

наукове, але й воно не є настільки глибоким, як спілкування релігійне, містичне» [2, с. 271–272].

Подібні погляди та формулювання думок для західноєвропейського типу мислення, що домінує у сьогоденній науці, можуть здатись незвичними та нетрадиційними, але сучасний ще не означає завжди правильний. В полі тієї культури, представником якої на початку ХХ-го століття був Флоренський, його світогляд в основних своїх положеннях зовсім не виходив за традиційні рамки, але в середині їх розвивав окремі положення православної доктрини, одночасно підводячи під них фундамент і західноєвропейської культури та науки. Як зазначає дослідник В.В.Бичков: «Флоренський був яскравим представником, а багато в чому і останнім теоретиком двотисячолітньої східноєвропейської гілки культури, що має своє коріння в античній Греції, що доходить через раннє християнство, Візантію та Давню Русь до ХХ століття в руслі православної культури [1, с. 295]».

Флоренський здійснив спробу відкрити новоевропейським філософам той величезний пласт ісихастської антропології, онтології та гносеології, що у свій час були зверхньо відкинуті, егоцентричним західноєвропейським квазігуманізмом. Можливо, хоча б сьогодні, сучасні гуманітарії звернуть свою увагу на той нерозривний, емпірико-теоретичний досвід духовного подвижництва, що впродовж тисячоліть зберігався та примножувався мислителями східнохристиянської філософської традиції.

#### Список литературы

1. Бичков В.В. Философия искусства Павла Флоренского. // Священник Павел Флоренский. Избранные труды по искусству. – М.: «Изобразительное искусство», 1996.
2. Лосев А.Ф. Термин «магия» в понимании П.А.Флоренского. // Павел Флоренский. Христианство и культура. – М.: «АСТ», Харьков: «Фолио», 2001.
3. У водоразделов мысли. // Павел Флоренский. Христианство и культура. – М.: «АСТ», Харьков: «Фолио», 2001.

#### УДК 11

### ФИЛОСОФИЯ Н. А. БЕРДЯЕВА В МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ОППОЗИЦИИ «ВОСТОК – ЗАПАД»

*А.А. Петрушин  
Днепропетровск, Украина*

Хорошо известно, какое провиденциальное значение придавал Н.А.Бердяев креативным свойствам человеческой духовности: творчество в духе, считал мыслитель, оправдывает человеческое существование, определяет его целесообразность и смысл, оно, творчество, есть *антроподицея* [1, с. 205]. Важно, что такое – не оправдываемое, а оправдывающее – понимание творчества несет в себе не просто культурный, а религиозный смысл: «Творчество есть продолжение миротворения» [1, с. 211].

Профетический антроподицейный пафос философии Бердяева в современной мировоззренческой ситуации обретает новое, весьма актуальное звучание.

Она, эта философия может составить компоненту биофильно-оптимистической мировоззренческой дополнительной (то есть выполнить компенсаторную роль) по отношению к постмодернистским мотивационным доминантам сознания, которые провоцируют диссипативные, энтропийные, **ДЕ**конструктивные интеллектуальные подвижки. Установление такой дополнительной представляется вполне вероятным, если учесть, что секулярная культура имеет «собственные» мировоззренческие средства, благодаря которым сознание сохраняет – при любых обстоятельствах – креативную способность. Одним из таких средств является отшлифованная европейской рационалистической традицией конструктивная предрасположенность метафизического (трансцендентально-рефлексивного) мышления. Именно метафизика, будучи организационно-тематическим и предметно-содержательным ядром интегративного философского мировоззрения, может стать важным средством аккумуляции и трансмиссии творческих способностей сознания; метафизика не только возбуждает когнитивное воление, заставляя сознание испытывать интенсивную «конструктивную жажду», но в то же самое время выступает источником утоления этой жажды, так как ориентирует мышление к *должному*, чем обеспечивает ему возможность развертывания в проективном, перспективном измерении.

В современной литературе можно встретить и такие взгляды, в которых ценность интеллектуального креативного синтеза подвергается радикальному сомнению. Утверждается в частности, что в европейском мышлении откристаллизовались две основные установочно-ориентационные доминанты; первая, отсылающая к *должному*, как раз и присуща метафизике, причем метафизике, которая базируется на социокультурных мотивациях христианства, в том числе и православного; вторая, нацеленная на *сущее*, восходит к цивилизационным детерминантам, носит светский (преимущественно) характер и олицетворяет «чисто» западный тип мироотношения. Используя такую квалификацию, некоторые авторы предъявляют к православной установке претензии в том, что она излишне «метафизична»: универалистская дедукция *должного* с неизбежностью ведет к практическим попыткам превращения утопий в реальность. Попытки эти означают не что иное, как деятельное «овеществление» тоталитарных идей, и не случайно в православном (лучше сказать: в исторически определенном как православный) мире началась и наиболее эффективно осуществлялась практика «соборного» социального устройства – строительства коммунизма в «отдельно взятой» стране. Напротив, Запад (как социокультурная целостность) имеет – за счет своей аналитичности, неметафизичности, прагматичности – «врожденный иммунитет» против тоталитарных мотиваций, о чем якобы свидетельствует новейшая история.

К числу авторов, настойчиво проводящих эту точку зрения, относится российско-американский культуролог Б.М.Парамонов. В одной из своих программных работ он сопоставляет «скептическую общественную гносеологию Запада» (бердяевский термин, обозначающий демократию) и российскую (шире: православно-христианскую) склонность к «синтетическому мировоззрению», к целостной истине, к проективному мышлению. Б.М.Парамонов утверждает при этом, что секулярная, аналитически-светская мотивация западного духа парадоксальным образом идентифицируется с апофатическим богословием, единственным методом религиозного гнозиса: агностицизм оборачивается путем богопознания; такова религиозная парадоксия, явленная Западом в практически-социальном действии, которое называется демократией. В свою очередь, «христианский» Восток оказался невосприимчив к постижению этой парадоксальной природы высших начал знания и бытия, к пониманию их многообра-

зия, несводимости к единому принципу. «Опыт России показывает опасность монистического мировоззрения прежде всего. Опасна сама структура монистически ориентированного духа, а не содержательность его наполнения» [2, с. 195–196]. Автор солидаризуется с оценкой, которую дал в свое время Л. Шестов философии У. Джемса: с точки зрения последнего, основной грех всех философских и теологических построений заключается в «постоянном стремлении подчинить вселенскую жизнь одной идее» [2, с. 193].

Отмеченное обстоятельство имеет, на наш взгляд, отношение к вопросу об институционализации идеальных установок в реалиях социокультурных процессов. Нельзя, однако, не видеть и того, что установочная альтернативность Запада и Востока существенным образом преломляется и во внутренней духовной динамике, характеризуя последнюю в парадигмально-статусных, знаковых чертах. И также надо подчеркнуть, что возможность трансформации идейных мотивов в тоталитарную норму долженствования необходимо отслеживать не столько в «структуре духа», и даже не в направленности его ориентации, сколько в функциональных его определениях, в конкретных особенностях осуществления социокультурной динамики. Мировоззренческие «опасности» не обусловлены непосредственно характером установки; неважно, какова она сама по себе: агностическая она или религиозная, плюралистическая или монистическая, аналитическая или универсалистская, скептическая или априори конструктивистская; тоталитарность долженствования возникает там, где нормативная функция той или иной установки не компенсирована противоположной нормой. И не только монизм, но и плюрализм может выполнять мотивационную функцию когнитивного принуждения; также и некомпенсированная аналитика (например, постструктуралистская доминанта деконструктивизма) индуцирует некрофильское вождение, подвигает мышление к расчленению, расщеплению предмета; такая аналитически-диссипативная доминанта не содержит потенции смыслового синтеза, соединяющего разное в целое: в инаковости она усматривает враждебность, и потому утверждает идеал отдельного (локализованного), а не универсального; стало быть, такую доминанту можно квалифицировать не только как некрофильскую, но и как инцестуально-нарциссичную.

Со своей стороны, универсалистская мотивация может превратиться в тоталитарную, если конституитивная целостность внутренние непротиворечивых ее идейных экспликатов не будет дополнена рефлексией неполноты, скептическим сознанием относительности всякой истины, сознанием неопределенности всякого когнитивного проекта. И в данном аспекте претенциозный универсализм восточного христианства действительно проявляет себя как виртуальная область тоталитарных интенций.

Вот почему, как было сказано с самого начала, философия Н. А. Бердяева может сыграть существенную роль в деле противостояния деструктивному (диссипативному, разрушающе-рассеивающему) натиску постмодернистского интеллектуального «беспредела». Бердяевская мысль о творчестве как корреляте свободы открывает пространство для сознательной и *ответственной* (преодолевшей инфантильность, а значит – не содержащей ни релятивистских, ни тоталитаристских потенций) конструктивности.

Неукоснительная несвобода долженствования (как та, что исходит из тоталитарной монистической догматики, так и та, что навязывается релятивистским деконструктивным нарциссизмом) может быть, очевидно, нейтрализована осознанием того, что дело, решаемое человеком здесь и теперь, на *этой* Земле, есть, в конечном счете, дело богочеловеческое, дело «миротворения».

**Список литературы**

1. *Бердяев Н.А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии // Самопознание. – Л.: Лениздат, 1991. – С. 19–340.
2. *Парамонов Б.М.* К пониманию Запада. Пантеон: демократия как религиозная проблема // Конец стиля. – СПб: Алетейя; М.: Аграф, 1997. – С. 195–196.

**УДК 215****РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА**

**С.А. Титаренко**  
*Ростов-на-Дону, Россия*

В современной культуре возрождается интерес к обсуждению мировоззренческих проблем с религиозных позиций, что позволяет говорить о ренессансе философии «Серебряного века». А это делает актуальным обращение к творцам этого направления. В рамках этого устремления мы и предлагаем рассмотреть духовные истоки религиозной философии Бердяева, что может нам дать ключ к пониманию духовных коллизий современной культуры. Мы полагаем, что та модернизация христианской религии, которую проводил Бердяев с позиций философии, была осуществлена именно с гностических позиций. При этом под гностицизмом здесь понимается не просто следование давним гностическим системам, хотя элементы такого следования явно прослеживаются, и не преемственность идей таких философов как Шеллинг и Соловьёв, которые сами опирались на гностические интерпретации, а попытка из недр культурного самосознания, рационалистического по устоявшейся в ней форме сознания, выдвинуть новое решение религиозных проблем. Этот вопрос не о самой возможности религиозной философии как попытке прояснить философскими средствами существо обсуждаемых религиозных проблем, а вопрос о перенесении выводов философии в религиозную проблематику, вопрос о переоценке религии с позиций культуры. Сторонниками некритичного отношения к позитивному решению этого вопроса у Бердяева были такие его современники как католик К. Пфлегер и протестант Э. Порре. Они полагали, что гностический элемент допустим с точки зрения православной доктрины, и поскольку православие является признанной конфессией, постольку православный гнозис Бердяева не является еретическим. Более того, уже современный православный теолог М. Бергос считает, что философский дискурс Бердяева подтверждает конструктивность использования духа греческой патристики к решению современных религиозных проблем. Критиками Бердяева выступили Е. Лундберг, С. Булгаков, Л. Шестов, Ж. Маритен, М. Лот-Бородина. Все они указывали на недопустимость привнесения собственно-человеческих начинаний в религиозные духовные конструкты, заключающиеся в познании откровения. Это и расценивалось ими как гностический уклон, недопустимый с позиций христианства. Неоднозначность оценок заставляет нас обратиться к прояснению определения статуса религиозной философии у Бердяева.

В рамках самосознания культуры 2-й половины XIX века было осознано, что традиционно выработанными рационалистическими средствами невозмож-