовник українського кордоцентризму. Отже, у бердяєвській інтерпретації генезис історичного процесу стає корелятом генезису людської свідомості, яка починається з онтологічної катастрофи гріхопадіння і має завершитися входженням усього створеного світу в Царство Боже.

Таким чином, ми дійшли висновку: Бердяєв тлумачить історичний процес як ступені зміни структури релігійної свідомості, а механізм цих змін розкриває не як еволюційний чи революційний,

а як катастрофічний, що відбувається у формі катарсичного осяяння. Принциповим для нашого дослідження стало з'ясування змісту концепту катастрофи як аксіального в проблематичному зрізі есхатологічної перспективи історії. Катастрофа – початок рефлексії після розпаду первісної міфічної єдності світу, відтак концепт катастрофи в давньогрецькій трагедії тотожний поняттю «інсайд» у психології як раптове осягнення сутності проблеми і плідний вихід з кризи. Принциповим є те, що Бердяєву йдеться про свідомість релігійну, тому катастрофічний інсайд у релігійно-філософському контексті є містичним досвідом осягнення істини, це інструмент продуктивного творчого мислення, механізм розкриття свідомістю трансцендентного виміру, вихід за межі емпіричного досвіду. У міфопоетиці Бердяєва творчий спосіб пізнання має характер ініціації. На відміну від архаїчних традицій, в яких людина зумовлена життям космосу, його просторово-часовим центром, у Бердяєва саме людина виступає у ролі *Axis mundi*, оскільки, як істота духовна, належить двом світам, адже, згідно з християнським ученням, у створеному світі вона має особливий онтологічний статус. У цьому пункті постає принципова розбіжність з міфопоетичною традицією, тут з'являється ґрунт для концепції активного есхатологізму й есхатологічної перспективи історії. Не цілісність космосу гарантує відновлення «райського» стану людини, а цілісність особистості – запорука відтворення, втраченої через гріхопадіння досконалої цілісності світу. Від творчої активності особистості залежить доля створеного світу, оскільки божественні енергії космосу Логос і Дух діють у світі через людину, здатну змінити структуру свідомості, екзистенційний стан та онтологічний статус. Катастрофічний інсайд є механізмом цієї зміни, подібний до психологічного, та катастрофи грецької трагедії, він є духовним феноменом як вияв креативної дії Духа в особистості й історії. Через катастрофічний розрив відбудеться кінець об'єктивованого буття і кінець історичного часу, разом з тим відбудеться зняття суб'єкт-об'єктної дихотомії.

Ми встановили, що катастрофізм виступає спільною ознакою в типології історичного процесу, поняття катастрофи є тим фактором, який дозволяє привести до спільного знаменника, уніфікувати гнучкі, надто розмиті бердяєвські класифікації історії, описати історію різними типами кластерів. У роботі «Смисл творчості» (1916) це

три епохи божественного одкровення про людину: 1) закону (Отця); 2) спокутування (Сина); 3) творчості (Духа). У праці «Смисл історії» (1923) – три епохи осмислення історії, які супроводжуються радикальними змінами у системі суб'єкт-об'єктного зв'язку: 1) до-рефлекторна; 2) рефлексії; 3) історичної рефлексії. Там само – три акти історичної драми: I є прологом у небесній історії – відпадінням людини від Бога; II є I актом земної історії, що відбувається в природному світі у формі міфологічного процесу; III є II актом земної історії – виникненням нашого світового еону (нової ери Христа). У статті «Царство Боже і царство кесаря» (1925) – три періоди в історії християнства: 1) катакомб; 2) християнського універсуму, що закінчується секуляризацією; 3) нової апокаліптичної епохи. У роботі «Про призначення людини» (1931) – три стадії в генезисі духу: 1) до-свідома райська цілісність, яка не пізнала ні свободи, ні рефлексії; 2) свідомість – роздвоєння, рефлексія, оцінка, свобода вибору; 3) над-свідома цілісність, повнота після свободи, рефлексії й оцінки. Там само – чотири форми рефлексії в історії: 1) міфологічна свідомість; 2) історична свідомість (месіанська в євреїв); 3) Логос (Христос); 4) Дух. Там само – структурні типи свідомості в контексті небесної історії: 1) досвідомість; 2) міфологічна свідомість; 3) історична свідомість; 4) Логос (Христос); 5) Дух; 6) надсвідомість. В «Екзистенційній діалектиці божественного і людського» (1947) – три стадії в історії християнського світу, що постали в результаті діалектичного розвитку релігійної ідеї персоналізму: 1) нелюдність у християнстві; 2) людність поза християнством; 3) нова християнська людність, яка спирається на боголюдність. У континуумі бердяєвських творів постає також історична зміна типів логоса: 1) гераклітівський Логос; 2) Логос-Христос; 3) Логос-Христос-Дух. В історичному процесі зміна релігійної свідомості проявила себе як чотири визначальні для Бердяєва релігії: 1) язичництво; 2) юдаїзм; 3) християнство; 4) релігія Духа. Аналізуючи причини й наслідки кризи гуманізму, філософ виділяє чотири епохи: 1) варварство; 2) культуру; 3) цивілізацію; 4) релігійне преображення. Бердяєв виділяє також три періоди у ставленні людини до природи: 1) дохристиянський – анімізація природи; 2) християнський – звільнення від стихійної природи й демонолатрії; 3) ренесансний – підкорення й механізація природи. Типологія історії на ґрунті катастрофізму мотивує тожозні пошуки варіантів виходу з

кризи: 1) фатальний – загибель світу; 2) насильницький – деспотизація світу; 3) катастрофічний – перехід на інший рівень свідомості.

Найцікавішою, на наш погляд, виявляється класифікація, в якій історія представлена через міфологізовані форми узагальнення як міф, містерія, доля, драма. Ми з'ясували, що з теоретичної точки зору вони становлять найкоротший та найпродуктивніший шлях у створенні образу історії як релігійного феномену нової релігійної свідомості, переконливу модель, яка спокушає своєю простотою та яскравістю в поясненні конкретного різноманіття історичного буття. Консистенція текстів історія-міф, історія-драма, історія-містерія, історія-доля, тобто логічна послідовність елементів, взаємопогодженість складових частин та їхня стійкість, які вибудовуються в уяві під час рецепції, витворюється Бердяєвим з урахуванням як найархаїчніших релігійних уявлень, так і ключових фігур та понять християнської доктрини, які в його інтерпретації постають як новий релігійний феномен у рамках християнської традиції. Сугестія цього феномену дорівнює впливу цілісного мистецького образу. Такі образні моделі історії в інтерпретації Бердяєва надають сакральності історичному процесу, сповнюють історію вищим сенсом, який переносить людину, її життя, драматичну долю в рятівний трансцендентний простір, що радикально змінює екзистенційну ситуацію й онтологічний статус людини, відкриває есхатологічну перспективу. Створюючи міфопоетичні структури історії в рамках християнської релігійної моделі світу, Бердяєв включає в неї поняття меонічної свободи, вступаючи у відверту полеміку з ортодоксальною версією про триєдину природу Божества. На думку філософа, офіційне догматичне вчення християнської Церкви про нерухомий спокій Бога, про неможливість історичного процесу в надрах Божественного життя є вченням екзотеричним, зовнішнім, яке приховує езотеричну істину про його трагізм. Ортодоксальну позицію у цьому питанні мислитель пояснює старозавітним засвоєнням проблеми, свою ж версію він подає як новозавітну виходячи з власної ж концепції тричленного одкровення, тобто його мотивація повертається до вихідного положення про трагічний рух у надрах Абсолюту. У цій парадоксальності є своя переконуюча логіка: Бердяєв як філософ відстоює своє право на очищення змертвілої традиції, яка, на його погляд, гальмує розвиток християнства як релігії, що має великий, ще не вичерпаний потенціал. Історія у його

висвітленні постає релігійним феноменом нової релігійної свідомості. Спостереження над міфопоетикою Бердяєва спонукають констатувати: це явище складне та неоднозначне, воно включає надзвичайно широке інтелектуально-культурне поле, проте фундаментальним є те, що концептуалізація усього інтегрованого в неї усвідомленого і неусвідомленого самим філософом культурно-історичного досвіду реалізується в рамках християнської світоглядної системи.

Розглядаючи бердяєвську критику й апологію християнства, маємо засвідчити, що мислитель визначає свою філософію як есхатологічну виходячи з есхатологічного розуміння християнства, яке протиставляє християнству історичному. Есхатологія – це проявлення катастрофічної свідомості. Серед апокаліптичних текстів найбільш актуальним для Бердяєва є Одкровення св. Івана як універсальний образ катастрофи, у якому має розкритися смисл історії. Цей новозавітний текст завжди був каменем спотикання для його інтерпретаторів, адже перехід із плану історичного в план апокаліптичний представляє невіршувану для розуму антиномію. Філософ розкриває зв'язок Апокаліпсису з парадоксом часу як онтологічне протиріччя, яке постало в результаті гріхопадіння і насамперед проявилось в людині, котра є живим утіленням суперечності посднання вічності і часу. Конфлікт людина/історія закорінений в антиномії час/вічність. Парадокс часу вирішується через якісно повноцінну мить, пов'язану зі свободою і творчою активністю людини, що катастрофічно прориває тканину часу, здійснюючи екзистенційний прорив у вічність. Така мить здатна змінити екзистенційний стан і онтологічний статус людини, розв'язати суб'єкт-об'єкту дихотомію. Екзистенційно насичена мить реалізує прориви історії і метаісторії, вона рушій Царства Божого, що приходить непомітно через екзистенційні акти, у яких розкривається вічність. Парадокс часу в тому, що кінець історії мислиться в часі, тоді як кінець історії є кінцем часу, тобто кінцем часу історичного, при цьому він є подією часу екзистенційного. Кінець історії як проекція назовні є екзистенційним досвідом зіткнення ноуменального з феноменальним – це потрясіння, катастрофа в особистісному й історичному існуванні. Царство Боже прийде непомітно і водночас катастрофічно.

Уточнюючи внутрішні властивості й суть головних релігійних феноменів у есхатології Бердяєва, ми виявили, що він спирається на

новозавітний есхатологічний тезаурус, де засадничими є ідеї нового неба та нової землі. Як нове небо та нова земля Царство Боже – це повнота буття і преображення світу, онтологічна довершеність. Повнота буття виявляється в абсолютній свободі, любові й красі як якісних характеристиках Царства Божого, що є ціллю історії, кінцем історії, виходом за її межі, воно не може бути в історії, воно поза історією і над історією, її четвертий вимір. Виходячи з розуміння парадоксу часу Бердяєв інтерпретує малу християнську есхатологію – доля індивідуальної душі, і велику – кінець історії, царство антихриста, Страшний суд. Вирішуючи перше коло питань, проблему безсмертя він пов'язує зі станом свідомості, адже звільнення свідомості з-під влади феноменального світу розкриває перспективу безсмертя. У християнській есхатології філософ вбачає прорив конечності до воскресіння, відтак есхатологічна перспектива включає в себе перспективу воскресіння. Безсмертя є завоюванням духовної творчості людини, перемогою духовної особистості над природним індивідом. Проблема Страшного суду і проблему пекла мислитель пов'язує в один блок питань, що мають головне значення в есхатології. Він вважає неприпустимою об'єктивізацію цих понять, ці поняття є езотеричними, такими, що розкриваються в ракурсі апофатичного богопізнання. Ідея пекла пов'язана з парадоксами часу і зла. Пекло – поняття психологічне, його онтологізація є запереченням Царства Божого. Концепти зла, смерті, пекла і Страшного суду в контексті релігійної філософії Бердяєва складають єдину, структуровану законами екзистенційної діалектики концепцію есхатологічної перспективи шляхів зла, його зживання й онтологічного викорінювання. В інтерпретації Бердяєва світ в есхатологічній перспективі має два кінця: фатальний – викорінення іманентних наслідків зла, зображений в Апокаліпсисі; свободний, активно-творчий, сокровенний – друге пришестя Христа, преображення світу, нове небо та нова земля. Це пов'язано з парадоксом часу – людина бачить кінець світу в часі замість того, щоб бачити кінець часу. У часі кінець бачиться як руйнація, а у вічності – як преображення. На цій підставі з'являються дві концептуально різні есхатології: пасивна і активна.

Аналізуючи походження концепції активно-творчого есхатологізму, ми з'ясували, що вона, по-перше, генетично пов'язана з українською духовною традицією, по-друге, створена під впливом ідей

Йоахима Флорського, В. Соловйова і М. Федорова. Якщо у Соловйова Бердяєв не приймає ідею «свобідної теократії» та пасивного характеру есхатології, то у Федорова заперечує ідею еволюції як «розвитку в натуралістичному розумінні». У схемі історичного процесу Флорського він робить акцент на звільненні від гріха, звільненні від тягаря необхідності як шляху свободи, а не спокутуванні гріха як відбутті покарання за злочин; а також на проявленні сили Божої і сили людини як боголюдського благодатного енергетичного потенціалу, спрямованого на творче звільнення від рабства необхідності як гріховності. Гріховність має свою структуру свідомості, що долається не лише покаанням і спокутою гріха, а й активністю всіх творчих сил людини. У бердяєвській схемі аксіальними є свобода і творчість. Вочевидь, у ній проявлена чітка скерованість історичного процесу у вимір вічності. Перспектива кінця вирішується у спільній боголюдській діяльності: світ об'єктивації зруйнується творчим зусиллям людини, але тому, що в цьому творчому зусиллі діятиме і Бог, передусім це передбачає зміну свідомості, адже творча активність людини залежить від спрямованості її волі та ступеня її духовності, які визначаються структурою свідомості. Концептуально різні есхатології, активну і пасивну, генерують різні за структурою типи релігійної свідомості: революційно-творча, свободна, і рабська, консервативно-реакційна. Творча апокаліптична свідомість передбачає принцип особистості, суспільство, яке його реалізує. Активне ставлення до кінця історії вимагає змін у структурі свідомості, духовну революцію ще в історичному часі, яка не може здійснитися лише пасивними очікуваннями. Вона означатиме кінець детермінованого світу, вихід у новий еон Духа. Бердяєвська активно-творча есхатологія як система релігійно-філософських поглядів є засадничою теорією нової релігійної свідомості. Оцінюючи її, ми довели, що в актуальній історії пасивно-песимістична есхатологія перетворює архетип апокаліптичної катастрофи на небезпечне джерело антикультури і антидуховності, посилюючи кризові процеси дегуманізації культури й bestialізації людини, походження і розвиток яких обґрунтував Бердяєв у своїй релігійній філософії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Августин А.* Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского / Аврелий Августин. – М.: АСТ, 2003. – 440 с. – (Philosophy).
2. *Аверинцев С. С.* Эсхатология / Сергей Сергеевич Аверинцев // Новая философская энциклопедия. В 4 т. – Т. 4. – М.: Мысль, 2001. – С. 467-470.
3. *Аверинцев С. С.* Заметки к будущей классификации типов символа / Сергей Сергеевич Аверинцев // Проблемы изучения культурного наследия / под ред. Г. В. Степанова. – М.: Наука, 1985. – 400 с. – С. 297-303.
4. *Аверинцев С. С.* К истолкованию символики мифа об Эдипе / Сергей Сергеевич Аверинцев // Античность и современность. – М.: Наука, 1972. – С. 90-102.
5. *Аверинцев С. С.* Словник / Сергій Сергійович Аверинцев // Аверинцев С. С. Софія-Логос. Словник; [пер. з рос.]. – К.: Дух і Літера, 2004. – С. 21-267.
6. *Аверинцев С. С.* Християнство у ХХ столітті / Сергій Сергійович Аверинцев // Аверинцев С. Софія-Логос. Словник; [пер. з рос.]. – К.: Дух і Літера, 2004. – С. 353-406.
7. *Академічне релігієзнавство.* Підручник / за наук. ред. проф. А. Колодного. – К.: Світ Знань, 2000. – 862 с.
8. *Акулинин В. Н.* Философия всеединства: От В. С. Соловьёва к П. А. Флоренскому / Владимир Николаевич Акулинин. – Новосибирск: Наука, 1990. – 158 с.
9. *Алексеев П.* Человек, дух и реальность. Об экзистенциальном типе философствования Н. А. Бердяева / П. В. Алексеев // Бердяев Н. А. Царство духа и царство Кесаря / сост. и послесл. П. В. Алексеева; подгот. текста и прим. Р. К. Медведевой. – М.: Республика, 1995. – С. 357-364.
10. *Андреев А. Л.* Искусство, культура, сверхкультура: Философия искусства Н. А. Бердяева / Андрей Леонидович Андреев. – М.: Знание, 1991. – 64 с.

11. *Арістотель*. Поетика / Арістотель; [пер. зі старогрец. Б. Тен] // Арістотель. Поетика. – К.: Мистецтво, 1967. – С. 37-92.
12. *Астаф'єв О.* Образ і знак: Українська емігрантська поезія в структурно-семіотичній перспективі / О. Астаф'єв. – К.: Наукова думка, 2000. – 268 с.
13. *Астахова Т.* Смысл единости души та тела у философии М. О. Бердяева та В. С. Соловйова / Т. Астахова // Проблема смысла у філософії і культурі російського Срібного віку. Вип. 14. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2008 р. / ред. колегія: В. С. Возняк (гол. ред.), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. – Дрогобич: Ред.-вид. відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2008. – С. 392-404.
14. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. / Александр Николаевич Афанасьев. – М.: Современный писатель, 1995. – Т. 3. – 416 с. – (Славянский мир).
15. *Бахтин М. М.* К методологии гуманитарных наук / Михаил Михайлович Бахтин // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1986. – 2-е изд. – С. 381-393; 429-432.
16. *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского / Михаил Михайлович Бахтин. – 4-е изд. – М.: Советская Россия, 1979. – 320 с.
17. *Бахтин М. М.* Формы времени и хронотопа в романе: очерки по исторической поэтике / Михаил Михайлович Бахтин // Бахтин М. М. Эпос и роман. – СПб.: Азбука, 2000. – С. 9-193. – (Academia).
18. *Беличенко А. В.* Власть истории и прецедент человека (Полиграфия на темы историософии Николая Бердяева) / А. В. Беличенко // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 369-381.
19. *Бердяев Н. А.* К. Горностаев. Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М. Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. 1929. Рецензия / Николай Бердяев // Путь. – 1929. – № 19 (ноябрь). – С. 114-116.

20. **Бердяев Н. А.** Алексей Степанович Хомяков / Николай Александрович Бердяев / вступ. ст., предисл. и ком. Л. Е. Шапошникова. – М.: Высшая школа, 2005. – 239 с. – (Классика философской мысли).
21. **Бердяев Н. А.** Астральный роман (Размышление по поводу романа А. Белого «Петербург») / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Кризис искусства; [репринтное издание]. – М.: СП Интерпринт, 1990. – С. 36-47.
22. **Бердяев Н. А.** В защиту А. Блока / Николай Александрович Бердяев // Литературная учёба. – 1990. – № 6. – С. 104-105.
23. **Бердяев Н. А.** Война и эсхатология / Николай Александрович Бердяев // Путь. – 1939-1940. – № 61 (октябрь 1939 – март 1940). – С. 3-14.
24. **Бердяев Н. А.** Восток и Запад / Николай Александрович Бердяев // Путь. – 1930. – № 23 (август). – С. 97-109.
25. **Бердяев Н. А.** Вселенскость и конфессионализм Запада / Николай Александрович Бердяев // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902-1998. – М.: Изд-во МФТИ, 1999. – С. 134-147.
26. **Бердяев Н. А.** Два понимания христианства (К спорам о старом и новом в христианстве) / Николай Александрович Бердяев // Путь. – 1932. – № 36 (декабрь). – С. 17-43.
27. **Бердяев Н. А.** Декадентство и мистический реализм / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции / сост. и ком. В. В. Сапова. – М.: Канон+, 1998. – С. 22-34. – (История философии в памятниках).
28. **Бердяев Н. А.** Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Дух и реальность / вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – С. 227-378. – (Philosophy).
29. **Бердяев Н. А.** Духи русской революции / Николай Александрович Бердяев // Литературная учёба. – 1990. – № 2. – С. 123-139.
30. **Бердяев Н. А.** Духовное состояние современного мира / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Смысл творчества: Опыт

оправдания человека. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2002. – С. 655-670. – (Philosophy).

31. **Бердяев Н. А.** Духовный кризис интеллигенции / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции / сост. и ком. В. В. Сапова. – М.: Канон+, 1998. – С. 7-298. – (История философии в памятниках).
32. **Бердяев Н. А.** Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 253-357. – (Б-ка этической мысли).
33. **Бердяев Н. А.** Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / сост. и послесл. В. Г. Безносова; примеч. Е. В. Бронниковой. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного ин-та, 1996. – С. 5-155.
34. **Бердяев Н. А.** К. Леонтьев – философ реакционной романтики / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906 гг.) / сост. и ком. В. В. Сапова. – М.: Канон+, 2002. – С. 342-373. – (История философии в памятниках).
35. **Бердяев Н. А.** Кризис искусства / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Кризис искусства; [репринтное издание]. – М.: СП Интерпринт, 1990. – С. 3-28.
36. **Бердяев Н. А.** Кризис рационализма в современной философии (Виндельбанд. Прелюдии / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906 гг.) / сост. и ком. В. В. Сапова. – М.: Канон+, 2002. – С. 326-341. – (История философии в памятниках).
37. **Бердяев Н. А.** Критика исторического материализма / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906 гг.)

- / сост. и ком. В. В. Сапова. – М.: Канон+, 2002. – С. 115-151. – (История философии в памятниках).
38. **Бердяев Н. А.** Культура и политика (К философии новой русской истории) / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906 гг.) / сост. и ком. В. В. Сапова. – М.: Канон+, 2002. – С. 310-325. – (История философии в памятниках).
39. **Бердяев Н. А.** К философии трагедии. Морис Метерлинк / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906 гг.) / сост. и ком. В. В. Сапова. – М.: Канон+, 2002. – С. 44-69. – (История философии в памятниках).
40. **Бердяев Н. А.** Миросозерцание Достоевского / Николай Александрович Бердяев // Смысл творчества: Опыт оправдания человека. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2002. – С. 381-528.
41. **Бердяев Н. А.** Моё философское миросозерцание (Очерк из истории русской религиозной мысли) / Николай Александрович Бердяев // Н. Бердяев о русской философии / сост., вступ. ст. и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. – Ч. 1. – Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. – С. 19-25.
42. **Бердяев Н. А.** Новое религиозное сознание и общественность / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность / сост. и ком. В. В. Сапова. – М.: Канон+, 1999. – С. 5-290. – (История философии в памятниках).
43. **Бердяев Н. А.** Новое Средневековье: Размышления о судьбе России и Европы / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое средневековье / сост. и ком. В. В. Сапова. – М.: Канон+, 2002. – С. 220-310. – (История философии в памятниках).
44. **Бердяев Н.** Обскурантизм / Николай Бердяев // Путь. – 1928. – № 13 (октябрь). – С. 19-36.
45. **Бердяев Н. А.** О назначении человека: Опыт парадоксальной этики / Николай Александрович Бердяев // О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 19-252. – (Б-ка этической мысли).

46. **Бердяев Н. А.** О новом религиозном сознании / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906 гг.)* / сост. и ком. В. В. Сапова. – М.: Канон+, 2002. – С. 378-418. – (История философии в памятниках).
47. **Бердяев Н. А.** О путях политики / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906 гг.)* / сост. и ком. В. В. Сапова. – М.: Канон+, 2002. – С. 444-459. – (История философии в памятниках).
48. **Бердяев Н. А.** Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. *Дух и реальность* / Вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – С. 379-564. – (Philosophy).
49. **Бердяев Н. А.** О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической философии / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. *Царство духа и царство Кесаря* / сост. и послесл. П. В. Алексеева; подгот. текста и прим. Р. К. Медведевой. – М.: Республика, 1995. – С. 3-162. – (Мыслители XX века).
50. **Бердяев Н. А.** Основы религиозной философии / Николай Александрович Бердяев // *Вестник РХД.* – 2007. – № 192. – С. 169-194.
51. **Бердяев Н. А.** Пикассо / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. *Кризис искусства; [репринтное издание]*. – М.: СП Интерпринт, 1990. – С. 29-35.
52. **Бердяев Н.** Правда и ложь коммунизма (К пониманию религии коммунизма) / Николай Бердяев // *Путь.* – 1931. – № 30 (октябрь). – С. 3-34.
53. **Бердяев Н. А.** Предсмертные мысли Фауста / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. *Смысл творчества: Опыт оправдания человека.* – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2002. – С. 363-380.
54. **Бердяев Н. А.** Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. *Собрание сочинений.* – Т. III. – Париж: YMCA-Press, 1989. – С. 214-241.

55. **Бердяев Н. А.** Проблема человека (К построению христианской антропологии) / Николай Александрович Бердяев // Путь. – 1936. – № 50 (январь-март-апрель). – С. 3-26.
56. **Бердяев Н. А.** Разум и здравый смысл (Послесловие) / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906 гг.) / сост. и ком. В. В. Сапова. – М.: Канон+, 2002. – С. 478-488. – (История философии в памятниках).
57. **Бердяев Н. А.** Русская идея / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Самопознание: Сочинения. – М.: Эксмо, 2008. – С. 11-256. – (Антология мысли).
58. **Бердяев Н. А.** Самопознание / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Самопознание: Сочинения. – М.: Эксмо, 2008. – С. 257-624. – (Антология мысли).
59. **Бердяев Н. А.** Смысл истории / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое средневековье / сост. и ком. В. В. Сапова. – М.: Канон+, 2002. – С. 5-218. – (История философии в памятниках).
60. **Бердяев Н. А.** Смысл творчества: Опыт оправдания человека / Николай Александрович Бердяев // Смысл творчества: Опыт оправдания человека. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2002. – С. 15-334.
61. **Бердяев Н. А.** Спасение и творчество: Два понимания христианства / Николай Александрович Бердяев // Смысл творчества: Опыт оправдания человека. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2002. – С. 629-654.
62. **Бердяев Н.** Стилизованное православие (Отец Павел Флоренский) / Николай Бердяев // Н. Бердяев о русской философии / сост., вступ. ст. и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. – Ч. 2. – Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. – С. 149-166.
63. **Бердяев Н. А.** Субъективизм и индивидуализм в общественной философии / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском / сост. и ком. В. В. Са-

пова. – М.: Канон+, 1999. – С. 5-302. – (История философии в памятниках).

64. **Бердяев Н. А.** Судьба России / Николай Александрович Бердяев. – М.: АСТ, 2004. – 333 с. – (Философия. Психология).
65. **Бердяев Н. А.** Судьба человека в современном мире: К пониманию нашей эпохи / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Дух и реальность / вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – С. 157-226. – (Philosophy).
66. **Бердяев Н. А.** Трагедия и обыденность / Николай Александрович Бердяев // *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906 гг.) / сост. и ком. В. В. Сапова. – М.: Канон+, 2002. – С. 277-309.
67. **Бердяев Н. А.** Философия неравенства / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Философия неравенства. – М.: ИМА-ПРЕСС, 1990. – С. 21-278. – (История философии в памятниках).
68. **Бердяев Н. А.** Философия свободы / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Судьба России: Сочинения. – М.: ЭКСМО-пресс; Харьков: Фолио, 1998. – С. 29-264.
69. **Бердяев Н. А.** Царство Божие и царство кесаря / Николай Александрович Бердяев // *Путь*. – 1925. – № 1 (сентябрь). – С. 31-52.
70. **Бердяев Н. А.** Царство Духа и царство Кесаря / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Дух и реальность / вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – С. 565-671. – (Philosophy).
71. **Бердяев Н. А.** Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) / Николай Александрович Бердяев // *Путь*. – 1933. – № 38 (май). – С. 3-37.
72. **Бердяев Н. А.** Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения / Николай Александрович Бердяев // Бердяев Н. А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев; вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – С. 23-156. – (Philosophy).
73. **Берковский Н. Я.** Романтизм в Германии / Наум Яковлевич Берковский. – СПб.: Азбука-классика, 2001. – 512 с. – (Academia).

74. **Бичко А. К.** Проблема ірраціонального в творчості Миколи Бердяєва / А. К. Бичко // *Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1.* – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 147-150.
75. **Бичко І. В.** Київська школа екзистенційної філософії / І. В. Бичко // *Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1.* – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 29-41.
76. **Білянська О. Ю.** Соціально-філософський зміст бердяєвської концепції подолання відчуження людини від суспільства: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Олена Юріївна Білянська. – Одеса, 2006. – 181 с.
77. **Бирлайн Дж. Ф.** Параллельная мифология / Джон Ф. Бирлайн; [пер. с англ. А. Блейз]. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1997. – 336 с.
78. **Блок М.** Апология истории, или Ремесло историка / Марк Блок / примеч. и ст. А. Я. Гуравича; [пер. Е. М. Лысенко]. – 2-е изд., доп. – М.: Наука, 1986. – 254 с. – (Памятники исторической мысли).
79. **Бойченко І. В.** Філософія історії: Підручник / Іван Васильович Бойченко. – К.: Т-во «Знання», КОО, 2000. – 723 с. – (Вища освіта ХХІ століття).
80. **Бушанський В. В.** Політична етика у філософії М. О. Бердяєва доеміграційного періоду (1900-1922 рр.): дис. ... канд. політ. наук: 23.00.01 «Теорія та історія політичної науки» / Валентин Вікторович Бушанський. – К., 2004. – 230 с.
81. **Валіцький А.** В полоні консервативної утопії: Структура і видозміни російського слов'янофільства / Анджей Валіцький; [пер. з польськ. В. Моренець]. – К.: Основи, 1998. – 710 с.
82. **Вандышев В. Н.** Н. А. Бердяев об апокалиптической направленности истории / В. Н. Вандышев // *Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня на-*

родження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 336-341.

83. **Выготский Л. С.** Психология искусства / Лев Семенович Выготский. – СПб.: Азбука, 2000. – 416 с. – (Academia).
84. **Виндельбанд В.** Избранное: Дух и история / Вильгельм Виндельбанд; [пер с нем.]. – М.: Юрист, 1995. – 687 с. – (Лики культуры).
85. **Власова Т.** Мужское и женское в контексте андрогинной концепции Н. Бердяева / Т. Власова // Срібний вік: проблема особистості. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2005 року. Вип. 11. – Дрогобич: Ред.-вид. відділ Дрогобицького ДДПУ ім. Івана Франка, 2005. – С. 81-92.
86. **Водопівець І.** Еклезіологія / Іван Водопівець; [пер. з італ. М. Димид]. – Рим–Львів: Свічадо, 1994. – 288 с.
87. **Всемирная энциклопедия:** Религия / гл. ред. М. В. Адамчик: гл. науч. ред. В. В. Адамчик и др. – Минск: Современный литератор, 2003. – 832 с.
88. **Гадамер Г.-Г.** Эстетика и герменевтика / Ганс-Георг Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного; [пер. с нем.]. – М.: Искусство, 1991. – С. 256-265. – (История эстетики в памятниках и документах).
89. **Гадамер Г.-Г.** История понятий как философия / Ганс-Георг Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного; [пер. с нем.]. – М.: Искусство, 1991. – С. 26-43. – (История эстетики в памятниках и документах).
90. **Гадамер Г.-Г.** Миф и разум / Ганс-Георг Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного; [пер. с нем.]. – М.: Искусство, 1991. – С. 92-99. – (История эстетики в памятниках и документах).
91. **Гадамер Г.-Г.** О круге понимания / Ганс-Георг Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного; [пер. с нем.]. – М.: Искусство, 1991. – С. 72-82. – (История эстетики в памятниках и документах).

92. *Гадамер Г.-Г.* Семантика и герменевтика / Ганс-Георг Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного; [пер. с нем.]. – М.: Искусство, 1991. – С. 60-71. – (История эстетики в памятниках и документах).
93. *Гадамер Г.-Г.* Философия и герменевтика / Ганс-Георг Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного; [пер. с нем.]. – М.: Искусство, 1991. – С. 9-15. – (История эстетики в памятниках и документах).
94. *Гайденко П.* Мистический революционаризм Н. А. Бердяева / Пиама Гайденко // О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 5-18. – (Б-ка эстетической мысли).
95. *Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / Пиама Павловна Гайденко. – М.: Республика, 1997. – 495 с. – (Философия на пороге нового тысячелетия).
96. *Гайденко П. П.* Философия свободы Николая Бердяева / Пиама Павловна Гайденко // Историко-философский ежегодник 1995. – М.: Мартис, 1996. – С. 121-132.
97. *Гайденко П. П.* Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса / Пиама Павловна Гайденко. // Ясперс К. Смысл и назначение истории; [пер. с нем.]. – 2-е изд. – М.: Республика, 1994. – С. 5-26. – (Мыслители XX в.).
98. *Гальцева Р.* Бердяев / Р. А. Гальцева // Русские писатели. 1880-1917: Биографический словарь. – М.: Советская Энциклопедия, 1989. – Т. 1: А – Г. – С. 246-249.
99. *Гальцева Р. А.* Николай Бердяев – философ творчества и теоретик культуры / Р. А. Гальцева // Бердяев Н. А. Философия творчества культуры и искусства. – Т. 1. – М.: Искусство, 1994. – С. 7-36.
100. *Гарнак А.* Сущность христианства / Адольф Гарнак; [пер. с нем.]. – СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1907. – 223 с.
101. *Гачев Г. Д.* Европейские образы пространства и времени / Георгий Дмитриевич Гачев // Культура, человек и картина мира. – М.: Наука, 1987. – С. 198-227.

- 102.** *Гачев Г. Д.* Содержательность художественных форм: Эпос. Лирика. Театр / Георгий Дмитриевич Гачев. – М.: Просвещение, 1968. – 302 с.
- 103.** *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика: В 4 т. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – Т. 3. – М.: Искусство, 1971. – 624 с.
- 104.** *Гейзінга Й.* Homo Ludens / Йоган Гейзінга; [пер. з англ. О. Мокровольський]. – К.: Основи, 1994. – 250 с.
- 105.** *Головащенко С. І.* Історія християнства: Курс лекцій: Навчальний посібник / Сергій Іванович Головащенко. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.
- 106.** *Голосовкер Я. Э.* Логика мифа / Яков Эммануилович Голосовкер. – М.: Наука, 1987. – 218 с. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
- 107.** *Голуб А. П.* Релігійно-духовний контекст політичної позиції М. О. Бердяєва / А. П. Голуб // *Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді.* Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 315-320.
- 108.** *Горський В. С.* Ідея наслідування Христа в давньоруській агіографії / Вілен Сергійович Горський // *Образ Христа в українській культурі.* / від. ред. В. С. Горський. – 2-е вид. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2003. – С. 7-22.
- 109.** *Горский В. С.* Историко-философское истолкование текста: монография / Вилен Сергеевич Горский / отв. ред. И. П. Головаха; ИФ АН УССР. – К.: Наукова думка, 1981. – 206 с.
- 110.** *Гофман Э.-Т.-А.* Песочный человек / Эрнст Теодор Амадей Гофман / сост., предисл., примеч. Р. Грищенко. – СПб.: Кристалл, 2000. – 912 с. – (Библиотека мировой литературы).
- 111.** *Громов М. Н.* Николай Бердяев и русская философская традиция / М. Н. Громов // *Историко-философский ежегодник.* 2001. – М.: Наука, 2003. – С. 263-273.
- 112.** *Гроф С.* За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психологии / Станислав Гроф / под общ. ред. А. Дег-

- тярева; [пер. с англ. А. Андрианова, Л. Земской, Е. Смирновой]. – 2-е изд. – М.: АСТ, 2001. – 504 с. – (Тексты трансперсональной психологии).
- 113.** *Гудзенко Е.* Духовность как смысл бытия человека в философии Серебряного века / Е. Гудзенко // Проблема смысла у філософії і культурі російського Срібного віку. Вип. 14. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2008 р. / ред. колегія: В. С. Возняк (гол. ред.), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. – Дрогобич: Ред.-вид. відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2008. – С. 246-252.
- 114.** *Давидченко С. О.* Постановка проблеми суб'єктивності в філософії: Ф. М. Достоевський та М. О. Бердяєв: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05 «Історія філософії» / Сергій Олександрович Давидченко. – К., 1998. – 176 с.
- 115.** *Дерев'янюк Т. М.* Есхатологічна етика Миколи Бердяєва як альтернатива моральному релятивізму / Т. М. Дерев'янюк // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 495-504.
- 116.** *Дильтей В.* Описательная психология / Вильгельм Дильтей. – 2-е изд. – СПб.: Алетейя, 1996. – 156 с.
- 117.** *Докаш В. І.* Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації: Монографія / Віталій Іванович Докаш. – Київ – Чернівці: Книги – ХХІ, 2007. – 544 с.
- 118.** *Дротянко Л. Г.* Традиція російського космізму і постнекласична наука / Л. Г. Дротянко / Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 216-222.
- 119.** *Дубниченко В. Ю.* Богочеловек или человекобог? Два типа философствования – две концепции личности // В. Ю. Дубниченко / Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному

дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 222-229.

120. **Дьяченко Г. В.** Символ в философском дискурсе Н. Бердяева: лингвокогнитивный аспект: дис. ... канд. филол. наук: спец. 10.02.02. «Русский язык» / Галина Викторовна Дьяченко. – Луганск, 2008. – 258 с.
121. **Экштут С. А.** Сослагательное наклонение в истории: воплощение несбывшегося. Опыт историософского осмысления / С. А. Экштут // Вопросы философии. – 2000. – № 8. – С. 79-87.
122. **Еліаде М.** Мефістофель і андрогін / Мірча Еліаде // Еліаде М. Мефістофель і андрогін; [пер. з нім., фр., англ. Г. Кьорян, В. Сахно]. – К.: Основи, 2001. – С. 303-467.
123. **Еліаде М.** Міфи, сновидіння і містерії / Мірча Еліаде // Еліаде М. Мефістофель і андрогін; [пер. з нім., фр., англ. Г. Кьорян, В. Сахно]. – К.: Основи, 2001. – С. 117-301.
124. **Элиаде М.** Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость; [пер. с фр.] / Мирча Элиаде. – СПб.: Алетейя, 1998. – 250 с. – (Миф, религия, культура).
125. **Еліаде М.** Окультизм, ворожитство та культурні уподобання. Есеї з компаративних релігій / Мірча Еліаде // Еліаде М. Мефістофель і андрогін; [пер. з нім., фр., англ. Г. Кьорян, В. Сахно]. – К.: Основи, 2001. – С. 469-569.
126. **Еліаде М.** Священне і мирське / Мірча Еліаде // Еліаде М. Мефістофель і андрогін; [пер. з нім., фр., англ. Г. Кьорян, В. Сахно]. – К.: Основи, 2001. – С. 5-116.
127. **Элиаде М.** Тайные общества. Обряды инициации и посвящения; [пер. с фр. Г. А. Гельфанд] / Мирча Элиаде. – М. – СПб.: Университетская книга, 1999. – 356 с. – (Миф, религия, культура).
128. **Евлампиев И. И.** История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская философия в поисках абсолюта / И. И. Евлампиев – Ч. 1. – СПб.: Алетейя, 2000. – 415 с.

129. **Емельянов Б. В.** Николай Бердяев о России и русской философии / Б. В. Емельянов, А. И. Новиков // Н. Бердяев о русской философии / сост., вступ. ст. и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. – Ч. 1. – Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. – С. 3-18.
130. **Ермичѳв А. А.** Три свободы Николая Бердяева (Из цикла «Страницы истории отечественной философской мысли») / Александр Александрович Ермичѳв. – М.: Знание, 1990. – 64 с. – (Новое в жизни, науке и технике. Серия «Философия и жизнь»; № 1).
131. **Ермичѳв А. А.** «Я всегда был ничѳим человеком...» / А. А. Ермичѳв // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичѳва. – СПб.: РХГИ, 1994. – С. 8-22.
132. **Жбанкова И. И.** Мироззрение / И. И. Жбанкова // Новейший философский словарь [Электронный ресурс] / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – Минск: Книжный дом, 2003. – 1280 с. – гаг – RAR архив, размер исходных файлов 4 724 989 байт. – Библиотека «Моя планета» my_planet@bk.ru.
133. **Желтов М.** Описания Небесной литургии в ехаристических молитвах древней Церкви / М. Желтов // Эсхатологическое учение Церкви: Материалы. – М.: Православная Энциклопедия, 2007. – С. 388–403.
134. **Заблуждающийся разум?:** Многообразии венаучного знания / отв. ред. И. Т. Касавин. – М.: Политиздат, 1990. – 464 с.
135. **Забужко О.** Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій / Оксана Забужко. – К.: Факт, 2007. – 640 с. – (Висока полиця).
136. **Задерецька М.** Два полюси одного цілого: За працями М. Бердяєва / М. Задерецька // Російський Срібний вік: рецепція німецької класичної філософії. Матеріали наукової конференції 2006 року. Вип. 12. – Дрогобич: Ред.-вид. відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2007. – С. 196-207.
137. **Замалеев А. Ф.** Лекции по истории русской философии (XI – XX вв.) / Александр Фазлаевич Замалеев. – СПб.: Летний сад, 1995. – 394 с.

138. **Зеленский В. В.** Карл Густав Юнг. Жизнь, личность, работа / В. В. Зеленский // Юнг К. Г. Психологические типы; [пер. с нем.]. – М.: Прогресс-Универс; СПб.: Ювента, 1995. – С. 661-694.
139. **Зиновьев А. В.** Магия Апокалипсиса / Адольф Васильевич Зиновьев. – Саранск: Поиск Саранский филиал СП «Норд», 1990. – 256 с. – (Из истории исследования загадок Библии).
140. **Зобов Р. А.** О типологии пространно-временных отношений в сфере искусства / Р. А. Зобов, А. М. Мостепаненко // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. – Л.: Наука, 1974. – С. 11-25.
141. **Из записных книжек (Бердяев о себе)** // Дмитриева Н. К., Моисеева А. П. Философ свободного духа. Николай Бердяев: жизнь и творчество. – М.: Высшая школа, 1993. – С. 265-268.
142. **Ингарден Р.** Исследования по эстетике / Роман Ингарден; [пер. с пол. А. Ермилов, Б. Федоров]. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1962. – 572 с.
143. **Ишимбаева Г.** Трансформация фаустовского сюжета (Шпис-Глингер-Гёте) и диалектика трагического / Г. Ишимбаева // Вопросы литературы. – 1999. – № 6. – С. 166-177.
144. **Казарян А. Т.** Бердяев Николай Александрович / Александр Торгомович Казарян // Православная энциклопедия. Т. IV: Афанасий – Бессмертие / под ред. Патриарха Московского всея Руси Алексия II. – М.: Центрально-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. – С. 639-650.
145. **Кант И.** Критика чистого разума / Иммануил Кант; [пер. с нем. Н. О. Лосский]. – СПб.: Тайм-аут, 1993. – 478 с.
146. **Капитон В. П.** К вопросу о реальности объективных законов / В. П. Капитон // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 560-563.
147. **Каримский А. М.** Теология истории и реальность: К критике протестантской эсхатологии / Анюр Мусеевич Каримский. – М.:

- Знание, 1985. – 64 с. – (Новое в жизни, науке и технике. Серия «Научный атеизм»; № 10).
148. **Касавин И.** Предисловие / И. Касавин // Хюбнер К. Истина мифа; [пер. с нем. И. Касавин]. – М.: Республика, 1996. – С. 3-12. – (Мыслители XX в.).
149. **Кассирер Э.** Миф и религия / Эрнст Кассирер // Философские науки. – 1991. – № 7. – С. 46-105.
150. **Катехизис.** – К.: УПЦ, 1991. – 416 с.
151. **Кэмпбелл Дж.** Герой с тысячью лицами / Джозеф Кэмпбелл; [пер. с англ. К. Е. Семёнов]. – К.: София, Ltd, 1997. – 336 с.
152. **Кереньи К.** Кора / Карл Кереньи // Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов; [пер. с англ. В. В. Наукманов]. – К.: Гос. библиотека Украины для юношества, 1996. – С. 121-177.
153. **Кереньи К.** Прологомены / Карл Кереньи // Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов; [пер. с англ. В. В. Наукманов]. – К.: Гос. библиотека Украины для юношества, 1996. – С. 11-37.
154. **Кессиди Ф. Х.** Миф и его отношение к познанию, религии и художественному творчеству / Ф. Х. Кессиди // Вопросы философии. – 1966. – № 5. – С. 96-106.
155. **Кессиди Ф. Х.** Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского / Ф. Х. Кессиди. – М.: Изд-во Академии художеств, 1963. – 164 с.
156. **Кжишовський З.** Есхатологія Східної Церкви у світлі вчення Отців Церкви / Збігнев Кжишовський // Сопричастя. – 1997. – № 3. – С. 67-74.
157. **Кизима В. В.** Концепція «творческого эсхатологизма» Н. А. Бердяева в тоталлогическом прочтении / В. В. Кизима // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 75-79.

158. **Кісь Р. Я.** Фінал Третього Риму: Російська месіанська ідея на зламі тисячоліть / Роман Ярославович Кісь. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1998. – 720 с.
159. **Кихно А. В.** Историософия Н. Бердяева и проблема славянского мессианизма / А. В. Кихно // *Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1.* – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 270-273.
160. **Кобзев А. И.** О роли филологического анализа в историко-философском исследовании (на материале китайской философии) А. И. Кобзев // *Народы Азии и Африки.* – 1978. – № 5. – С. 81-93.
161. **Кобів Й. У.** Коментарі / Й. У. Кобів // *Арістотель. Поетика.* – К.: Мистецтво, 1967. – С. 93-129.
162. **Ковалёва И.** Миф: повествование, образ и имя / И. Ковалёва // *Литературное обозрение.* – 1995. – № 3. – С. 92-94.
163. **Козлов Є. В.** Екзистенційний персоналізм Миколи Бердяєва: дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Євген Васильович Козлов. – К., 2006. – 173 с.
164. **Козлова С. М.** Мифология и мифопоэтика сюжета о поисках и обретении истины / С. М. Козлова // *Материалы к «Словарю сюжетов и мотивов русской литературы»: от сюжета к мотиву / под ред. В. И. Тюпы.* – Новосибирск: Ин-т филологии СО РАН, 1996. – С. 34-64.
165. **Козловский И. А.** Феномен изменения ценностных ориентаций в духовных поисках личности и общества кризисной эпохи / Игорь Анатольевич Козловский // *Античність – Сучасність (питання філології).* – Вип. 1. – Донецьк: ДонНУ, 2001. – С. 9-14.
166. **Колеров М. А.** Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех» 1902-1909 / М. А. Колеров. – СПб.: Алетейя, 1996. – 368 с.
167. **Колеров М. А.** О новых публикациях работ Н. А. Бердяева / М. А. Колеров, Н. С. Плотников // *Вопросы философии.* – 1990. – № 9. – С. 164-168.

168. **Колодний А.** Релігія / Анатолій Колодний // Релігієзнавчий словник / за ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – С. 279.
169. **Колодний А.** Секта релігійна / Анатолій Колодний // Релігієзнавчий словник / за ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – С. 300-301.
170. **Костомаров Н. И.** Славянская мифология / Микола Іванович Костомаров // Костомаров М. І. Слов'янська міфологія: Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. – К.: Либідь, 1994. – С. 201-256.
171. **Кочан Н.** Григорій Палама / Н. Кочан // Релігієзнавчий словник / за ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – С. 80.
172. **Кримський С.** По той бік Страшного Суду / С. Кримський // Людина і світ. – 1998. – № 2 (449). – С. 17-21.
173. **Крымский С. Б.** Ценностно-смысловой универсум Н. А. Бердяева / С. Б. Крымский // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 6-12.
174. **Кузнецов О. В.** Истоки и смысл «катастрофического» сознания в западной культуре: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология и философия культуры» / Олег Валентинович Кузнецов. – Екатеринбург, 2000. – 234 с.
175. **Кузьменко В. П.** Украинские генетические корни космизма и эсхатологизма историософии Владимира Соловьёва и Николая Бердяева / В. П. Кузьменко // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 230-245.

- 176.** *Кураєв А.* Сатанизм для інтеллигенції: В 2 т. – Т. 2. – Християнство без окультизму / Діакон Андрей Кураєв. – М.: Московское Подворье Свято-Сергиевой Лавры, 2006. – 432 с.
- 177.** *Куценко Н. А.* К інтерпретації історіософії Николая Бердяєва / Н. А. Куценко // *Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді.* Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 273-277.
- 178.** *Левин П.* Свобода «беззаботности» / П. Левин // Бердяєв Н. А. *Філософія свободи.* – М.: ОЛМА-пресс, 2000. – С. 344-350.
- 179.** *Леві-Строс К.* Структурна антропологія / Клод Леві-Строс; [пер. з фр. З. Борисюк]. – К.: Основи, 1997. – 387 с.
- 180.** *Левитан Л. С.* Сюжет в художественной системе литературного произведения / Л. С. Левитан, Л. М. Цилевич. – Рига: Зинатне, 1990. – 512 с.
- 181.** *Лем С.* Фантастика и футурология: В 2 кн. Кн. 2 / Станислав Лем / под ред. В. И. Борисова; [пер. с пол. Е. П. Вайсброт]. – М.: АСТ; ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 667 с. – (Philosophy).
- 182.** *Лемберт Г.* Герменевтика (hermeneutics) / Г. Лемберт // *Енциклопедія постмодернізму / за ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора; [пер. з англ. В. Шовкун].* – К.: Основи, 2003. – С. 89-90.
- 183.** *Лимонченко В.* Эсхатологизм исторический и личный: дихотомия бессмысленности и смысла / В. Лимонченко // *Проблема смислу у філософії і культурі російського Срібного віку.* Вип. 14. *Матеріали Міжнародної наукової конференції 2008 р. / ред. колегія: В. С. Возняк (гол. ред.), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан.* – Дрогобич: Ред.-вид. відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2008. – С. 133-145.
- 184.** *Лосєв А. Ф.* Диалектика мифа / Алексей Фёдорович Лосев // Лосев А. Ф. *Філософія. Мифологія. Культура.* – М.: Изд-во политической литературы, 1991. – С. 21-186. – (Мыслители XX века).

185. **Лосев А. Ф.** Мифология греков и римлян / Алексей Фёдорович Лосев / сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. – М.: Мысль, 1996. – 975 с.
186. **Лосев А. Ф.** Проблема символа и реалистическое искусство / Алексей Фёдорович Лосев. – М.: Искусство, 1976. – 367 с.
187. **Лосский В.** Догматическое Богословие / Владимир Николаевич Лосский // Лосский В. Н. Боговидение / сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко; [пер. с фр. В. А. Рещикова]. – М.: АСТ, 2003. – С. 453-550. – (Philosophy).
188. **Лях В. В.** Людина в сучасному світі: проблема самореалізації / В. В. Лях // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 193-199.
189. **Мазницький Б. Ю.** Феномен есхатології: релігійний та культурно-історичний аспекти: дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / Богдан Юрійович Мазницький. – К., 2007. – 195 с.
190. **Маланюк Є.** Нариси з історії нашої культури / Євген Маланюк. – К.: Обереги, 1992. – 80 с.
191. **Малахов В. С.** Философская герменевтика Ганса Георга Гадамера / В. С. Малахов // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного; [пер. с нем.]. – М.: Искусство, 1991. – С. 324-336. – (История эстетики в памятниках и документах).
192. **Мамардашвили М. К.** Философия и свобода / Мераб Константинович Мамардашвили // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. – 2-е изд., измен. и доп. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 365-374.
193. **Марченко О. В.** Смысл творчости в контексті релігійно-філософських пошуків М. Бердяєва / О. В. Марченко // Творчість Ігоря Северяніна в контексті культури Срібного віку. Матеріали Всеукраїнської науково-теоретичної конференції, присвяченої 110-річчю від дня народження І. Северяніна. Частина I. «Срібний

вік» як явище культури (філософія, культурологія, мистецтвознавство). – Дрогобич: Ред.-вид. відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 1997. – С 46-50.

- 194.** *Маслин М. А.* Николай Бердяев и русская идея: за или против / М. А. Маслин // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 1994. – № 3-4. – С. 72-76.
- 195.** *Махновець Л. Є.* Містерія / Л. Є. Махновець // Українська Літературна Енциклопедія: В 5 т. – Т. 3: К – Н. – К.: Українська енциклопедія ім. М. П. Бажана, 1995. – С. 381.
- 196.** *Мейлер Б.* Бахтін Михайл (Bakhtin Mikhail) / Б. Мейлер // Енциклопедія постмодернізму / за ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора; [пер. з англ. В. Шовкун]. – К.: Основи, 2003. – С. 37-39.
- 197.** *Мень А.* Коментарий / Александр Мень // Апокалипсис. Откровение Иоанна Богослова: Коментарий прот. А. Мень / ред. А. Я. Андреева, Н. И. Большакова. – Рига: РВАУГА, Фонд им. А. Меня, 1992. – С. 47-177.
- 198.** *Метаморфози свободи:* спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – 648 с. – Укр., рос.
- 199.** *Миненков Г. Я.* Социальная катастрофа / Г. Я. Миненков // Новейший философский словарь [Электронный ресурс] / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – Минск: Книжный дом, 2003. – 1280 с.– rar – RAR архив, размер исходных файлов 4 724 989 байт. – Библиотека «Моя планета» my_planet@bk.ru.
- 200.** *Мысливченко А. Г.* Мятежный апостол свободы / А. Г. Мысливченко // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 3-12.
- 201.** *Мовчан В.* Смысловая емкость образа добра в этике русского Серебряного века / В. Мовчан // Проблема смислу у філософії і культурі російського Срібного віку. Вип. 14. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2008 р. / ред. колегія: В. С. Возняк

- (гол. ред.), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. – Дрогобич: Ред.-вид. відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2008. – С. 293-302.
202. **Моос М.** Симуляція (simulation) / М. Моос // Енциклопедія постмодернізму / за ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора; [пер. з англ. В. Шовкун]. – К.: Основи, 2003. – С. 386.
203. **Моренець В. П.** Національні шляхи поетичного модерну першої половини ХХ ст.: Україна і Польща / Володимир Пилипович Моренець. – К.: Основи, 2002. – 327 с.
204. **Муза Д. Е.** Понятие «событие» в свете основной антиномии историософии Николая Бердяева / Д. Е. Муза // *Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1.* – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 325-331.
205. **Муза любові й боротьби:** Українська поезія пражської школи / упоряд. ст. й прим. М. Неврлого. – К.: Український Письменник, 1995. – 159 с.
206. **Мур Е.** Феноменологія / Е. Мур // Енциклопедія постмодернізму / за ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора; [пер. з англ. В. Шовкун]. – К.: Основи, 2003. – С. 446-447.
207. **Насонова К.** Проблема авторства и поиск «творческого смысла жизни человека» / К. Насонова // Проблема смислу у філософії і культурі російського Срібного віку. Вип. 14. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2008 р. / ред. колегія: В. С. Возняк (гол. ред.), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. – Дрогобич: Ред.-вид. відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2008. – С. 366-374.
208. **Неретина С. С.** Тропы и концепты / Светлана Сергеевна Неретина. – М.: РАН Институт философии, 1999. – 277 с.
209. **Никитин В.** Апокалипсис и эсхатологические мотивы в русской культуре ХХ века [Электронный ресурс] / Валентин Никитин. – Режим доступа к тексту: <http://religion.russ.ru/culture/20020524-nikitin.html>.

- 210.** *Никифоров А. Л.* Философия как личный опыт / Александр Леонидович Никифоров // *Заблуждающийся разум?: Многообразие вненаучного знания* / отв. ред. И. Т. Касавин. – М.: Политиздат, 1990. – С. 296-326.
- 211.** *Облова Л.* Смысл безусловного знания и современный человек / Л. Облова // *Проблема смислу у філософії і культурі російського Срібного віку. Вип. 14. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2008 р.* / ред. колегія: В. С. Возняк (гол. ред.), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. – Дрогобич: Ред.-вид. відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2008. – С. 106-118.
- 212.** *Ожеван М. А.* Свобода як усвідомлена необхідність творчості / М. А. Ожеван // *Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1.* – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 526-536.
- 213.** *Павлів О.* Поема-містерія «Великий льох» Тараса Шевченка / О. Павлів // *Слово і час.* – 1991. – № 6. – С. 67-73.
- 214.** *Падовезе Л.* Вступ до патристичного богослов'я / Луїджі Падовезе; [пер. з італ. Г. Теодорович]. – Львів: Свічадо, 2001. – 184 с.
- 215.** *Панфилов В. А.* Взаимодействие философии и литературы в духовной культуре. Осмысление Бердяевым творчества Достоевского / В. А. Панфилов, С. А. Самойленко // *Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1.* – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 540-545.
- 216.** *Писларь Е.* Проблема смысла жизни в контексте философии Серебряного века / Е. Писларь // *Проблема смислу у філософії і культурі російського Срібного віку. Вип. 14. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2008 р.* / ред. колегія: В. С. Возняк

- (гол. ред.), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. – Дрогобич: Ред.-вид. відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2008. – С. 252-258.
217. *Політична психологія*. Навчальний посібник / за ред. С. О. Матвєєва. – К.: ЦУЛ, 2003. – 216 с.
218. *Полторацкий Н. П.* Н. А. Бердяев. Философия эсхатологического анархизма / Н. П. Полторацкий // Н. А. Бердяев: pro et contra / сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичёва. – СПб.: РХГИ, 1994. – Кн. 1. – С. 451-454.
219. *Поляков Л. В.* Отречённая книга / Л. В. Поляков // Бердяев Н. А. Философия неравенства / сост., пред. и прим. Л. В. Полякова. – М.: ИМА-пресс, 1990. – С. 3-20.
220. *Поляков Н. С.* Вера в древнерусской богословской и народной традиции [Электронный ресурс] / Николай Станиславович Поляков // Человек верующий в культуре Древней Руси: Материалы Международной конференции (5-6 декабря 2005 г.). – СПб., 2005. – С. 244-245. – Режим доступа к тексту: <http://drevn2005.narod.ru/poliakov.htm>.
221. *Попков В. В.* Апокалиптический взгляд на русскую революцию. Эсхатологический подход Н. Бердяева к теме социалистической революции в России: философский очерк / Василий Васильевич Попков. – Одесса: Астропринт, 2006. – 16 с. – (Серия «Социальная философия». Рубрика «Ментальные истоки русской революции»).
222. *Попович М. В.* Путь индивидуального спасения / М. В. Попович // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 72-74.
223. *Потебня А. А.* Из записок по теории словесности. Фрагменты / Александр Афанасьевич Потебня // Потебня А. А. Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – С. 236-282. – (Из истории отечественной философской мысли).

224. **Потебня А. А.** О доле и сродных с нею существах / Александр Афанасьевич Потебня // Потебня А. А. Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – С. 472-516. – (Из истории отечественной философской мысли).
225. **Рассел Б.** Історія західної філософії / Бертран Рассел; [пер. з англ. Ю. Лісняк, П. Тарашук]. – К.: Основи, 1995. – 759 с.
226. **Редлих Р.** Философия духа Н. А. Бердяева [Электронный ресурс] / Роман Редлих. – Режим доступа к тексту: http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/de_redlih.html.
227. **Рікер П.** Конфлікт інтерпретацій (Фрагмент) / Поль Рікер // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / за ред. М. Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996. – С. 229-242.
228. **Риккерт Г.** Науки о природе и науки о культуре / Генрих Риккерт / общ. ред. и предисл. А. Ф. Зотова; сост. А. П. Полякова, М. М. Беляева; подг. текста и примеч. Р. К. Медведевой; [пер. с нем.]. – М.: Республика, 1998. – 413 с.
229. **Романовський О. О.** Ідея смисложиттєвих цінностей в філософсько-релігійній думці російської еміграції (на матеріалах часопису «Путь» початкового періоду): дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / Олександр Олексійович Романовський. – К., 2002. – 195 с.
230. **Румянцева Т. Г.** Гераклит из Ефеса / Т. Г. Румянцева // Новейший философский словарь. Главный научный редактор и составитель – Грицанов А. А. – Минск: Книжный дом, 2003. – 1280 с. – rar – RAR архив, размер исходных файлов 4 724 989 байт. – Библиотека «Моя планета» my_planet@bk.ru.
231. **Савельева М. Ю.** Апокалипсис настоящего времени / Марина Юрьевна Савельева // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 449-457.

232. **Савельева М. Ю.** Лекции по мифологии культуры / Марина Юрьевна Савельева. – К.: ПАРАПАН, 2003. – 272 с.
233. **Савчук Н. С.** Трансформації есхатологічного пізнавального підходу в освітньо-культурній сфері: дис. ... канд. філософських наук: спец. 09.00.10 «Філософія освіти» / Наталія Сергіївна Савчук. – К., 2006. – 177 с.
234. **Сапов В. В.** Комментарии / В. В. Сапов // Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906 гг.) / сост. и коммент. В. В. Сапова. – М.: Канон+, 2002. – С. 587-642. – (История философии в памятниках).
235. **Сартр Ж.-П.** Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / Жан-Поль Сартр; [пер. з фр. В. Лях, П. Тарашук]. – К.: Основи, 2001. – 854 с.
236. **Сверстюк Є.** Українське коріння російської релігійної філософії / Євген Сверстюк // Джерела. – Ч. 1. – 2000. – С. 12-15.
237. **Сверстюк Є.** Шляхетний українофіл Сергій Бердяєв / Євген Сверстюк // Слово і час. – 1992. – № 7. – С. 61.
238. **Сербиненко В. В.** Русская религиозная метафизика (XX век): Курс лекций / Вячеслав Владимирович Сербиненко. – М.: Изд-во РОУ, 1996. – 112 с.
239. **Сербиненко В. В.** Русская философия. Курс лекций: Учебное пособие по дисциплине «Философия» для студентов вузов, обучающихся по нефилософским специальностям и направлениям / Вячеслав Владимирович Сербиненко. – М.: РГГУ; Омега-Л, 2005. – 464 с. – (Humanitas. Учебник для высшей школы).
240. **Синило Г. В.** Древние литературы Ближнего Востока и мир ТаНаХа (Ветхого Завета). Учебное пособие для студентов филологических факультетов вузов / Галина Вениаминовна Синило. – Минск: Экономпресс, 1998. – 471 с. – (Ассоциация «Обновление гуманитарного образования»).
241. **Сирцова О. М.** Апокрифічна апокаліптика: Філософ. екзегеза і текстологія з вид. грец. тексту Апокаліпсису Богородиці за рукописом XI ст., Ottobonianus, gr. 1 / Олена Миколаївна Сирцова. –

К.: КМ Academia, Пульсари. – 2000. – 326 с. – (Текстологія давніх і середніх віків).

242. **Сичевська-Возняк О. М.** Проблема теодицеї у релігійній філософії Миколи Бердяєва та Лева Шестова: дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Олена Максимівна Сичевська-Возняк. – Луцьк, 2004. – 180 с.
243. **Сковорода Г.** Книжечка про читання Святого Письма, названа жінка Лотова / Григорій Сковорода // Сковорода Г. Твори: У 2 т. – Т. 2: Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи. – К.: Обереги, 1994. – С. 34-60.
244. **Сковорода Г.** Наркіс. Розмова про те: пізнай себе / Григорій Сковорода // Сковорода Г. Твори: У 2 т. – Т. 1: Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. – К.: Обереги, 1994. – С. 150-195.
245. **Сміт Д.** Симулякр (simulacrum) / Д. Сміт // Енциклопедія постмодернізму / за ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора; [пер. з англ. В. Шовкун]. – К.: Основи, 2003. – С. 384-385.
246. **Соколов С.** Апокалиптическое время в эсхатологии [Электронный ресурс] / диакон Сергей Соколов. – Режим доступа к тексту: <http://apokalypsis.ru/uchenie-o-novyih-zemle-i-nebe-/diakon-sergiy-sokolov.-apokalipticheskoe-vremya-v-eshatologii.html>.
247. **Соловьёв В. С.** Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе с приложениями / Владимир Сергеевич Соловьёв // Соловьёв В. С. Сочинения: В 2 т. – Т. 2 / общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева; примеч. С. Л. Кравца. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1990. – С. 635-762. – (Философское наследие. Т. 111).
248. **Стародубцева Л. В.** Выход из времени как мнемонический парадокс / Л. В. Стародубцева / Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 410-426.

249. **Стародубцева Л. В.** Разорванная вечность: парадокс времени в эсхатологической перспективе / Л. В. Стародубцева // Н. А. Бердяев и единство европейского духа / под. ред. В. Поруса. – М.: Библиейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2007. – С. 195-206.
250. **Стецько Д.** Проблема свободи у М. Бердяєва та І. Канта / Д. Стецько // Російський Срібний вік: рецепція німецької класичної філософії. Матеріали наукової конференції 2006 року. Вип. 12. – Дрогобич: Ред.-вид. відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2007. – С. 190-195.
251. **Столович Л. Н.** Жизнь – творчество – человек: Функции художественной деятельности / Леонид Наумович Столович. – М.: Политиздат, 1985. – 415 с. – (Над чем работают, о чём спорят философы).
252. **Сумченко І. В.** Антроподицея Миколи Бердяєва: дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Ірина В'ячеславівна Сумченко. – Львів, 1999. – 166 с.
253. **Сумченко І.** Микола Бердяєв та Дмитро Мережковський про природу та сутність християнства / І. Сумченко // Творчість Володимира Соловйова в контексті культури Срібного віку. Матеріали Міжнародної наукової конференції, присвяченої 145-річчю від дня народження Володимира Соловйова. – Дрогобич: Ред.-вид. відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 1998. – С. 75-80.
254. **Суходуб Т.** О смысле духовных поисков философов Серебряного века / Т. Суходуб // Проблема смысла у філософії і культурі російського Срібного віку. Вип. 14. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2008 р. / ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. – Дрогобич: Ред.-вид. відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 2008. – С. 3-10.
255. **Табачковський В. Г.** Філософія свободи та герменевтично-персоналістичне бачення історії (Латентне й рефлексивне у мисленневих експериментах М. Бердяєва) / В. Г. Табачковський // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український

часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 41-52.

256. **Тарнас Р.** История западного мышления / Ричард Тарнас; [пер. с англ. Т. А. Азаркович]. – М.: Крон-Пресс, 1995. – 448 с.
257. **Титаренко С. А.** Специфика религиозной философии Николая Бердяева: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії»; 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология и философия культуры» / Сергей Анатольевич Титаренко. – Ростов-на-Дону, 2007. – 404 с.
258. **Томаева Т. В.** Особенности процесса формирования новых религиозных учений. Методологические и практические аспекты: дис. ... канд. филос. наук: спец. 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология и философия культуры» / Татьяна Владимировна Томаева. – М., 2003. – 147 с.
259. **Топоров В.** «Світове дерево»: універсальний образ міфопетичної свідомості / В. Топоров // Всесвіт. – 1977. – № 6. – С. 176-193.
260. **Топоров В. Н.** О структуре романа Достоевского в связи с архаическими схемами мифологического мышления / Владимир Николаевич Топоров // Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. – М.: Прогресс – Культура, 1995. – С. 193-258.
261. **Українка Л.** Утопія в белетристиці / Леся Українка // Українка Леся. Збір. творів: У 12 т. – Т. 8: Літературно-критичні та публіцистичні статті. – К.: Наукова думка, 1977. – С. 155-198.
262. **Фёдоров Н. Ф.** Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неучёных к учёным, духовным и светским, к верующим и неверующим / Николай Фёдорович Фёдоров // Сочинения / общ. ред.: А. В. Гулыга; вступ. ст., примеч. и сост. С. Г. Семёновой. – М.: Мысль, 1982. – С. 53-441. – (Философское наследие).

263. **Фёдоров Н. Ф.** Горизонтальное положение и вертикальное – смерть и жизнь / Николай Фёдорович Фёдоров // Сочинения / общ. ред.: А. В. Гулыга; вступ. ст., примеч. и сост. С. Г. Семёновой. – М.: Мысль, 1982. – С. 507-521. – (Философское наследие).
264. **Федотов Г. П.** Бердяев-мыслитель / Г. П. Федотов // Н. А. Бердяев: pro et contra. / сост., вступ. ст. и прим. А. А. Ермичёва. – СПб.: РХГИ, 1994. – С. 437-446.
265. **Феокрит Болгарский.** Благовестник / Феокрит Болгарский. – Кн. 1. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. – 656 с.
266. **Феокрит Болгарский.** Благовестник / Феокрит Болгарский. – Кн. 2. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. – 702 с.
267. **Филипович Л.** Логос / Людмила Филипович // Релігієзнавчий словник / за ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – С. 180.
268. **Фізер І.** Феноменологічна теорія та критика / Іван Фізер // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / за ред. М. Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996. – С. 136-138.
269. **Філоненко М.** Причащення, евхаристія / М. Філоненко // Релігієзнавчий словник / за ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – С. 260.
270. **Філософія.** Навчальний посібник / за ред. І. Ф. Надольного. – 5-е вид., випр. і доп. – К.: Вікар, 2005. – 455 с. – (Вища освіта ХХІ ст.).
271. **Фоменко Л. К.** «Самопознание» М. Бердяева: деякі штрихи до проблеми тіла / Л. К. Фоменко // Творчість Ігоря Северяніна в контексті культури Срібного віку. Матеріали Всеукраїнської науково-теоретичної конференції, присвяченої 110-річчю від дня народження І. Северяніна. Частина І. «Срібний вік» як явище культури (філософія, культурологія, мистецтвознавство). – Дрогобич: Ред.-вид. відділ ДДПУ ім. Івана Франка, 1997. – С. 51-53.
272. **Фоменко М. В.** Світоглядні витоки сучасної есхатологічної свідомості: дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.03 «Соціальна

- філософія та філософія історії» / Марина Вікторівна Фоменко. – Донецьк, 2006. – 195 с.
273. **Фрейденберг О. М.** Миф и литература древности / Ольга Михайловна Фрейденберг. – М.: Наука, 1978. – 606 с.
274. **Хаксли О.** О дивный новый мир. Через много лет: Романы / Олдос Хаксли // О дивный новый мир. Через много лет: Романы; [пер. с англ. О. Сорока, В. Бабков]. – СПб.: Амфора, 1999. – С. 5-226.
275. **Харлан О. Д.** Дискурс катастрофізму в українській та польській літературі / О. Д. Харлан // Актуальні проблеми слов'янської філології: міжвуз. зб. наук. статей / відп. ред. В. О. Соболев. – К.: Знання України, 2004. – Вип. IX: Лінгвістика і літературознавство. – С. 411-419.
276. **Хассан І.** Культура постмодернізму / І. Хассан // Вікно в світ. – 1999. – № 5 (8). – С. 99-111.
277. **Хоружий С. С.** Путём зерна: русская религиозная философия сегодня / С. С. Хоружий // Вопросы философии. – 1999. – № 9. – С. 139-147.
278. **Хьюбнер К.** Истина мифа / Курт Хьюбнер; [пер. с нем. И. Касавин]. – М.: Республика, 1996. – 448 с. – (Мыслители XX века).
279. **Чепут К.** Гіперреальність (hyperreality) / К. Чепут // Енциклопедія постмодернізму / за ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора; [пер. з англ. В. Шовкун]. – К.: Основи, 2003. – С. 93-94.
280. **Чёрный Ю. Ю.** Методологические основы философии Н. А. Бердяева / Ю. Ю. Чёрный // Вестник Московского ун-та. Сер. 7: Философия. – 1996. – № 6. – С. 80-81.
281. **Чижевський Д.** Філософія Г. С. Сковороди. / Дмитро Іванович Чижевський / підг. тексту і пер. сл. Л. Ушкалова. – Харків: Прапор, 2004. – 272 с.
282. **Цігенаус А.** Есхатологія: Майбутнє створення в Бозі / Антон Цігенаус [пер. з нім. О. Сметанін, В. Грицюк]. – Львів: Свічадо, 2006. – 352 с.

283. **Шкода В.** О человеке, который ставил свободу выше Бога / В. Шкода // Бердяев Н. А. Судьба России: Сочинения. – М.: ЭКСМО-пресс; Харьков: Фолио, 1998. – С. 5-26.
284. **Юнг К. Г.** Либи́до, его метаморфозы и символы / Карл Густав Юнг. – СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1994. – 416 с.
285. **Юнг К. Г.** Об архетипах коллективного бессознательного / Карл Густав Юнг // Юнг К. Г. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 95-128.
286. **Юнг К. Г.** Ответ Иову / Карл Густав Юнг // Юнг К. Г. Ответ Иову. – М.: Канон, 1995. – С. 109-234. – (История психологии в памятниках).
287. **Юнг К. Г.** Символ превращения в мессе / Карл Густав Юнг // Юнг К. Г. Ответ Иову. – М.: Канон, 1995. – С. 235-348. – (История психологии в памятниках).
288. **Юнг К. Г.** Проблемы души нашего времени / Карл Густав Юнг; [пер. с нем. А. М. Боковиков]. – М.: Прогресс; Универс, 1996. – 336 с. – (Б-ка зарубежной психологии).
289. **Юнг К. Г.** Психологические типы / Карл Густав Юнг; [пер. с нем.]. – М.: Прогресс-Универс; СПб.: Ювента, 1995. – 717 с. – (Б-ка зарубежной психологии).
290. **Юркевич П. Д.** Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого / Памфіл Данилович Юркевич // Юркевич П. Д. Вибране; [пер. з рос. В. П. Недашківський; упор., пер. й прим. А. Г. Тихолаза]. – К.: Абрис, 1993. – С. 73-114. – (Б-ка часопису «Філософія і соціальна думка», серія «Українські мислителі»).
291. **Ярошевский М. Г.** Психология в XX столетии. Теоретические проблемы развития психологической науки / Михаил Григорьевич Ярошевский. – М.: Политиздат, 1971. – 368 с.
292. **Ясперс К.** Смысл и назначение истории / Карл Ясперс; [пер. с нем.]. – 2-е изд. – М.: Республика, 1994. – 527 с. – (Мыслители XX в.).

- 293.** *Barth H.* Masse und Mythos. Die ideologische Krise an der Wende zum 20. Jahrhundert und die Theorie der Gewalt: Georges Sorel / Hans Barth. – Hamburg: Axel Springer Verlag, 1959. – 352 s.
- 294.** *Gusdorf G.* Mythe et Métaphysique / Georges Gusdorf. – Paris: Flammarion, éditeur, 1953. – 290 p.
- 295.** *Davy M. M.* Nicolas Berdyaev: Man of the eighth day, trans. L. Siepman. – London, 1967. – 149 p.
- 296.** *Porret E.* Berdiaeff. Prophete des temps nouveaux. Neuchatel; Paris: Delachaux & Niestle, 1951. – 181 p.
- 297.** *Wyka K.* Rzecz wyobraźni. – Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1997. – 600 s.

Наукове видання
Горбань Річард Анатолійович

**ЕСХАТОЛОГІЧНА ПЕРСПЕКТИВА
ІСТОРІЇ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ
МИКОЛИ БЕРДЯЄВА**

Монографія

Оригінал-макет та комп'ютерна верстка — Мирослав Крицак
Літературний редактор — о. Ігор Пелехатий

Горбань Р. А. Эсхатологическая перспектива истории в интерпретации Николая Бердяева: монография / Р. А. Горбань. – Ивано-Франковск: Нова Зоря, 2014. – 280 с. – (Укр. яз.)

В монографии Р.А.Горбаня «Эсхатологическая перспектива истории в интерпретации Николая Бердяева» исследуется эсхатология и философия истории Н. Бердяева с позиции религиоведения с учётом мифогенного и религиозного сознания мыслителя, а также особенностей бердяевского дискурса как религиозно-философского, построенного по правилам-законам органичного объединения теологической и философской сфер. Интерпретация Бердяевым эсхатологической перспективы истории освещается в связи с концепцией катастрофы, в аспекте которой возникает вопрос структуры и генезиса религиозного сознания как главного фактора исторического процесса. Бердяевская трактовка содержания религиозных феноменов христианской эсхатологии рассматривается автором в культурно-историческом контексте двух эпох – модернизма и постмодернизма и на фоне современной девальвации эсхатологической темы.

Gorban R. A. Eschatological prospects of history interpreted by Mykola Berdyaev: monograph / R. A. Gorban. – Ivano-Frankivsk: Nova Zorya, 2014. – 280 p. – (Ukr.)

In his monograph «Eschatological prospects of history interpreted by Mykola Berdyaev» R. A. Gorban studies eschatology and philosophy of history by M. Berdyaev from the point of view of theology and with regard to mythological and religious consciousness of the thinker and peculiarities of his discourse, religious-philosophical by nature, which is wrought following the rules-laws of harmonious combination of theological and philosophical fields. Berdyaev interprets the issue of eschatological prospects of history in connection with the conception of catastrophe, which raises a point of the structure and genesis of religious consciousness as the basic factor of the historic process. The author considers the way the philosopher interprets the essence of religious phenomena of Christian eschatology in historical- cultural context of two epochs: modernism and postmodernism and amidst modern devaluation of eschatological theme.

© Видавництво «Нова Зоря»

м. Івано-Франківськ, пл. Адама Міцкевича, 5, тел./факс (0342) 55-24-45; тел. (03422) 254-49
Свідоцтво про внесення до Державного Реєстру видавничої справи серія ДК №402 від 04.04.2001 р.

Підписано до друку 27.06.2014 р. Формат 60x84 1/16.

Папір офсетний. Гарнітура Латинська. Друк офсетний.

Ум. друк. арк. 18,93 Тираж 350 прим. Зам. №62

Віддруковано у друкарні "Нова Зоря", м. Івано-Франківськ, пл. А. Міцкевича, 5, тел. (03422) 254-49

У монографії досліджується есхатологія й філософія історії М. Бердяєва з позицій релігієзнавства з урахуванням міфогенної та релігійної свідомості мислителя, а також особливостей бердяєвського дискурсу як релігійно-філософського, побудованого за правилами-законами органічного поєднання теологічної та філософської сфер. Інтерпретація Бердяєвим есхатологічної перспективи історії висвітлюється у зв'язку з концепцією катастрофи, у межах якої постає питання структури й генезису релігійної свідомості як головного чинника історичного процесу. Тлумачення філософом змісту релігійних феноменів християнської есхатології розглядається автором в історико-культурному контексті двох епох — модернізму та постмодернізму і на тлі сучасної девальвації есхатологічної теми.