

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Філософський факультет

Кафедра релігієзнавства

ГОЛОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ СЛОВ'ЯНСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Кваліфікаційна робота зі спеціальності

031 «Релігієзнавство»

На здобуття академічного звання магістра

релігієзнавства

Студент-виконавець:

Аршинников Марко Едуардович

2 курс

Науковий керівник:

Конотоп Людмила Григорівна

доктор філософських наук, професор

(підпис)

Допущено до захисту:

Зав. кафедри _____

Київ-2021

ЗМІСТ

Вступ.....	3
РОЗДІЛ 1. Методологічні засади дослідження і аналіз літератури.....	7
РОЗДІЛ 2. Буття як цілісність у слов'янській традиції.....	14.
2.1. Постановка проблеми дійсності та реальності.....	14.
2.2. Бог як вседність та абсолютна повнота буття.....	18.
2.3. Софіологічні побудови у слов'янській філософії.....	32.
РОЗДІЛ 3. Тенденції персоналізму у слов'янській релігійній філософії кінця XIX - початку XX ст.....	54
3.1. Генеза поняття "особистість" у слов'янській культурі.....	54
3.2. Ірраціональна метафізика Шестова.....	60.
3.3. Проблеми творчості і свободи у працях М. Бердяєва.....	70.
Висновки.....	84
Список використаних джерел.....	86

Вступ

Об'єднавши потенціал європейської романтичної думки і теологічних пошуків, слов'янська релігійна філософія другої половини XIX - початку XX століття запропонувала особливий погляд на проблеми онтології, розкривши їх у змісті понять свободи, любові, творчості, а також звернувшись до аналізу відношення людини і Бога та колективного спасіння. Дослідження тенденцій персоналізму у працях слов'янських релігійних філософів є важливим для сьогодення, коли в умовах глобалізації та віртуальної реальності особистість людини втрачається. Вкрай необхідним також є вивчення розкритих у праці О. Кульчицького[33], систем О. Козлова та М. Бердяєва, що не тільки демонструють потужний потенціал української філософської думки, але і її вплив на європейську.

Метою дослідження є розкриття головних тенденцій у слов'янських релігійних філософів кінця XIX- початку XX століття.

Досягнення мети дослідження стало можливим завдяки виконанню таких завдань:

- Визначити методологічні засади дослідження
- Провести аналітичний огляд літератури
- Розкрити проблему співвідношення дійсності та реальності
- Дослідити концепцію сприйняття Бога як всеєдності
- Проаналізувати особливості концепції Бога як повноти буття
- Провести характеристику софіологічних побудов у слов'янській філософії
- Простежити формування персоналістичних ідей у слов'янських філософів XIX-XX ст.
- Охарактеризувати сутність ірраціональної метафізики Льва Шестова

- Висвітлити проблеми творчості і свободи у працях М. Бердяєва

Об'єктом дослідження є ідеї, концепції та системи слов'янських релігійних філософів кінця ХІХ-початку ХХ століття.

Предмет дослідження головні тенденції, які є характерними для слов'янської релігійної філософії кінця ХІХ-початку ХХ століття.

Теоретико-методологічну основу дослідження становлять, по-перше, історичний і компаративний методи, що були застосовані для виявлення теоретико-методологічної бази дослідження. По-друге, для встановлення особливостей філософських і релігійних ідей в межах слов'янської традиції було використано компаративний метод, аналіз та синтез, метод структурного аналізу. Задля досягнення цілісності в розумінні поняття «буття» був застосований системний підхід, дескриптивний метод, метод індукції; ідеографічний метод, застосовувалися методи герменевтики; діалектичний метод.

Наукова новизна дослідження розкривається в таких теоретичних положеннях, що виносяться на захист:

уперше:

- обґрунтовано співвідношення понять «дійсність» та «реальність», яке надає змогу зробити розкрити специфічне сприйняття онтологічної картини слов'янськими філософами. Вол.Соловйов, С.Франк, О.Лосєв розкривають сутність людини як такої, яка знаходиться на межі двох світів, належачи до царини матеріальної, гріховної та уявної «дійсності» та ідеальної «реальності», що відкриває справжнє буття;
- концепцію буття як всеєдності у вченні Володимира Соловйова, можна визначити в контексті того, що саме завдяки прагненню людини до Бога уможлиблюється об'єднання об'єктивного і суб'єктивного видів буття у єдине, цілісне, досконале, гармонійне буття, що й уособлює собою буття всеєдине.

уточнено:

- Абсолют містить у собі предметне та ідеальне буття і потребує людину, щоб через її свободу реалізувати потенційну ідею (С.Франк);
- детально проаналізувавши системи та вчення слов'янських релігійних мислителів кінця XIX- початку XX століття, у яких розкриваються положення про існування особистості як вищої духовної цінності та творчої реальності, доводиться постійно динаміка персоналістичних шукань. Цей рух можна вбачати в поступовому переході від дослідження особистості як частини колективу до осмислення її конкретного існування, у більш широкому значенні слід казати про заміну соціального виміру метафізичним;
- Л.Шестов критикує будь-які спроби умоглядного ставлення до Бога (як філософські, так і богословські), і протиставляє їм виключно індивідуальний, життєвий (екзистенційний) вільний шлях парадоксальної віри;
- ґрунтом усіх філософських побудов М.Бердяєва є положення про те, що ані людина, ані буття, яке протистоїть їй у своєму окремому існуванні не є основою суцього, тому що такою основою є і може бути тільки особистість, яка «вкорінена у буття»;
- слов'янська релігійна традиція не тільки зазнала інтеграції ідей німецького ідеалізму через надання поняттю особистості суб'єктивного характеру, але й здійснила зворотній вплив на зародження французького
- персоналізму внаслідок поширення творчої спадщини М.Бердяєва.

набуло подальшого розвитку:

- софіологічні ідеї слов'янської традиції характеризуються тезою про Софію Премудрість Божу як четверту особу трійці. Згідно з українським філософом С.Кримським, Софія знаходиться між Творцем і Творінням і є джерелом Божественної енергії, що забезпечує рух нагору («сходження від нас») і рух донизу(сходження до нас)
- системи багатьох слов'янських мислителів побудовані на одних релігійних засадах і часто перетинаються у тезі про актуалізацію особистості завдяки

прагненню до пізнання Бога, вони розкривають різні аспекти онтологічних та гносеологічних проблем.

Теоретичне і практичне значення отриманих результатів. У теоретичній перспективі дослідження прояснило дискусійні аспекти та усунуло неточності у витлумаченні концепту «буття» в межах слов'янської й західноєвропейської традицій, виявило зв'язок та встановило обґрунтовані межі між різними сенсами поняття в різних традиціях – як філософських, так і релігійних. Це дозволяє результатам дослідження у перспективі стати підґрунтям для подальших теоретичних розвідок, які стосуються саме багатоаспектності філософії й релігії.

У практичному аспекті результати дослідження можуть стати доповненням до академічних нормативних курсів та спецкурсів. для практичної роботи з молоддю, віруючими тощо.

Структура дипломної роботи включає вступну частину, три розділи(що містять сім параграфів), висновки і список використаних джерел. Загальний обсяг роботи складає 92 сторінок, список літератури налічує 78 найменувань

РОЗДІЛ 1. Методологічні засади дослідження і аналіз літератури

Найважливішою основою методології філософсько-культурологічного пізнання є порівняльно-культурні, тобто компаративістський або крос-культурний методи дослідження, завдяки яким проводять порівняльний аналіз культурних явищ, цінностей, ідей і виділяють як загальні їх властивості, так і особливе, специфічне в кожному з них. Традиційним методом в дослідженні слов'янської думки виступає порівняльний аналіз. Завдяки зіставленням різних дискурсів ми можемо показати, в чому полягає світове значення слов'янської думки, виявити наявність загальнолюдських проблем і цінностей в її самобутньому досвіді. По-друге, слов'янська філософська школа спочатку складається як утворення амбівалентне, гетерогенне: вкорінені в традиціях світової, головним чином західноєвропейської, культури, але в той же час усвідомлює і культивує свою приналежність до фундаментальних локальних засад. Звісно ж, що найбільш адекватним терміном для визначення сутності слов'янської філософії з арсеналу сучасної наукової лексики є поняття «глокалізації» - феномен глокальний в його філософському розумінні. Ми можемо говорити про «глокалізацію» як про певний тип свідомості, для якого властиво: 1) осмислення рідного місцевого локусу як центру всього космосу, глобального світу; 2) твердження цього локусу як єдино можливого умови і підстави осягнення існуючої реальності.

Дослідження виходить з еволюції поглядів В. Соловйова і М. Бердяєва на релігію, заснованої на класичному трактуванні діалектичного поєднання протилежних начал, закономірностей «заперечення заперечення». Останнє

простежується щодо філософів до ідеї «християнської держави», в позиціях В. Соловйова і М. Бердяєва по відношенню до поглядів представників німецької класичної філософії, філософських ідей А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, концепціям слов'янофілів, Ф.М. Достоевського, Н.Я. Данилевського, амбівалентна і сама слов'янська релігійна філософія, представниками якої є В.С. Соловйов і Н.А. Бердяєв, в якій присутній діалектика загального і особливого, традиції і новації. Діалектичний метод структурно включає в себе культурно-історичну динаміку.

Метод комплексного, системного і цілісного підходу є найважливішим в філософсько-культурологічних дослідженнях, оскільки для них властиве прагнення об'єднати, синтезувати матеріали окремих наук, але не шляхом механічного з'єднання, а на базі обґрунтованих концепцій, узагальнення безлічі фактів в контексті міждисциплінарного єдності.

Ідеографічний метод - найважливіший метод «наук про культуру», що описує унікальні і індивідуальні особливості явищ культури, історичних подій, історичних особистостей.

Концепція інтегральної історії слов'янської філософії. Ця концепція, висунута М.А. Маслини, передбачає осмислення слов'янської філософії як «різноманіття в єдності», не допускає абсолютизації окремих течій і проявів, відкидає бачення вітчизняної філософії з позицій політико-ідеологічної оцінки, пов'язана з принципом толерантності і діалектичними методами дослідження культурно-історичного процесу.

Метод герменевтики дослідження дозволяє використовувати при вивченні поглядів В. Соловйова та М. Бердяєва на релігію і політику правила інтерпретації філософських, психологічних, культурних і релігійних «текстів».

В основі даного дослідження лежить ідея зіставлення, паралелізму пізнавальної категорії «живого / цільного знання» слов'янської філософії і категорії «розуміння» західної філософської традиції. Підставами для подібних аналогій послужили наступні спостереження. Щодо слов'янської

філософії: 1) гносеологема «живого / цільного знання» вітчизняних мислителів - від Хомякова до філософів Срібного століття - виникла в рамках бінарної опозиції «живе-мертве» (або «цілісне-синтетичне»), за якою проглядалося протиставлення двох культурних контекстів, двох способів осмислення світу: слов'янсько-православного, яким при цьому приписувалися риси органічності, життєвості, безпосередності в сприйнятті світу, і західного, що характеризується як абстрактне, теоретичне, синтетичне; 2) живе і незбиране пізнання нерозривно пов'язане з ідеєю трансперсональної досвіду «соборності» або, в іншому варіанті, «вселенської свідомості»; 3) гносеологічні вчення слов'янських філософів сягають уявленням ранньохристиянської і святоотецької екзегези про «Гнозис, що неможливо вербалізувати»; 4) в слов'янському інтуїтивізмі (представниками якого є М. Лосський, С. Л. Франк) поняття «живе знання» і «цілісне знання» отримують нове прочитання з позицій феноменології, бергсоніанства та інших західних некласичних дискурсів.

В якості однієї з найбільш важливих проблем сучасного релігієзнавства є проблема аналізу поняття буття. Саме постановка і розкриття цього проблемного поля надає можливості для вирішення цілої низки проблем – життя людини в сучасному світі, основи її життєдіяльності, ставлення до себе самої, до Бога, до інших людей. Проблема буття аналізувалася в працях таких відомих дослідників як С.Аверінцев [1; 2; 3; 4], О.Ахутін [6], М.Бахтін [7; 8], В.Бібіхін [12], В.Біблер [13], О.Лосєв [34; 35; 36], М.Мамардашвілі [39] та багато інших. Слід підкреслити, що у сучасному філософському просторі стан досліджень характеризується певною невизначеністю статусу і змістовних меж онтології й метафізики. Сьогодні відбуваються процеси накопичення емпіричного матеріалу, процес інтенсивної версифікації, який потребує систематизації та класифікації.

Привертають увагу дослідження таких вітчизняних – С.Кримський [30; 31], В.Табачковський [55], В.Шинкарук [74], О.Яценко [74] і таких закордонних дослідників, як А.Ахутін [6], В.Бібіхін [12], Г.-Г. Гадамер [15],

М.Гайдеггер [67; 68; 69; 70], Е.Гуссерль [19; 20; 21], Д.Гудінг [17; 18; 19], А.Доброхотов [22; 23; 24], Дж.Леннокс [17; 18; 19], Ж.-П.Сартр [48; 49]

Відомий український дослідник С.Кримський у праці «Під сигнатурою Софії» наголошує, що «соціальний та екзистенційний досвід ХХ століття (крах тоталітаризму, засад ієрархізму й державного диктату в усіх сферах суспільного буття) істотно похитнув догмат платонізму про зверхність усього загального над індивідуальним і одиничним. У результаті змінилася і філософська концепція ієрархічності рівнів буття. Якщо раніше вважали неприпустимим зводити вищі рівні організації природи до нижчих або ставити їх на один щабель оцінки, то тепер на підставі синергетики і некласичної термодинаміки відкрито наскрізні, притаманні всім рівням буття, структури самоорганізації» [30, с.10].

Відомий філософ зазначає: «В історії різні філософські школи надавали фундаментального значення головно самодостовірним рангам реального – або у вигляді матерії як *causal sui*, або у вигляді реальності за принципом «*cogito*» (мислю – отже, існую). У наш час, коли на перший план виходить дискурс онтології людини, актуалізується проблема «проміжних» форм реальності. тобто буття, що його засвідчує цивілізація. подаючи його як олюднену дійсність. Це буття, локалізоване між двома безоднями – нескінченністю Космосу та бездонністю людської психіки, - утворює особливий, «серединний» світ людини. Людина не живе в чужому для неї світі, глухому до волянь Іова та страждань Христа. Вона вибудовує своє буття за якостями і смислами. співзвучними її сутності, навіть якщо це буття належить до космогонії суцього» [30, с.12].

Історія розвитку людського мислення, яке виражає себе в слові, призводить до понять «онтологія» і «метафізика», які й репрезентують теоретичну частину філософії. Відомі українські вчені В.Кремень і В.Ільїн у праці «Філософія: мислителі, ідеї, концепції» визначають поняття «онтологія» і «метафізика» наступним чином: «Онтологія (від грецького *ontos* – суще і *logos* - вчення) – в історії філософії вчення про першопочаток

буття. Під онтологією розуміли самостійну частину філософії, яка досліджувала нібито вищі, такі, що осягаються не відчуттями, а тільки розумом, основи всього суцього (буття, субстанція, простір і час, причинність тощо)»; «метафізика (грец. meta та physika – «після фізики») – 1) в історії філософії термін вживається для позначення філософських вчень про надчуттєві, недоступні досвідові начала буття; 2) протилежний діалектиці спосіб мислення і метод пізнання, який розглядає предмети і явища поза їх внутрішнім зв'язком і розвитком, не визнає внутрішніх суперечностей як джерела саморуху».

Філософія як любов до мудрості виникла як прагнення людини до чогось поза межами її повсякденного досвіду. Старогрецький мислитель Піфагор вигадав назву «філософія», що надало можливість її перетворення на універсальний образ знання. Теоретична концептуалізація філософського прагнення до трансцендентного і навіть, «прориву» до нього, сформувала стійкі форми пізнання людиною смислу власного життя і смислу буття.

У вищезазначеній праці «Філософія: мислителі, ідеї, концепції» поняття «буття» українські філософи визначають наступним чином: «Буття – філософська категорія, що позначає: 1) все, що реально існує; 2) те, що існує як істинне, на відміну від видимого; 3) реальність, яка існує об'єктивно, поза свідомістю людини і незалежно від неї; 4) загальний спосіб існування людини».

Відомий дослідник цієї проблематики О.Доброхотов дає наступне визначення: «Онтологія (від грец. *on*, род. відмінник *ontos* – суще і *logos* – слово, поняття, вчення), вчення про буття як подібне: розділ філософії, що вивчає фундаментальні принципи буття, найбільш загальні сутності та категорії суцього. Іноді «онтологія» ототожнюється з метафізикою, але частіше розглядається як її фундаментальна частина. тобто, як метафізика буття. Термін «онтологія» вперше з'явився у «Філософському лексиконі» Р.Гокленіуса (1613) і був закріплений в філософській системі Вольфа» [23, с. 443].

Автор стверджує, що йдеться про «саме буття», а інші дослідники іноді додають – «про буття взагалі». Усі ці додавання до слова «буття» - «як подібне», «саме», «взагалі» та ін. постали розповсюдженими, мають важливе методологічне значення і проявляють свою значущість у наступних експлікаціях. У цілому автор визначає онтологію як вчення про буття, як частину філософії, яка досліджує фундаментальні принципи буття, найбільш загальні сутності та категорії суцього. І тоді онтологія ототожнюється з метафізикою, а, в деяких випадках, розглядається як її базова частина. Окрім того, слов'янський дослідник уточнює, що йдеться про «саме буття», хоча деякі мислителі додають – про «буття взагалі».

Інший відомий дослідник О.Огурцов, фактично, дублює вищеведене визначення онтології як вчення «про буття, про суще, про його форми і фундаментальні принципи, про найбільш загальні визначення і категорії буття» [45, с. 219]. Слід зазначити, що в цих дефініціях не йдеться про те, що подібне «буття» і що означає словосполучення «найбільш загальні». Окрім того, ці дослідники також дають свої визначення метафізики. Так, наприклад, О. Доброхотов дає наступну дефініцію: «Метафізика – це філософське вчення про граничні поза-дослідні принципи і початки буття, знання, культури. Важливими і більш розробленими в цьому плані є доробки відомого слов'янського мислителя о. П.Флоренського [46; 169], для творчості якого характерним є метафізичний монізм у задумі «філософії імені», яку творчо продовжив розробляти видатний слов'янський мислитель О.Лосєв.

Дослідженням творчості В.С. Соловйова займалися вітчизняні та іноземні автори: А.Ф. Лосєв «Володимир Соловйов», Е.М. Бабосов «Істина і богослов'я», С. Хоружий «Спадщина Володимира Соловйова сто років по тому», В.Ф. Асмус «Володимир Сергійович Соловйов», Л.М. Лопатін «Філософські характеристики й мови», Є. Трубецької «Світобачення Вл. Соловйова », Л. Шапошніков «В.С. Соловйов і православне богослов'я », К.В. Мочульський «Гоголь, Достоевський, Соловйов», П. Гайденко «Володимир Соловйов і філософія срібного століття», А.В. Гулига «Слов'янська ідея і її

творці», а також статті Х. Даам «Світло природного розуму в мисленні Вл. Соловйова», Дж. Л. Клайна «Гегель і Соловйов», П. Гайденко «Те, що спокушається діалектикою: пантеїстичні і гностичні мотиви у Гегеля і Вл. Соловйова », А. Діанінім-Хаварда «Володимир Соловйов: віра, розум і серце», В.Н. Порус «В. Соловйов і Л. Шестов: єдність в трагедії », О. Сухарева «До дослідження життя і творчості Вл. Соловйова ». При цьому необхідно відзначити, що всі вони розглядали в першу чергу історіософські аспекти творчості слов'янського філософа. Аналізу творчості НА. Бердяєва присвячені роботи І.І. Євлампієва «Історія слов'янської метафізики в ХІХ – ХХ століттях», Л.І. Шестова «Микола Бердяєв (гнозис і екзистенціальна філософія)», О. Лоського «Історія слов'янської філософії», ОД. Волкогорова «Інтелектуальна біографія Н. Бердяєва»; статті М.І. Осмонова «Призначення людини в філософії».

Окремо слід визначити працю вітчизняних релігієзнавців Л.Г. Конотоп(у розкритті екзистенційних питань свободи і актуалізації духовної сутності людини)[29] та Є. А. Харьковщенко у сфері дослідження софіологічної проблематики у контексті світової та вітчизняної духовності[54].

РОЗДІЛ 2. Буття як цілісність у слов'янській традиції

2.1. Постановка проблеми дійсності та реальності

Тривале філософування щодо категорії буття представниками європейської традиції, а також приватні думки святих отців певним чином були успадковані слов'янською релігійною філософією. Головною проблемою для більшості слов'янських філософів виступає проблема об'єднання буття, об'єднання дійсності (матеріального світу або світу сотвореного) і реальності (всього того, що безпосередньо відноситься до існування).

Слов'янська філософія прагнула описати картину світоустрою за допомогою детального вивчення аспектів метафізики віри, окреслення її меж, шукала онтологічні підстави віри, співвідношення віри і знання і намагалася вирішити проблеми платонізму, пантеїзму, трансцендентності, врешті дійшовши до окреслення унікального напрямку філософування, софіології. Розгляд зазначених питань під кутом зору формування метафізики віри дозволяє визначити спрямованість їх вирішення, вихідні інтуїції, що лежать в їх основі. Подібне звернення до метафізики не тільки прояснює вітчизняні духовно-філософські витоки, але дозволяє виявити ті протиріччя, яких не уникла слов'янська філософія кінця XIX та початку XX століть. Історична

дистанція дозволяє здійснити критичний аналіз розумових пошуків філософії цього періоду.

Подібний підхід дозволить показати не тільки сутність буття в слов'янській філософії, але й показати те спільне, а також ті відмінності, що існують у двох підходах до проблеми буття – західноєвропейському та слов'янському. Слов'янська філософія ХХ століття формувалась не тільки у щільному зв'язку з попередніми релігійними течіями в Росії, в інтенсивному спілкуванні із сучасними їй вітчизняними школами і напрямками, але й спиралася на досягнення багатовікової традиції європейської думки, активно використовувала положення Платона, патристики, ідеї Миколи Кузанського, Г.Ляйбніца, представників німецької класичної філософії І.Канта, Гегеля, Ф.Шеллінга, ідеї А.Шопенгауера. Ф.Ніцше, В. Дільтея.

Англійський дослідник філософії історії А.Дж. Тойнбі, що у своїх працях вдавався до опису слов'янської парадигми мислення, використовував таку характеристику як особливу гілку православно-християнської (або візантійсько-слов'янської) цивілізації, як «цивілізацію-сестру» західно-християнської Європи. Подібне визначення відомого дослідника легко припустити для допетровської Росії, але ретельне дослідження слов'янської історії потребує внесення деяких коректив до такого підходу А.Дж.Тойнбі.

Характеристика філософування слов'янських мислителів, наведена А. Тойнбі дає змогу висунути твердження про включеність та певну залежність розвитку слов'янської релігійної традиції від впливу західної філософії – або у вигляді наступництва, або навпаки рішучого протиставлення. По-перше, історія Росії містить у собі певні елементи вестернізації – свідченням цього є погляди і західників, і П.Я.Чаадаєва. По-друге, процеси входження Росії до складного, динамічного і достатньо бурхливого європейського «товариства» активізувало в Слов'янській державі й міцні компенсаторні суспільні сили, і регресивні сили. По-третє, будь-які стрімкі та глибинні зміни і перекодування понять, цінностей і смислі, соціально-психологічних установок здатні провокувати колапси творчих здобутків попередніх часів,

гальванізацію індивідуального і колективного несвідомого, масові прагнення до духовно-психологічної архаїзації на рівнях і державності, і суспільства, і філософських теорій.

Багато вітчизняних вчених, які працюють з працями К.Ясперса, А.Дж.Тойнбі, М.Айзенштадта, охоче погоджуються з ідеями, які розроблені в їх працях – з ідеєю про «першу вісь історії»; або з ідеєю щодо «релігійної революції» на зламі двох епох. І саме в цьому сенсі Росія, з її православною основою, входить до світових «осьових» цивілізацій. Але у К.Ясперса існує ідея і щодо «другої вісі історії». Йдеться про Європу, в якій протягом XVI – XVIII століть складається нова цивілізаційна, або в більш широкому смислі, глобально-історична парадигма, основою якої є принцип знання як самоаналізу, самокорекції, знання як найважливішого конструкту всієї людської, а водночас – і цивілізаційної дійсності. Передові філософські мислителі – Ляйбніц, Вольф, Юм, Герде усвідомили цю якісно нову характеристику цивілізаційного розвитку і описали її протягом XVIII століття. Фактично, це – цивілізація знання або картезіанська цивілізація.

Росія виступає як священне царство, з одного боку, а з іншого – як християнська «цивілізація-сестра» Заходу. Це відбувається під впливом власної цивілізаційної кризи у XVII столітті, зіткненням з геополітичним, технічно-економічним, культурним і релігійним тиском «цивілізації знання».

Відомий слов'янський культуролог І.Г.Яковенко у праці «Ризики соціальної трансформації слов'янського суспільства: культурологічний аспект» використовує такий термін як «зречення від світу». Дослідник зазначає, що у традиційному релігійному досвіді слов'янського народу відречення від світу пов'язується не лише з релігійними традиціями східно-християнського середовища проживання, слов'янським культурним кодом, але головним чином виходять із пошуків стратегії виживання слов'янської людини в умовах суворої природи, сусідства з кочовим степом, свавіллям влади та безправ'ям. У цьому контексті слід звернути увагу на подібний неоднозначний зв'язок між тривалим терпінням і тим фаталізмом, який

дозволяє слов'янській людині рішитися на втечу або бунт. Хочу відречення від світу може здаватися найбільш зручним рішенням, насправді воно представляє собою складне явище, до того ж явище амбівалентне. З одного боку відречення від світу може виступати передумовою пасивності та ескапізму: від самих витончених форм споглядання і містицизму до маргінальних проявів. З іншого – подібний шлях відречення від усього світського, матеріального сповнений характером «надлюдського», нерідко набуває ознак святості і безпосередньо уособлює шлях людини до найвищої мети. Відрікаючись від світу, християнська людина показує здатність людини визначати власну екзистенцію у зв'язку з виконанням безумовного служіння, незважаючи на особистісні цілі і цінності держави, науки тощо.

Подібний, характерний для Росії, діапазон установок і почуттів, що коливаються від внутрішнього підкорення формі правління, при якій вся влада знаходиться в руках верховного правителя, виражена у жорсткому монархізмі, і до особистих звернень до тих фундаментальних ідей, проблем і смислів, що постають сакральними орієнтирами.

Кореляція суб'єктивного та об'єктивного буття у слов'янській філософії набуває особливого значення через те, що більшість мислителів висувують унікальний метод вирішення цієї проблеми. Звернувшись до античної спадщини у формі гностичного вчення, такі філософи як Лев Шестов, Володимир Соловйов та Микола Бердяєв поставили чітку демаркацію між поняттями «дійсність» та «реальність». Слідуючи за ходом думок Платона при дослідженні еманції Єдиного, слов'янські мислителі зазначають, що дійсне представляє собою лише певну ілюзорність, віддзеркалення, що недосконало імітує реальність. Дійсний, тобто сотворений світ не в змозі відтворити досконалість Бога, усе благо та красу, що належать до вищих царин буття.

Відомий дослідник слов'янської філософії О. Лосєв у праці «Слов'янська філософія» зазначає: «...Бог – це не тільки всемогутність, але й милість, й істина, і він прагне не тільки того, щоб усе існувало в одному

(Богові), але також і щоб одне, Бог, був у всьому, він прагне вільної Всеєдності, прагне, щоб хаотична множинність природи добровільно об'єдналася з Богом. Тому Бог наділяє хаос свободою об'єднатися з ним, єдність сотвореного світу розпадається і перетворюється на механічне співіснування атомів»[34].

Ця проблема співвідношення духовного і матеріального набуває відповідних характеристик доброго та злого, що безпосередньо впливає на специфічне розкриття питань антропології. Намагаючись включити людину у картину світоустрою, ті самі ж філософи Л.Шестов, В.Соловйов, М.Лоський, М.Бердяєв серед багатьох інших вказували на дихотомію, властиву кожній людині. За своєю природою вона нібито стоїть на межі двох світів, тілом належачи до царини матеріального, тобто гріховного і злого, а духовною сутністю прагне до втілення своєї повноти, що, на думку слов'янських мислителів, стає можливим тільки за умов руху до Бога.

2.2. Бог як всеєдність та абсолютна повнота буття

У дослідженні онтологічного питання у слов'янській релігійній філософії перший важливий крок робить Володимир Соловйов, проголосивши тезу про всеєдність. Філософ вважав, що всі ідеї, вчення про які докладно розкрив у своїх діалогах давньогрецький філософ Платон, насправді виражають кореляцію між собою і однаково причетні одній всеосяжній ідеї безумовної любові. Згідно з Соловйовим, така вища настанова, іманентно притаманна усьому існуючому, постає в якості об'єднуючого чинника буття та отримує вираз у концепції «всеєдності». Можливість актуалізації подібного осередку або можливість здійснення принципу всеєдності очевидно потребує відокремленого існування інших сутностей, що, інакше кажучи існують для себе у дійсності, на відміну від емануючого Єдиного. Для того ж, щоб ідеї були відокремлені, вони повинні бути самостійними істотами з особливими діючими силами і особливими

центрами або фокусами цих сил, тобто вони повинні бути не тільки ідеями, але монадами і атомами.

В. Соловйов зазначає, що подібна концепція всеєдності або ідея безумовна не могла б бути виключно чистою ідеєю або чистим об'єктом. Навпаки для того, щоб бути істотною єдністю всього і дійсно все пов'язувати собою, така ідея повинна сама мати сутність і дійсність, повинна існувати в собі і для себе, а не в іншому і для іншого тільки, - іншими словами, всеєдина ідея повинна бути власним визначенням вищої істоти, що утверджує буття. Саме тому, говорячи про всеєдність, В. Соловйов передусім вказує на буття Бога.

Розкриваючи онтологічний аспект у своїй праці «Слов'янська філософія», видатний вчений О. Лосєв зазначає, що Бог не лише володіє характеристикою всемогутності, але й представляє собою повноту милості та істини. Згідно з цим, Бог як уособлення добра прагне не зберегти ці якості у собі, але навпаки поширити їх на усе існуюче, втілитись в усьому. У цій тезі розкриваються ідеї Соловйова: Бог прагне досягти стану Всеєдності, що ґрунтується на добровільній згоді і взаємному прагненні до спільної мети, а також намагається відтворити синтез хаотичної множинності та впорядкованої єдності, іманентно вміщуючи ці обидві природи у собі. Тому Бог наділяє хаос свободою волі об'єднатися з ним, єдність сотвореного світу розпадається і перетворюється на механічне співіснування атомів» [53].

Слід зазначити, що вчення В. Соловйова про всеєдність не було виключно оригінальним і певним чином постало розвитком ідей європейських мислителів. Поняття «всеєдність» вперше було вживане німецьким філософом Ф. Шеллінгом у роботі «Філософія і релігія». Описуючи концепцію «всеєдності», мислитель розумів весь абсолютний світ з усіма ступенями істот, інакше кажучи намагався зобразити всесвіт в його повноті і досконалій єдності. Пізніше він коригував цей термін у курсі мюнхенських лекцій «Система світових епох», записаних 1827-1828 року. Як зазначає у роботі Ф.Шеллінг: «Теза про всеєдність, - це вічна думка, яка

полягає в тому, що все існуюче бере буття з Бога, який еманує, і тим самим являє собою протяжну субстанцію, яка існує через Бога і в Богові. Для Шеллінга це є основною думкою будь-якої істинної релігії.[73]

При розкритті сутності концепції всеєдності Володимир Соловйов велику увагу приділив явищу любові як головного фактору, який уможливорює об'єднання дійсності та реальності. Слов'янський мислитель зазначає, що любов водночас постає моральним началом і особиста живою силою, і універсальним законом, а тому предметом і змістом такої любові не може бути людина як емпіричне явище: неможливо любити правдивою, тобто досконалою любов'ю ні людину взагалі, ні кожен людину в дійсності – Бог як творець порядку і закону є джерелом любові, яка дозволяє усій картині буття виглядати цілісно. Незважаючи на те, що людина є сотвореною і не є змістом любові, вона керується цим законом у своїй діяльності і насправді. Саме тому він виводить важливу для усієї слов'янської традиції тезу: кожна людина має виступати не засобом чужої діяльності і не тим, що її обмежує, а представляти собою мету, до якої прагнуть інші. На подібне значення має право тільки абсолютна повнота буття, тобто все або все в одному, і, отже, кожен може бути безумовною метою або предметом для іншого лише в тому випадку, якщо він містить у собі це все буття, інакше кажучи транслює через себе це всеєдине. Виявом внутрішньої суттєвої солідарності всіх є любов.

Таким чином, мислення і прагнення, що властиві «Я», визначаються не тільки як такі, що відображають суб'єктивний характер і виступають в якості модусу певного суб'єктивного буття, але ще й об'єктивно у своєму змісті або ідеальній сутності». У такий спосіб, суб'єктивне буття вміщує у собі буття ідеальне, і саме тому постає об'єктивним у власному змісті. У філософській концепції «всеєдності» Вол. Соловйова людина виступає як суб'єктивне буття, яке містить у собі всі ознаки буття об'єктивного, тобто відноситься до буття Бога або до буття як такого. Згідно з цим, людина як етична істота уможливорює поєднання двох видів буття, об'єктивного і суб'єктивного у

єдине, цілісне, досконале, гармонійне буття. Проте потенціал такої інтеграції залежить лише від того, наскільки людина прагне до реалізації повноти свого буття, що й передбачає пізнання Бога.

На думку автора концепції «всеєдності», буття є цілісним або, що більш точно, складається з певних пов'язаних між собою частин. Ціле та його частини неможливі одне без одного, але подібне ціле, у свою чергу, створює нове, що у порівнянні з частинами постає специфічне ціле. Вчення про всеєдність виростає на ґрунті того, що ціле, в тій або іншій мірі, втілюється у всіх своїх частинах, поза цим це ціле не складалося б зі своїх частин, а його частини не були б частинами цілого. Володимир Соловйов зазначає, що Абсолют представляє собою всеєдність, що існує у дійсності, а світ представляє потенційну всеєдність у стані становлення. Саме таким чином уможлиблюється «всеєдність» буття. У теорії слов'янського мислителя ця «всеєдність» буття розпадається на буття реальне і дійсне або умовне і буття безумовне. До складу безумовного буття відноситься Бог та його творча воля просякає все існуюче – у цьому аспекті можна вбачати вплив паламістського енергетизму. Матеріальний світ, у якому існує все сотворене і який намагаються пізнати люди є лише умовним, неістинним, недосконалим, саме тому Соловйов вважає такий модус буття умовним.

У праці «Філософські начала цілісного знання» Володимир Соловйов аналізує взаємовідносини конкретного індивіда і буття у трьох різних площинах, звертаючи увагу на розкриття категорії «Я» як сущого або суб'єкта буття; зображуючи осяжний спосіб існування або образ буття тому, що Я не може просто існувати або існувати взагалі, «Я» повинно мати осяжний, конкретний спосіб існування, «Я» повинно мати певні характеристики і існувати в той чи інший спосіб, мати ту або іншу природу; «Я» не може мислити абстрактно, не може абстрактно бажати взагалі. Вол. Соловйов вказував на інтенційну спрямованість категорії «Я»: це мислення, завжди спрямоване на щось конкретне та це бажання чогось конкретного, навіть якщо й неусвідомленого.

У такий спосіб, суб'єктивне буття вміщує у собі буття ідеальне, і саме тому виступає як об'єктивне у власному змісті. У філософській концепції В. Соловйова людина представлена як суб'єктивне буття, що включає у себе усі можливі ознаки буття об'єктивного, і згідно зі становленням людини як моральнісної істоти, уможлиблюється об'єднання об'єктивного і суб'єктивного видів буття у єдине, цілісне, досконале, гармонійне буття, що й уособлює собою буття всеєдине.

У третьому томі праці «Людина та її світогляд», що підіймає етичні проблеми при дослідженні понять істини і реальності англійські дослідники Девід Гудінг і Джон Леннокс зазначають, що, згідно з біблійським вченням, Бог мав не одну, а дві основні мети, коли помістив людство на Землі. Загалом вважають, що головна ціль створення людини полягала в тому, що серед тисяч інших істот лише людині надано унікальний статус та особливі функції. Будучи створеною за образом і подобою Бога, людина має виступати як представник і намісник Бога, вінець творіння, той, хто дає імена тваринам та цар на Землі, здатний управляти нею й розвивати її. Друга головна мета представляє людину у кращому світлі, надаючи їй нескінченно більш високий статус і значно краще становище. Будучи від початку створіннями Бога, люди отримали можливість стати дітьми Божими, породженими самим існуванням Бога, і, з огляду на це, їм була дана можливість стати зрілими синами й дочками Бога».[18].

Інший видатний мислитель, послідовник Володимира Соловйова, Семен Франк також торкається проблеми дійсності та реальності, зазначивши, що емпіричне пізнання взагалі не може характеризувати буття, оскільки стосується лише сущого. На формування поглядів слов'янського філософа впливали ідеї античної філософії, зокрема положення Плотіна, а також Миколи Кузанського. Саме висновки Кузанського втілює С.Франк у положенні протиставлення світу, усього існуючого Універсуму Богові як актуальній нескінченності. Постаючи як Абсолют, Бог являє собою необмежене, нескінченне буття, а на противагу йому Універсум або усе суще

– завжди є обмеженим. Універсум є безмежним, а Бог – нескінченним. Універсум не може бути актуально нескінченним, тому що це якість Бога, але його не можна вважати і кінечним, тому що за кожним обрієм у ньому відкривається новий обрій. Слов'янський філософ бачить у людині подібність до Універсуму, а розуміння духовної людини розкривається через ставлення людини до «максимального світу», до Бога.

Розвиваючи хід думок Кузанця, філософ обґрунтовує ідею особливого, абсолютно духовного буття Бога, що є первинним у відношенні до світу природи та людини, та що поза таким буттям не міг би існувати. Філософське і релігійне осмислення духовності надприродного буття суттєво відрізняється у розумінні характеру залежності світу, який ми бачимо від повністю безтілесного і неосяжного.

У праці «Неосяжне» С.Франк підкреслює, що оточуючий світ є для людини таємничою безоднею, «неосяжне» - це трансраціональна реальність, яка відкривається нам тільки завдяки «...безпосередній інтуїції предмета у його металогічній цілісності...» «Неосяжне» як металогічна єдність, зазначає слов'янський філософ, не є агностицизмом, тому що йдеться не про заперечення осягнення, а про обмеженість нашого знання. Теорія пізнання у Франка перетворюється на онтологію, набуває форму вчення про Одкровення, у якому пізнання здійснюється ні завдяки активності суб'єкта, а тільки в акті самозаглиблення – завдяки активності реальності, що спрямована на суб'єкт, тобто «Абсолютного» («Абсолютно-неосяжного»). Саме через таку втаємниченість буття, найголовнішим видом пізнання С.Франк вважає пізнання інтуїтивне, тобто таке пізнання, що дозволяє проникнути до фундаментального – не у сотворену дійсність, а в реальність, яка створює ідеальні, позачасові елементи буття. Всеєдність пронизує собою усе суще, і проявляє присутність у всьому сущому, навіть у найдрібніших елементах реальності, при цьому Божественна основа буття, у своїх впливах на світ, призводить до перетворення і обожнення всього світу.

Істинний зміст духовності, орієнтацію на загальнолюдські духовні цінності слов'янський філософ знаходить у християнстві. На думку С.Франка, найвищий рівень реальності це – безумовне буття або буття, що задається Богом. Слов'янський мислитель визнає Бога як абсолютний першопочаток, тобто всеєдність і розкриває ідею теокосмізму світу. Як духовний абсолют, тільки Бог надає смисл і цінність цьому світу, розкриваючи при цьому зміст любові. Завдяки інтуїції відбувається злиття людини з Божественним. Слов'янський мислитель особливу увагу приділяє духовному життю людини, розглядає його як основу буття суспільства, визнає духовне життя провідною силою будь-якого утворення людей. Саме тому суспільне життя розкриває мету онтологічної природи і приводить С. Франка до «обоження» людини. Подібна установка не передбачає перетворення людини на Бога та не виражає егоїстичне спрямування, навпаки – обоження людини пов'язано з прагненням людини до Божого блага та до реальності.

У філософській спадщині С.Франка, а саме таких працях, як «Предмет знання», «Душа людини», «Методологія суспільних наук», «Вступ до філософії», «Живе знання», «Філософія і життя», «Смисл життя», «Духовні основи суспільства». «Неосяжне», «Світло у пільмі», «З нами Бог», «Реальність і людина» тощо можна прослідкувати вплив містичних тенденцій, що безперечно, органічно вписуються до його концепції всеєдності. Слід підкреслити, що у тій же роботі Семен Франк надає нову інтерпретацію системи всеєдності, у якій посилюються містичні мотиви. Так, наприклад, зло пов'язується не стільки з особистістю та її свободою, оскільки з глибинністю самої реальності.

Семен Франк формулює свою концепцію всеєдності, докладно описуючи її у праці «Предмет знання»: «У світі не існує нічого і не можна мислити що-небудь, що могло би існувати само по собі, без будь-якого зв'язку з чимось іншим. Буття постає як всеєдність, у якій все часткове існує і мислиться саме завдяки своєму зв'язку з чимось іншим» [60]. Аналіз

діалектики всеєдності дозволяє С.Франку ввести поняття «металогічності», що має поєднувати різні сфери буття у єдине ціле.

Окрім того, Семен Франк приділяє велику увагу розкриттю необхідності зустрічі душі людини з Богом, коли духовна спрага людини доходить до найвищої точки, спрага, яка робить неможливим подальше життя людини. Слов'янський філософ описує перший момент зустрічі людини з Богом, коли відкривається внутрішнє світло, коли душа людини стає співпричетною з Божим благом, відчуває надію та спокій. Саме через те, що любов виступає виявленням істинного буття, людина завдяки Богу може навчитися любити суще, сила вічної любові народжує любов до всіх і до всього існуючого.

За Семеном Франком, Бог є любов, постаючи як вічний і всемогутній Отець, що піклується про своїх дітей і намагається допомогти їм. Слов'янський філософ зазначає, що джерелом сил та можливістю для людського спасіння є Вічний, Божественний Дух, що є присутнім поруч з людьми. Молитва – це благодать, яка дана людям Богом, Бог чує людей раніше, ніж вони звертаються до Нього і більш того - сам закликає звертатися до нього. Франк описує людську душу як вмістилище образу істинного Бога як творця життя, джерело істини і любові.

Можна зробити висновок, що завдяки вченню про Бога як відкритої реальності, С.Франк виводить і свою антропологію: не тільки людина народжується у богові, але й навпаки Бог народжується в людині. Треба зауважити, що так само і Микола Бердяєв буде описувати зв'язок людини з Богом як співробітника: не тільки людина потребує Бога, але і Бог потребує людину. І згідно з цією тезою, слід побудувати таке суспільство, у якому усі люди прагнуть до співпричетності з Богом: тільки у Боголюдстві відкривається повнота людяності.

Франк пише, що у Абсолюті поєднуються два протилежних аспекти буття (предметне буття і духовне життя) виявляються вкоріненими у «всеєдиній» першооснові та потенційності. Подібна потенційність співпадає

зі свободою, завдяки якій і народжується дійсність. Тільки у свободі, «трансраціональній» за своєю природою, наданий живий зв'язок між першоджерелом буття і самим буттям. Семен Франк зазначає, що в релігійному досвіді остання глибина «Неосяжного» являється як «Божество» або «Святиня», що розкривається у конкретному Одкровенні як особистісний Бог, що перебуває поруч з людиною.

Слов'янський філософ описує декілька рівнів реальності у праці «Сутність та головні мотиви слов'янської філософії». Перший рівень відноситься до сфери дійсності, це емпірична, сотворена та матеріальна природа, тобто світ, що існує навколо людини і частиною якого вона є. Другий рівень більш глибинний, це сфера реальності, тобто світ ідеальний. До цього рівня належить те, що створює форму предметів і має висвітлення в їх структурі, у співвідношенні чисел, у логічній підлеглості або співпідлеглості, у відносинах причини і наслідку, кількості і якості, протиріччя і єдності, у явищах краси як такої, у явищах добра як такого тощо.

Сфера реальності, що відображає безумовне буття в свою чергу включає два аспекти: з одного боку, він входить до складу об'єктивної дійсності і є тільки «структурним» або «конструктивним» елементом об'єктивної дійсності, але водночас він містить у собі аспект, у якому він є абсолютно незалежним від того, що існує у складі об'єктивної дійсності. «Ідеальні» змісти не входять до складу світу. «Ідея» виявляється певним продуктом або явищем нашої думки і знаходиться у інтимному відношенні до нашого внутрішнього буття; це є універсальний момент думки.

У цьому зв'язку С. Франк звертається до всезагальних категорій культури, які є продуктом соціального розвитку і водночас – надіндивідуальними феноменами, головними елементами індивідуальної свідомості, основою її конкретного змісту.

Наступним рівнем, «родом» реальності є внутрішній світ людини. Внутрішній світ людини - це реальність. У внутрішньому світі людини існують переживання першого роду – це, за С. Франком, душевні

переживання і переживання другого роду – духовні. Переживання першого роду або «зовнішнього» типу пов'язані з фізичними відчуттями задоволення, страху і тощо. Переживання другого роду – це глибинні переживання, які висвітлюють природу людини [35].

С. Франк зазначає, що духовна реальність представляє собою світ переживань, що мають глибинно-особистісний характер. Цей світ є справжнім, істинним змістом категорії «Я». З цим же світом органічно пов'язаний процес «трансцендування», тобто процес виходу за межі предметного світу та досягнення світу, що не мислиться за допомогою розуму. Реальність, тобто духовна сфера виступає головною, а матеріальний світ є залежним і умовним, тим, що не відображає справжнє буття. Людина може відректися, відсторонитися від матеріального світу, але вона при цьому не зникає сама по собі. Внутрішня реальність, реальність власного «я», власна «душа» і власне життя є найважливішими багатствами для людини, що вона не віддасть ні за які блага.

С. Франк наголошує, що домінантною установкою в свідомості людини є звичний емпіричний світ, який людина може досягнути. Психологія позначає такий світ як зрозумілий для людини, проте водночас у дійсності є «тріщини» та «провали» у трансцендентне. Людина мусить ставитися до повсякденності з повагою, але водночас намагається знайти щось, що знаходиться поза межею фізичного світу і починає шукати закони та причини існування світобуття і кожного окремого буття. Якщо людина не усвідомлює існування такої духовної реальності, інтимної реальності, тоді така людина духовно вмирає. але за повсякденним буттям знаходяться двері, які відчинені у невідоме, у таємницю.

Людині надано чудо сакральних істин «Я існую» і «Світ існує», а також – «Я у Світі» і «Світ у мені». Людина усвідомлює ці істини завдяки апріорному знанні, тобто безпосередній інтуїції, а також на понятійному рівні. Вторинне знання – це лише логічні конструкції, що насправді не дають жодної відповіді щодо питання існування. С. Франк зазначає, що реальність -

це момент більш глибинний і фундаментальний, ніж поняття мислення, свідомості, ідеї, матерії, волі. Там, де народжуються і світ, і людина – це єдина основа. Пізнання, «відчуття» просвітленого буття – це надання людині істини. С.Франк наголошував на тому, що метою його творчих пошуків є пошук мудрості, правди – як правди серця і розуму, «подолання завдяки розуму сфери відвернутої думки».

Франк зазначає, що безумовна реальність і Божественна істина відкривається лише при духовному досвіді молитовного звернення до Бога; і коли сам Бог проявляється у розмові крізь глибини людського духу, слід тільки «замовкнути у тріпотінні каяття або передріканні», але, згідно зі слов'янським філософом, такі моменти неможливо досягнути за допомогою розуму, там не спрацьовують звичайні міркування. Іншими словами, істинну віру неможливо замінити або підмінити умоглядними побудовами. Окрім того, релігійний досвід не можна відділити від життєвого досвіду, від долі – від особистої долі кожної людини окремо і від долі цілого покоління або певної доби в усьому її трагізмі, в усій її недосконалоості, фрагментарності й неспокої.

С. Франк обґрунтовує вчення про «цілісну інтуїцію» у праці «Світло у п'їтьмі»». Головним завданням людини є розкриття у своїй душі «внутрішньої тиші, внутрішнього спокою і миру» [63], які надають можливості зануритися до іншого світу, світу Вищої Реальності. «Тихе, найкраще» знання – це споглядання, тому що воно мовчить, але знає про те. Що знаходиться поза світом речей. Що ж стоїть перед нами? – так формулює головне питання своєї філософської концепції С. Франк. Неосяжність і краса самої реальності як такої. Це і відрізняє її від усіх наших понять про неї. Поняття завжди було і залишається тільки формою минулого, яке залишається в думках про світ і тому не встигає за повнотою буття. Слід зазначити, що слов'янський мислитель ототожнює час і становлення через те, що все конкретне відбувається в часі, воно підкоряється становленню, отже підкоряється і виникненню, змінам, знищенню.

С. Франк вказує, що у становленні міститься щось подібне що постійно змінюється. Так, у русі кожна точка простору не містить у собі ані буття, ані небуття тіла, що рухається. Реальність же як така містить у собі синтез того, що досягається розумом і того, що взагалі розуму непідвладне інакше кажучи виступає як синтез необхідності та свободи.

Однобічність раціонального пізнання реальності можна подолати тільки завдяки діалектичному мисленню. В праці «Неосяжне» С.Франк підкреслює: «Те, що ми називаємо «дійсністю» зовсім не співпадає з «буттям взагалі» або з «реальністю», а є тільки якимось відрізком із всезагальної сукупності суцього» [58, с.135]. Область матеріального світу слов'янський філософ відносить до сфери дійсності, явища духовного плану до сфери «суб'єктивності». Для людини виявляється неможливим споглядання реальності як всеєдність суцього, оскільки «те, що споглядаємо, передбачає поза собою акт самого споглядання і суб'єкта, який споглядає» [112, с.260].

Окрім того, в праці «Неосяжне» С.Франк зазначає: «Реальність у всій її конкретності... сприймається і переживається нами як певна конкретна повнота і органічна єдність» [58, с. 288]. Йдеться про те, що конкретна повнота не розірвана на зовнішній і внутрішній світи, вона є Життям взагалі: «Реальність у цьому сенсі співпадає... з життям взагалі... можна сказати з всесвітнім життям» [58, с. 289].

Одним з найголовніших питань для С.Франка є наступне питання: чому містики визнають, що Бог знаходиться поза нашим пізнанням, але надають багато відомостей про Бога: «Всі вони одноголосно стверджують у відношенні до Бога, що Він – неосяжний, непромовлений, неказаний, - і водночас детально розповідають нам саме про цю таємничу і не промовлену істоту Бога. Очевидно, все ж таки є можливість пізнавати і визначати неосяжне як саме подібне» [58, с. 291].

Сутність відповіді на подібне питання С.Франк вбачає в тому, що раціональне пізнання досягається тільки через розрізнення завдяки запереченню: «Головною умовою будь-якого пізнання є розрізнення,

знаряддям же розрізнення слугує заперечення... Пізнавати – означає визначати, вловлювати як визначеність, а форма визначеності спочатку з'являється із заперечення» [58, с. 291].

Неосяжне знаходиться поза межами заперечення: воно містить у собі посилене заперечення і є тією сферою, у якій саме заперечення або заперечується, або долається: «І те, що здавалося нам незнанням, виявляється знанням особливого роду...» [58, с. 293]. Йдеться про внутрішнє бачення людини, про «видіння». Тільки трансраціональне мислення розглядає пізнання не як судження, але як чисте «споглядання через досвід, або саморозкриття трансраціональної реальності.

Неосяжне неможливо «пізнати», неможливо охопити думкою. Неосяжне як подібне відкривається для нас тільки через реальність, ми пізнаємо цю реальність як психічне життя і живемо в двох світах» «суспільному» - об'єктивному і «особистому» - суб'єктивному. Наше внутрішнє буття і є істинною реальністю, але переживається як «суб'єктивна», примарна, або «нереальна». Філософ показує різницю між віруючою і невіруючою людиною порівнює з різницею між людиною, яка має музикальний слух і людиною, яка його не має. Тільки віра, на його думку, стає силою, що здатна перетворити людину і змусити розум почати відчувати зв'язки, які неможливо пояснити раціонально. Споглядання – це знання неосяжного, знання реальності в її істинній, металогічній природі, але споглядання залишається знанням мовчазним.

Під «суб'єктом» в такому аспекті йдеться про «я», яке переживає досвід, але не суб'єкт пізнання, який. На думку С.Франка, не співпадає з реальним «я», тому що пізнавальною функцією є без особистісний бік – це особисте буття; воно – Логос, світло пізнання, а наше пізнання – це подарунок, який особистість може отримати тільки завдяки спілкуванню зі світлом, якого вона не має у собі.

Людина живе у двох світах, у загальному для всіх предметному світі, в складі якого власне буття людини є тільки несуттєвою, підкореною,

частковою реальністю, - і в «інтимному», невидимому зовні «внутрішньому» світі її прагнень, мрій, думок, радості, страждань і бажань.

Інший відомий представник слов'янської філософії – М.О. Лосський прагнув створити теорію про світ як єдине ціле, ґрунтом для створення такої теорії він вважав релігійний досвід. М.О. Лосський зазначає: «Бог у Своєму Троїчному житті є абсолютною повнотою буття, первинною і всеохоплюючою внутрішньою цінністю. Кожна створена Богом особистість має якості, які, якщо їх використовувати належним чином, роблять людину спроможною досягти абсолютної повноти життя...» [26, с.3].

На думку М. Лосського, людина є позачасовою субстанціональною діяльністю. Але людина не зводиться тільки до того, що саме вона робить. У людині закладений великий світ потенційного – світ її прагнень, бажань, мрій, ілюзій. Людина виступає як єдність того, чого вона хоче, що вона може і що вона прагне робити. Досвід людини, а саме – її релігійний досвід дозволяє приєднатися до буття, розкрити таємний смисл вселенського існування. Якщо порівняти дві традиції - слов'янську і західноєвропейську, то можна побачити, що вони перетинаються в аспекті неможливості пізнання внутрішнього тільки через розум і розсудок. Так, відомий німецький філософ Г.-Г. Гадамер теж підкреслює неможливість пізнати внутрішнє життя людини тільки за допомогою розуму та науки. Він зазначає що те, «що є життєвим... в дійсності ніколи по-справжньому не можна пізнати предметною свідомістю, напругою розуму, який намагається проникнути до закону явищ. Життєве – не такої якості, щоб можливо було ззовні досягнути зрозуміння життєвості. Навпаки, єдиний спосіб збагнути його зсередини» [15, с. 304].

М. О. Лосський обґрунтовує ідею щодо того, що Бог і Царство Боже є вищою, абсолютною цінністю та ґрунтом усіх відносних цінностей, оскільки кінцевою метою всілякої людини є абсолютна повнота буття, яка актуально здійснюється В Богові й одночасно є Богом, завдяки чому Бог постає предметом універсальної суспільної спрямованості, ґрунтом та гарантом

досконалості всілякої людини. У праці «Чуттєва, інтелектуальна і містична інтуїція» М. Лосський наслідує деякі положення відомого німецького філософа Е.Гуссерля щодо проблеми «я» та його «вписаності» до буття. На думку філософа, «я» пов'язує в єдине всі об'єкти, які є одиницями й які є синтезованими завдяки інтенціональним актам. Між «я», що центрує об'єкти та його периферією існує зв'язок - інтенціональність (спрямованість), що виявляється в двох планах: безпосередньої спрямованості на об'єкт («об'єктивна орієнтація») і зворотної спрямованості як рефлексії в трансцендентальне «я» («суб'єктивна орієнтація»). М.Лосський проголошує ідею «множинності буття», а «одиниці буття» визначає як такі, що сотворені Абсолютом (Богом).

Ідею творення М.Лосський не використовує до світу в цілому, а тільки стосовно «одиниць буття», яких він характеризує як «субстанціональних діячів», при цьому він наділяє їх великою творчою силою. Так, у праці «Бог і світове зло» він зазначає: «Субстанціональні діячі створені невизначеними...Бог, коли він творить їх, наділяє необхідними якостями для усвідомленої життєдіяльності, але не надає їм жодного емпіричного характеру... Усі види життя виробляються самими субстанціональними діячами поступово в процесі розвитку світу, в процесі вільної творчої еволюції... з рук Божих твар виходить тільки як потенція особистості, але ще не дійсна особистість» [37 , с.23 – 24].

Сьогодні демонструє нам не-реалізацію духовних потенціалів людини і саме тому видатний філософ С.Б.Кримський ставить питання: «Чим же можна пояснити апокаліптичну могутність згубних сил в ХХ столітті? Звичайно, щось прояснює наявність конкретних винуватців пандемії зла, таких як злочинні держави, мілітаристські організації політичних партій та їхніх adeptів... Але як пояснити їхнє походження, могутність та значний вплив? Може, тією свободою волі, яку Бог дав людям? ... Визначний мислитель нашого часу С.Франк бачить тут лише один теоретичний вихід Він виходить з припущення, що Бог сам став жертвою трагедій ХХ століття.

Епілог історії висвітлив, таким чином, фігуру страждального, але не всесильного у фізичному чи «поліцейському» (за термінологією М.Бердяєва) сенсі Бога. Історія виявилася Голгофою» [30, с.277].

2.3. Софіологічні побудови у слов'янській філософії

Досліджуючи концепцію «всеєдності» та можливість її актуалізації Володимир Соловйов доходить висновку в аспекті відносності буття і реального існування суцього, що постає як начало будь-якого буття. Це суще водночас ані є буттям, ані небуттям, проте є чимось, що саме відтворює, визначає буття взагалі. Слов'янський філософ припускає, що сутністю абсолютного є позитивна всеєдність, філософським визначенням чого є безумовна, єдина і цілісна ідея. При цьому Вол. Соловйов вводить у систему світоустрою особливий компонент - Софію, Божественну Премудрість як особистий і теологічний аспект існування. Буття є кореляцією суцього і сутності, а в якості способів існування Володимир Соловйов виділяє наступні: почуття, уявлення, волю. Окрім цього, він вважає, що до способів позитивної всеєдності належать наступні: благо, істина та краса.

На думку філософа, Одкровення являє собою ґрунт для об'єднання буття у цілісність. Він визначає три ступені Одкровення. Першою є природне одкровення, інакше кажучи пізнання зовнішнього для людини, фізичного світу, тобто природи та усього суцього. Другою ступеню є так зване «негативне одкровення», що пов'язується у цій системі із надприроднім ніщо та протиставляється фізичній дійсності. Аналогію цьому твердженню можна знайти у буддистській системі. Нарешті третя ступень - позитивне одкровення, що було надано старозавітній свідомості.

Як не дивно, але саме з метою збереження цілісної картини буття та стійкості триєдиного божества Володимир Соловйов вводить нову точку у системі координат – Божественну Премудрість Софію, що у його концепції постає як мудрість Бога, проявлена у світі. Потенціал Софії розкривається за допомогою християнській теософії, а саме – через пізнання Бога та його

ставлення до світу. Ці положення відомий філософ розкриває в працях «Читання про Боголюдство» і «Релігійні основи життя».

Слід зазначити, що загалом ідея Софії, Божої Премудрості органічно вписана до еволюції слов'янського християнства. Йдеться, перш за все, про інтуїтивне сприйняття святої Софії. Ідея Софії мала і своє втілення в храмах, що були побудовані в Києві та Новгороді. Іконографія Святої Премудрості розкриває ідею щодо того, що космос – не лише являє собою відлуння Небесної слави, але й сам є потенційною особистістю і бере участь у виконанні приписів свого Триєдиного творця.

Відомий український філософ Сергій Кримський у праці «Під сигнатурою Софії» зазначає, що людська творчість завжди споріднена з безоднею і поруч з нею завжди постають блискавки небезпеки, оскільки завжди творчість сама по собі є доланням межі звичної комфортності буття, викликом та зачаклуванням позалюдських стихій. У цьому аспекті виявляється та загадкова обставина, що людина на вищих регістрах творчого процесу стає виконавцем логіки, що була породжена нею самою. Іноді подібна логіка у філософській літературі отримує назву «псигрупа», тобто фундаментальна сила протистояння ніщо. Людина неминуче опиняється поруч із таємницею та навіть сама виявляється породженням чи репрезентацією цієї таємниці – подібна тенденція проявляється в усіх аспектах буття, особливо це стає помітним у евристиці як науці, що вивчає творчу діяльність та досліджує пізнавальні процеси» [31, с.41]. Для слов'янського філософа проявом Софії, Божественної Премудрості є ідеальна, досконала людина. На думку С. Кримського, досконала людина явилася у Христі, тому Боголюдина Ісус Христос є, по суті, об'єднанням Логосу і Софії. Слов'янський мислитель наголошував, що Всесвіт має для нього образ досконалої Жіночості, який реалізується і втілюється для кожної людини, для її об'єднання з Богом.

Проблема визначення феномену віри має велике значення через її гносеологічний аспект, що виявляється у актуальному для багатьох

філософів протистоянні раціонального та ірраціонального і розподілу, власне, на віру та знання. У ХХ столітті наука та релігія дещо зближуються, виникають спроби об'єднання цих сфер, утворюючи спеціальну дисципліну, науку про релігію. Одним з таких мислителів, що намагався поєднати начебто протилежні явища, при цьому дослідивши буття, був отець Павло Флоренський. Навчаючись у Московському університеті, він писав своїм батькам: «... зараз найближче завдання - не моя, звичайно, а завдання часу - створити релігійну науку і наукову релігію». Він ставив за мету свого життя «зробити синтезу церковності і світської культури, а також намагався сприйняти все позитивне вчення Церкви, поєднавши науково-філософський світогляд разом з мистецтвом» [46, с.238].

На думку мислителя Павла Флоренського сьогоднішня людина перебуває у стані смертності та гріху, відійшла від своєї першопочаткової сутності й ніяк не може повернутися до ідеального стану існування. Мислитель ставить питання що є цими початками, які могли б повернути людину до «едемського стану»: «Рятівне ж, що протистоїть смертності й гріховності, звідси видається, в першу чергу, як те, що не грузне в «болоті відносності й умовності», як безумовно достовірне, безумовно стійке, безумовно міцне і непохитне; тобто, власне, - як укладає в собі джерело, заставу і критерій самої достовірності як такої, самої стійкості і непорушності, що є основою, стовпом достовірності і стійкості. Так що в підсумку потреба паки-набуття Едему постає як «нестерпна потреба сперти себе на "Стовп і затвердження Істини "... не однією з істин, не приватної і не тієї істини, що дробиться, не людської ... але Істини(саме з великої літери) як все-цілісної і віко-вічної, - Істини єдиної й Божественної». Таким чином, відтворити Едем - значить знайти «Стовп і затвердження Істини». [56, С. 33]

Протягом усього життя, не залишаючи спроб знайти істину, слов'янський мислитель пов'язував науку, філософію та богослів'я і, навіть отримавши сан, Флоренський не перетворив науку про релігію на апологію православ'я. Слов'янський мислитель прагнув залучити до вивчення релігії

як можна більш об'єктивний, науковий підхід, що й було кращим виразом його твердих переконань. Він вважав, що істина як така повинна пройти будь-яке наукового дослідження, а будь-яке подібне дослідження за умов дійсно об'єктивного і максимально неупередженого здійснення, має в свою чергу призвести до тієї ж самої істини. Апологетика шкідлива, якщо вона націлена лише на пошук недоліків і на критику чужих релігійних переконань. Справжня апологія Істини полягає в показі об'єктивних фактів при можливо більш повному мовчанні суб'єктивних пристрастей дослідника.

Павло Флоренський займався пошуком створення цілісного світогляду, що мав би об'єднати раціональне та інтуїтивне, сфери науки та релігії. Згідно з цим він обрав в якості підґрунтя своїх засад слов'янську філософську традицію, коло витоків якої стояв Іван Васильович Кіреєвський. Саме Кіреєвський, пройшовши вишкіл школи німецької класичної філософії, звернувся до православного вчення Отців Церкви і дійшов висновку, що "простий розвиток його, відповідно до сучасного стану науки та вимогам, питанням сучасного розуму, склав б сам собою нову науку мислення". До тієї ж лінії розвитку, безумовно, слід віднести і Володимира Соловйова з його "Критикою відвернутих начал", і погляди на науку у "Сні кумедної людини" Ф.Достоевського: «Але у нас є наука, і через неї ми відшукаємо знову істину, але приймемо її вже свідомо. Знання вище почуття, свідомість життя - вище за життя. Наука надасть нам мудрість, премудрість відкриє закони, а знання законів щастя - вище щастя».

Від найперших пошуків можливості «наукової релігії» до заключних розробок «символічної онтології» о.П.Флоренський ставив задачу виявлення об'єктивної достовірної істини, що не залежить від мінливих людських смаків, уподобань і тимчасових потреб. Не зважаючи на все інше, це, природно, означало і пошук точного знання в релігії, а ширше - прагнення охопити в єдиному синтезі науку, релігію і філософію – реалізацію проекту, який, під впливом Ф. Шеллінга, в Росії вже виникав у працях І. Кіреєвського і В. Соловйова. Тому в творчості отця Павла Флоренського актуальні для ХХ

ст. питання співвідношення релігійного досвіду і релігійної традиції не могли залишатися периферійними.

П. Флоренський, таким чином, постає як один із представників так званої «нової релігійної свідомості», для якого пізнання було можливе саме завдяки вірі. Можна сказати, що прагнення до віри закладено в слов'янських мислителів «генетично», - неважливо, що шлях більшості їх - від марксизму (або позитивізму, як у випадку з Флоренським) до ідеалізму. Побут, виховання і освіту на рубежі ХІХ - ХХ ст. ще були просякнуті духом православ'я. І саме віра стала тим фундаментом, на якому зводилися складні розумові побудови, древня православна віра виявилася тим загальним джерелом, з якого формувалися виразні і абсолютно не схожі один на одного філософські системи.

Більшість вітчизняних мислителів у своєму становленні пройшли через віру, в якийсь момент своєї долі абсолютно щиро, всім своїм єством хотіли залишитися в ній, як в землю обітовану, назавжди. Ті чи інші аспекти церковного досвіду увійшли в їх системи в якості позитивних цінностей; інші не прижились до їх особистості. Як правило, відхід від віри відбувався в силу того, що прадавнє православ'я виявлялося не в змозі вмістити інтелектуальні глибини і складності душі людини нової ери.

Певним чином так само можна казати і про Флоренського: його ідеї нерідко виступали протилежними одна до одної. Як еклезіоцентрист Флоренський у центр поглядів поставив церкву як святу тварь, тварь у Богові. В ідейному розумінні, П. Флоренський - православний, причому гранично суворий і жорсткий; ця православна суворість, зокрема, проявилася в його ставленні до О.Блока і Л.Толстого, які постали в його очах, так би мовити, антигероями. І тому природно, що думка П. Флоренського в пошуках людської досконалості звернулася до служителів церкви. Саме П. Флоренському належить ряд характеристик духовних осіб, - проте в православну ідеологію ці «портрети» явно не вкладаються. Отця Павла Флоренського займає не стільки церковний антропологічний канон, явлений

в конкретних людях, скільки його порушення. Саме в порушеннях канону йому бачиться духовна свобода і, отже, істина.

Звичайно, Флоренський жодним чином не виступав за скасування канону, зокрема і канону антропологічного. Для нього істина була в каноні; він відчував у ньому таємничу, непримітну для поверхневого погляду духовну глибину. Але шанування духу канону може вступити в Протиріччя з його буквою. Канонічна «буква» в очах П.Флоренського не є останньою цінністю, і є люди, які мають вищу право на її скасування: «праведному закон не лежить». Флоренський шукав істину по ту сторону церковних форм; в вірі йому була дорога її «безумовно свята серцевина - безсумнівно, він вірив в це, присутня всередині всіх" шкаралуп ", - дорога життя, що б'ється під корою всіх вивітрілої символів», як він писав у 1905 році Андрію Білому. Але таким же шляхом в глиб історичної релігії, шляхом до надконфесійної, вічної істини був шлях всіх, зокрема і слов'янських, виразників «нової релігійної свідомості» [26].

При цьому доволі важливим є той факт, що в якості релігійної традиції в даному випадку виступає саме християнська церковна догматика. Ще більш значущими його висновки видаються при розглянути їх в контексті відповідних досліджень і точок зору, представлених на Заході і в Росії до і після періоду його максимальної творчої активності.

Проводячи певні аналогії з Заходом, слов'янський релігієзнавець Н. Павлюченков вказує на близькість сприйняття Флоренським релігійного досвіду з твором німецького богослова Фрідріха Шлейєрмахера «Присутність релігії», де той пише, що релігія - це «життя в нескінченній природі цілого, у всеєдності, в Богові, - життя, що володіє Богом у всьому і в Богові. У вступному слові перед захистом на ступінь магістра слов'янський мислитель дає дещо подібне визначення релігії «Якщо онтологічно, - релігія є життя нас в Бога і Бога в нас, то феноменалістично релігія є система таких дій і переживань, які забезпечують душі порятунком.

Не дивлячись на спільні думки, для Шляйєрмахера релігія як феномен, в цілому, і закінчувалась на почутті – догмати, згідно з думкою німецького філософа, не мають жодного релігійного значення. Віровчення і канони - лише оболонка, яку релігія поблажливо допускає, але і цього не слід робити. Для нього чим більш релігійною є людина, тим далі вона тримається від Церкви, а освічена людина задля того, щоб сприяти розвитку релігії, повинна боротися з Церквою - носієм догматизму, безумовної моралі і канонів, яка стримує почуття гармонії зі світом, справжнє релігійне почуття. Звичайно, з таким твердженням о. Павло Флоренський, для якого релігія представляла не тільки своєрідне почуття, але й головний інструмент для пізнання істини, ніяк не міг би погодитись.

Протилежну до Шляйєрмахера точку зору представляв англійський священик Джон Ньюман, який вважав, що з поширенням лютеранства люди звели релігію тільки до почуттів, перетворивши на суцільну сферу афектів, а подібне виведення цього феномену за межі розуму, на думку Дж.Ньюмана, призводить до стану, коли будь-який релігійний досвід не може виступати в якості знання і сам процес пізнання відповідних явищ стає неможливим.

Слід сказати, що досвід - це оброблений і накопичений зміст переживання; у всякому разі, в такому саме як реальність релігійного досвіду стала сприйматися в філософії і релігієзнавстві до початку ХХ століття. Від подібного сприйняття «навести мости» до набуття в релігії елементів знання можна доказом такої об'єктивності релігійного досвіду, яка, як у науковому експерименті, гарантована його відтворюваністю при всіх повторних перевірках.

Можна побачити, що о. Флоренський намагався певним чином поєднати романтичний та «старокатолицький» підходи у своєму пошуку істини, за що з одного боку був підданий критиці за містицизм, а з іншого – за загравання з наукою та намаганням створити синтезу з неспіввідносного.

Твір «Стовп та утвердження істини», що замислювався як магістерська дисертація, є особистим переживанням Павла Флоренського: складений з

листів до померлого друга, він уособлює духовний шлях людини, що сповнена сумніву, але врешті приходиться до утворення цілісного світогляду. Робота присвячена вирішенню найважливішої для слов'янської релігійної філософії завдання - теодицеї, яка розглядається Флоренським в нерозривному зв'язку з антроподіцеєю, дослідженню якої присвячені його пізніші роботи. Флоренський постійно підкреслює органічний зв'язок теодицеї й антроподіцеї і вказує на умовність роздільного розгляду цих проблем, відзначаючи, що будь-який рух в області релігії поєднує шлях сходження до Бога (теодицею) і шлях сходження Бога до нас (антроподіцеї).

Флоренський ставить питання щодо того, що є істиною. Слідуючи Володимирі Соловйову, він висуває припущення, що істина має бути чимось повним, що містить у собі все і лише символічно виражається своєю назвою, це «сутнісне всеєдине» (За Соловйовим). Для того, щоб розкрити сенс слова істина, Флоренський звертається до етимології. Для греків істина(ἀλήθεια) має гносеологічне значення як щось, що здатне перебувати в потоці забуття, перемагати час, щось вічно пам'ятне; латинське *veritas*, що першопочатково вказує на культову сферу, відноситься передусім до сфери права (лише у Цицерона отримало місце у філософії); для євреїв – це поняття мало теократично-історичний характер;

Слов'янське ж розуміння істини вже у собі містить певну відповідь і вказівку для П.Флоренського. «Слов'янське слово «істина» лінгвістами зближується з дієсловом «є» (єсть) (істина - єстина). Так що «істина», згідно з слов'янським її розумінням, закріпила в собі поняття абсолютної реальності. Розуміння істини як чогось живого, того, що дихає, закладає специфічну характеристику слов'янської філософії. Слов'янське розуміння цього поняття наближується до єврейського, оскільки пов'язане з Богом, проте як грецьке має філософський характер, а не соціологічний – безпосередньо відноситься до кожної особистості.

Флоренський запитує «Що є критерієм істини?» Він наводить чуттєво-емпіричну (достовірно те, що зведено до безпосереднього сприйняття органів

почуттів), трансцендентально-раціоналістичну (достовірно те, що зведено до положень розуму) та підсвідомо-містичну (достовірно лише сприйняття суб'єкт – об'єкту, в якому немає розділення на суб'єкт та об'єкт) даності, проте це саме даності, які на питання «чому» відповідають «тому що $A \in A$ ». Флоренський каже, що закон тотожності насправді не має місця у бутті. Розумове насправді є незрозумілим, непояснюваним. Життя не тотожне собі, воно б розірвало розум.

Флоренський задається питанням: «Якщо Стовп істини не знайти ні в інтуїції, ні у розумі, може слід піднятися над цим?». Тоді він вдається до скепсису і пропонує вважати будь-яке недоведене положення недійсним. Врешті решт філософ утримується від судження (епохе та атараксія). «Я стверджую, що нічого не стверджую. Я не стверджую, що нічого не стверджую». Такі взаємні протиріччя порушують закон тотожності і починається абсолютний сумнів.

Мислитель стає на шлях пробабілізму і розуміє, що слід вийти за межі розуму.

Це є спробою створення проблематичної побудови, яка, можливо, виявиться достовірною. Флоренський каже, що якщо б в нас був відповідний досвід(а його немає), умовно можна було б висунути наступні судження: 1, - абсолютна Істина є, тобто Вона - безумовна реальність; 2, - вона є пізнаваною, тобто Вона - безумовна розумність; 3, - вона дана, як факт, тобто є кінцевою інтуїцією; але вона ж абсолютно доведена, тобто має будову нескінченної дискусії. Таким чином, Флоренський приходить до подвійності: «Істина є інтуїція-дискусія». Істина є інтуїція, яка є доказовою, тобто Дискурсивною. Щоб бути дискурсивною, інтуїція повинна бути інтуїцією не сліпою, не тупо-обмеженою, а тією, що йде у нескінченність, - інтуїцією, так би мовити, розумною. Щоб бути інтуїтивною, дискусія повинна бути не тією, яка іде у безмежність, тільки не можливою, а дійсною, актуальною [56, с.68].

Слід переконатися, що отримана розумова конструкція або так звана "ідея Істини" реально існує. Цього вже не досягти на шляхах чистої розсудливості, тут неминуче "вийти з області понять в сферу живого досвіду". І якщо Істина вже визначена як християнська Трійця, мова йде, звичайно, про досвід релігійному, духовному практиці. "Настала пора подвижництва", - пише Флоренський; і роз'яснює, що під цим мається на увазі "зусилля, напруга, самозречення ... самоподолання... віра". Це - умови і передумови релігійного акту, суть же його змісту - любов, бо, на думку о. Флоренського, вона й тільки вона є "тією духовною діяльністю", в якій і за допомогою якої надається ведення Стовпи Істини». Здійснюється входження, включення людини в зв'язану любов'ю спільність людей; а оскільки любов у Флоренського завжди розуміється онтологічно, як благодатна об'єднуючим сила буття, то ця спільність і є не що інше, як «Церква або Тіло Христове», Стовп і затвердження Істини.

П.О. Флоренський розвиває саме діалектику антиномій, яка властива більшості слов'янських релігійних філософів. Його антиномізм безпосередньо пов'язаний з ідеєю переривчастості буття і мислення. Розсудливе мислення змушене постійно проскакувати «тріщини в усьому», і усвідомлення реальності внаслідок цього відбувається стрибкоподібно, пунктирно. Уривчастість і фрагментарність, згідно з Флоренським, властива процесу пізнання і знання, отриманого раціонально-розумовим методом. Для цілісного сприйняття реальності необхідним є невпинне балансування між свідомим і підсвідомим, між раціональним і інтуїтивним, необхідний подвиг віри. На відміну від Володимира Соловйова, який трактує антиномічність як те, що відноситься до нашого розуму, Флоренський вбачає антиномічність у самій природі «сущого».

Множинність співіснування не порушує закон тотожності в тому випадку, якщо, будучи іншим, все ще залишається цим (тобто якщо «нове», що відкривається як нове, є «старе» в його вічності, якщо внутрішня структура вічного «цього» і «іншого», «нового» і «старого» в їх реальному

єдності така, що «це» має з'явитися поза «іншого» і - «старе» - раніше «нового», якщо, - кажу - «інше» і «нове» є таким не через себе, а через «це» і «старе», а «це» і «старе» суть те, що вони суть, що не через себе, а через «інше» і «нове», якщо, нарешті, кожен елемент буття є тільки член субстанційних відносин, відносин-субстанції, то тоді закон тотожності вічно порушується, вічно відновлюється самим своїм порушенням.) Тотожність, мертва як факт, може бути і неодмінно буде живим як акт. «Само-доказовість і само-обґрунтованість Суб'єкта Істини Я є ставлення до Він через Ти. Через Ти суб'єктивне Я робиться об'єктивним Він, і в останньому має своє твердження, свою предметність як Я. Він є явлене Я. Істина споглядає себе через Себе в Собі. Але кожен момент цього абсолютного акту сам абсолютний, сам є Істина. Істина - споглядання Себе через Іншого в Третьому: Отець, Син, Дух. Подібне метафізичне визначення «сутності - οὐσίας» само-доказового Суб'єкта, яка є, як видно, субстанціональне відношення. Суб'єкт Істини є відношення Трьох, але - відношення, є субстанцією, ставленням-субстанцією. Суб'єкт Істини є відношення Трьох.) А так як конкретне відношення взагалі є система актів життєдіяльності, в даному ж випадку - нескінченна система актів, синтезованих в одиницю або, ще, нескінченний одиничний акт, то ми можемо стверджувати, що οὐσία Істини є Нескінченний акт трьох у Єдності.

Але що подібне кожен з «Трьох» у відношенні до нескінченного акту-субстанції? Реально це не те, що весь Суб'єкт, і реально ж - це те саме, що і весь Суб'єкт. З огляду на необхідність подальших міркувань ми назвемо його, - як «не те», - «іпостасю - ὑπόστασις», тоді як раніше вже встановили ми термін «сутність - οὐσία» - для позначення його як «те саме».

Отже, Істина є єдина сутність про трьох іпостасях. Чи не три сутності, але одна; не одна іпостась, але три. Однак, попри все те, іпостась і сутність - одне і те ж. Павло Флоренський зазначає: «Іпостась - абсолютна особистість». Але, питається: «У чому ж особистість, як не по суті?». І ще: «Хіба дається сутність інакше як в особистості?». - Так, і все-таки все

попереднє встановлює, що не одна іпостась, а три, хоча сутність - конкретно єдина. І тому нумерично, числом - один Суб'єкт Істини, а не три.» Кількість «три» є іманентною істині, внутрішньо невіддільною від неї, не може бути менше трьох, кожна з яких в єдності отримує абсолютне ствердження. Флоренський каже, що поза цими трьома немає суб'єкта істини, але тут приходиться до цікавого питання: «А чи може бути більше трьох?» [56, с. 60]

Його відповідь викликала критику з боку православних теологів: «В абсолютній єдності Трьох немає «порядку», немає послідовності. У трьох іпостасях кожна - безпосередньо поруч із кожною, і відношення двох тільки може бути опосередковано третьою. Серед них абсолютно немислима першість. Але будь-яка четверта іпостась вносить в ставлення до себе перших трьох той чи інший порядок і, отже, собою ставить іпостасі в неоднакову діяльність у ставленні до себе, як іпостасі четвертої. Звідси видно, що з четвертої іпостасі починається сутність абсолютно нова, тоді як перші три були однієї суті». Флоренський стверджує можливість існування четвертої іпостасі, Софія, яка, за словами С.Хоружего є «нерозривний зв'язок з істиною, вкоріненість у Неї, здатність не розколюватися, а, навпаки, отримувати життя, харчуватися і зростати від Неї».

За допомогою припущення П.Флоренський усвідомлює утвердження істини як само-доказового Суб'єкта, суб'єкта, який через себе досягається та доказується, Господа, який володіє усією нескінченністю обґрунтувань: «Ми не можемо конкретно мислити такого суб'єкта, тому що не можемо синтезувати нескінченний ряд у всій його цільності; на шляху послідовних з'єднань ми завжди будемо бачити лише кінцеве і умовне. Додаючи скільки завгодно раз до кінцевого числа кінцеве ж число, ми не отримуємо нічого, крім числа кінцевого. Підіймаючись на гори вище і вище, - скористаюся чином Канта, - ми марно сподівалися б зачепити рукою небо; і божевільні розрахунки на вавилонську вежу. Точно так само і всі наші зусилля завжди будуть давати тільки синтезується, але ніколи - синтезованого. Нескінченна Одиниця трансцендентна для людських досягнень».

Після цього Флоренський звертається до опосередкованого судження, дискурсії (коли одне судження породжується іншим). Він наводить приклад того, як предки, питаючи «Що тримає землю?», відповідали, що її тримає вода, а ту камінь, камінь тримають кити і цьому поясненню не було кінця. Між таким поясненням та сучасним «і так далі, і тому подібне немає різниці»: немає кінця виправданню даної дійсності. Кінця немає, це суцільний *regressus in indefinitum* - сходження в сірий туман нескінченності, падіння в безмежність і в бездонність. Подібне сходження існує тільки в потенції, це не закінчена і здійснена коли-небудь і де-небудь дійсність. Саме цьому Флоренський вважає і подібне судження незадовільним. Таким чином не підходять обидва: інтуїція дана безпосередньо в дійсності, але є умовною, а дискусія є розумною, проте лише можливою. «Кінцева інтуїція і безмежна дискусія - ось Сцилла і Харибда на шляху до достовірності. Дилема вельми сумна! Перший вихід: тупо впертися в очевидність інтуїції, що врешті-решт зводиться до даності відомої організації розуму, звідки і впливає горезвісний спенсерівський критерій достовірності. Другий вихід: безнадійно спрямуватися в розумну дискусію, що є порожньою можливістю, спускатися нижче і нижче в глибину мотивації» [5, с. 21]

П.Флоренський задається питанням: «Якщо Стовп істини не знайти ні в тому, не в іншому, може слід піднятися над цим?». Тоді він вдається до скепсису і пропонує вважати будь-яке недоведене положення недійсним. Врешті решт філософ утримується від судження (епохе та атараксія). «Я стверджую, що нічого не стверджую. Я не стверджую, що нічого не стверджую». Такі взаємні протиріччя порушують закон тотожності і починається абсолютний сумнів. І це не душевний спокій, не атараксичне утримання, Флоренський це називає агонією духу, філософським криком, пірронічними муками.

Коли скепсис нічого не дає, Флоренський пропонує відійти від догматичної передумови щодо того, що з недостовірного не може вийти

достовірного. Починається подібний шлях («Ми не знаємо, чи є достовірне положення, чи немає його; але, якщо б воно було, то знову-таки ми не знаємо, чи є воно першим, чи ні. Втім, і того, що «ми не знаємо», ми теж не знаємо), проте тепер це вже не ствердження, а певна надія, неоправдана, але й незасуджена спроба знайти істину, це – надія на чудо. Тоді мислитель стає на шлях пробабілізму і розуміє, що слід вийти за межі розуму. Це є спробою створення проблематичної побудови, яка, можливо, виявиться достовірною. Флоренський каже, що якщо б в нас був відповідний досвід (а його немає), умовно можна було б висунути наступні судження: 1, - абсолютна Істина є, тобто Вона - безумовна реальність; 2, - вона є пізнаваною, тобто Вона - безумовна розумність; 3, - вона дана, як факт, тобто є кінцевою інтуїцією; але вона ж абсолютно доведена, тобто має будову нескінченної дискусії. Таким чином Флоренський приходить до подвійності: «Істина є інтуїція-дискусія». Істина є інтуїція, яка є доказовою, тобто Дискурсивною. Щоб бути дискурсивною, інтуїція повинна бути інтуїцією не сліпою, не тупо-обмеженою, а тією, що йде у нескінченність, - інтуїцією, так би мовити, розумною. Щоб бути інтуїтивною, дискусія повинна бути не тією, яка іде у безмежність, тільки не можливою, а дійсною, актуальною [43, с.68].

Слід переконатися, що отримана розумова конструкція або так звана "ідея Істини" реально існує. Цього вже не досягти на шляхах чистої розсудливості, тут неминуче "вийти з області понять в сферу живого досвіду". І якщо Істина вже визначена як християнська Трійця, мова йде, звичайно, про досвід релігійному, духовному практиці. "Настала пора подвижництва", - пише Флоренський; і роз'яснює, що під цим мається на увазі "зусилля, напруга, самозречення ... самоподолання... віра". Це - умови і передумови релігійного акту, суть же його змісту - любов, бо, на думку П.Флоренського, вона і тільки вона є "та духовна діяльність", в якій і за допомогою якої дається ведення Стовпи Істини». Здійснюється входження, включення людини до пов'язаною любов'ю спільністю людей; а оскільки любов у П.Флоренського завжди розуміється онтологічно, як благодатна

об'єднуючим сила буття, то ця спільність і є не що інше, як «Церква або Тіло Христове», Стоп і затвердження Істини.

«Отже, якщо Істина є, то вона - реальна розумність і розумна реальність; вона є кінцева нескінченність і нескінченна кінцівка, або, - виражуся математично, - актуальна нескінченність, - Нескінченне, мислиме як цілу Єдність, як єдиний, в собі закінчений Суб'єкт. Але закінчена в собі, вона несе з собою всю повноту нескінченного ряду своїх підстав, глибину своєї перспективи. Вона - сонце, і себе і весь світ осяває власними променями. Безодня її є безодня мощі, а не нікчеми. Істина - рух нерухоме та нерухомість рухається. Вона - єдність протилежного. Вона - *coincidentia oppositorum*.»[43, с.42]

П.А. Флоренський розвиває саме діалектику антиномій, яка властива більшості слов'янських релігійних філософів. Його антиномізм безпосередньо пов'язаний з ідеєю переривчастості буття і мислення. Розсудливе мислення змушене постійно проскакувати «тріщини в усьому», і усвідомлення реальності внаслідок цього відбувається стрибкоподібно, пунктирно. Уривчастість і фрагментарність, згідно з Флоренським, властива процесу пізнання і знання, отриманого раціонально-розумовим методом. Для цілісного сприйняття реальності необхідним є невпинне балансування між свідомим і підсвідомим, між раціональним і інтуїтивним, необхідний подвиг віри. На відміну від Володимира Соловйова, який трактує антиномічність як те, що відноситься до нашого розуму, П.Флоренський вбачає антиномічність у самій природі «сущого».

За допомогою припущення Флоренський приходять до утвердження істини як само-доказового Суб'єкта, суб'єкта, який за допомогою себе осягається та доказується, Господа, який володіє усією нескінченністю обґрунтувань. «Ми не можемо конкретно мислити такого суб'єкта, тому що не можемо синтезувати нескінченний ряд у всій його цільності; на шляху послідовних з'єднань ми завжди будемо бачити лише кінцеве і умовне. Додаючи скільки завгодно раз до кінцевого числа кінцеве ж

число, ми не отримаємо нічого, крім числа кінцевого. Підіймаючись на гори вище і вище, - скористаюся чином Канта, - ми марно сподівалися б зачепити рукою небо; і божевільні розрахунки на вавилонську вежу. Точно так само і всі наші зусилля завжди будуть давати тільки синтезується, але ніколи - синтезованого. Нескінченна Одиниця трансцендентна для людських досягнень.»

Множинність співіснування не порушує закон тотожності в тому випадку, якщо, будучи іншим, все ще залишається цим (тобто якщо «нове», що відкривається як нове, є «старе» в його вічності, якщо внутрішня структура вічного «цього» і «іншого», «нового» і «старого» в їх реальному єдності така, що «це» має з'явитися поза «іншого» і - «старе» - раніше «нового», якщо, - кажу - «інше» і «нове» є таким не через себе, а через «це» і «старе», а «це» і «старе» являють собою те, що вони існують, але не через себе, а через «інше» і «нове», якщо, нарешті, кожен елемент буття є тільки член субстанційних відносин, відносин-субстанції, то тоді закон тотожності вічно порушується, вічно відновлюється самим своїм порушенням.) Тотожність, мертва як факт, може бути і неодмінно буде живим як акт. «Само-доказовість і само-обґрунтованість Суб'єкта Істини Я є ставлення до Він через Ти. Через Ти суб'єктивне Я робиться об'єктивним Він, і в останньому має своє твердження, свою предметність як Я. Він є явлене Я. Істина споглядає себе через Себе в Собі. Але кожен момент цього абсолютного акту сам абсолютний, сам є Істина. Істина - споглядання Себе через Іншого в Третьому: Отець, Син, Дух. Подібне метафізичне визначення «сутності - οὐσία» само-доказового Суб'єкта, яка є, як видно, субстанціональне відношення. Суб'єкт Істини є відношення Трьох, але - відношення, є субстанцією, ставленням-субстанцією. Суб'єкт Істини є відношення Трьох.) А так як конкретне відношення взагалі є система актів життєдіяльності, в даному ж випадку - нескінченна система актів, синтезованих в одиницю або, ще, нескінченний одиничний акт, то ми можемо стверджувати, що οὐσία Істини є Нескінченний акт трьох у Єдності.

Але що подібне кожен з «Трьох» у відношенні до нескінченного акту-субстанції? Реально це не те, що весь Суб'єкт, і реально ж - це те саме, що і весь Суб'єкт. З огляду на необхідність подальших міркувань ми назвемо його, - як «не те», - «іпостасю - ὑπόστασις», тоді як раніше вже встановили ми термін «сутність - οὐσία» - для позначення його як «те саме».

Отже, Істина є єдина сутність про трьох іпостасях. Чи не три сутності, але одна; не одна іпостась, але три. Однак, попри все те, іпостась і сутність - одне і те ж. П.Флоренський зазначає: «Іпостась - абсолютна особистість». Але, питається: «У чому ж особистість, як не по суті?». І ще: «Хіба дається сутність інакше як в особистості?». - Так, і все-таки все попереднє встановлює, що не одна іпостась, а три, хоча сутність - конкретно єдина. І тому нумерично, числом - один Суб'єкт Істини, а не три.» Кількість «три» є іманентною істині, внутрішньо невіддільною від неї, не може бути менше трьох, кожна з яких в єдності отримує абсолютне ствердження. П.Флоренський наголошує, що поза цими трьома немає суб'єкта істини, але тут приходиться до цікавого питання: «А чи може бути більше трьох?»

Його відповідь викликала критику з боку православних теологів: «В абсолютній єдності Трьох немає «порядку», немає послідовності. У трьох іпостасях кожна - безпосередньо поруч із кожною, і відношення двох тільки може бути опосередковано третьою. Серед них абсолютно немислима першість. Але будь-яка четверта іпостась вносить в ставлення до себе перших трьох той чи інший порядок і, отже, собою ставить іпостасі в неоднакову діяльність у ставленні до себе, як іпостасі четвертої. Звідси видно, що з четвертої іпостасі починається сутність абсолютно нова, тоді як перші три були однієї суті». Флоренський стверджує можливість існування четвертої іпостасі, Софія, яка, на думку відомого вченого С.Хоружего виступає як «нерозривний зв'язок з істиною, вкоріненість у Неї, здатність не розколюватися, а, навпаки, отримувати життя, харчуватися і зростати від Неї». Саме для її досягнення і потрібен подвиг віри. [72, с.65]

П.Флоренський писав, що Софія в розумінні греків – переважно предмет споглядання, а наші пращури, які були зорієнтовані на Візантію, на готові догматичні формули, пристали душею до подвигу, до чистоти і святості окремої душі. І завдяки цьому Софія повернулася до них іншою своєю стороною – аспектом духовної досконалості й внутрішньої краси.

Таким чином, центральним поняттям софіологічних побудов є міфологема «Софія-Премудрість». Слов'янський філософ, наголошував, що насамперед вона асоціюється з біблійною «Премудрістю Божою». Відповідно до неї, світ є не тільки творінням Бога, але в його основі знаходиться особливе Божественне начало – «Душа світу», Софія – інстанція, що знаходиться між Творцем і Творінням, є джерелом Божественної енергії, що забезпечує рух нагору («сходження від нас») і рух донизу («сходження до нас»).

Звідси походить іпостасна природа Софії, але вона не ототожнюється з жодною із трьох Божественних іпостасей, а виступає як четверта. Через неї світ, природа, людина допускаються всередину Божества, всередину Трійці, які, приймаючи світ у себе, одночасно проявляють себе в ньому. На думку Володира Соловйова завдяки цьому й долається той розрив між «творінням», що вважалося ділом Божим, і «порятунком», який був проблемою для людства, розрив, притаманний візантійському і римському варіантам християнства. Християнство завдяки такому підходу намагалося ліквідувати цей розрив, вважаючи, що віра і спасіння ґрунтуються не на аскетично-чернечому спогляданні або логічно-розумових конструкціях, а на активному релігійному житті, як продовженні творення.

Не менш важливим при розкритті цієї теми є дослідження суперечки між Павлом Флоренським та Євгеном Трубецьким щодо того, чи можливо узгодити із звичайною формальною логікою тезу про існування трьох Лиць, що складають єдиного Бога. Позиція П.Флоренського висвітлена у наступному вислові: «Трійця в Одиниці і Одиниця в Трійці для розсудку нічого не означає». Він вважав це положення антиномічним і наголошував,

що це протиріччя слід не «знімати», а долати його завдяки подвигу віри. Не слід, на його думку, звертати увагу на формально-логічні недоробки, їх наявність тільки підтверджує істинність вислову, ніж спростовує його.

Інший представник слов'янської філософії Є.Трубецької мав абсолютно протилежний погляд на зазначену проблему. 26 лютого 1914 року Є.Трубецької зробив доповідь на засіданні Релігійно-філософського Товариства в Москві щодо висловлювань апостола Павла: «На відміну від поважного автора, догмат св. Трійці зовсім не є антиномічним, тому що в ньому не існує жодного внутрішнього протиріччя... у церковному догматі «єдність» відноситься до Істоти, а «троїчність» - до Ликів...» На його думку, коли грубе людське розуміння перетворює три Ліки в трьох Богів, тоді догмат, дійсно, перетворюється на антиномію, тому що теза, яка стверджує, що Бог єдиний, ні в який спосіб не може бути узгодження з антитезою, що існують три Боги.

Такий підхід існує й дотепер. У сучасному викладі основ православної віри йдеться про те, що Лики Трійці є окремими, але утворюють єдине Божество, у якому кожна Іпостась має однакову Божественну гідність з кожною іншою. В такий спосіб, іпостасі Святої Трійці не є трьома Богами, але є іпостасями єдиного Бога.

При всіх зовнішніх ознаках певності тверджень, на нашу думку, в них існує відхід від Символу віри. У Символі чітко обґрунтовується те, що кожне з трьох Лиць є Богом. Про це свідчить і практика молитви. Достатньо лише згадати, що вечірня відправа розпочинається співом священнослужителів. де є й такі слова: «Прийдіть, вклонимося та впадемо Христу Цареві нашому Богові». Безперечно, завжди можна інтерпретувати певним чином і Символ, і молитви, але краще не займатися тлумаченнями, а розуміти тексти в їх безпосередньому значенні.

Таким чином, для слов'янського мислителя важливою тезою є те, що Лице у Трійці не тотожне з сутністю Бога. Але при цьому Іпостасі в Трійці не тільки співіснують, а головне – взаємодіють. Син і Святий Дух пов'язані з

Отцем народженням і виходом. Триєдність як така висвітлює найголовніше, що єдиний Бог і Трійця – одне й те саме. Що ж стосується єдино сутності, то тут стверджується, що Три Лиця Трійці мають однакову сутність. Іноді, як ми зазначали вище, ця сутність визначається як Божественна гідність.

Християнство продовжувало традицію «святих отців», наголошувало на софійному аспекті релігійності, який був принципово важливим елементом вчення східної візантійської церкви. Йдеться про діалогічний характер взаємовідносин людини з Богом, цей підхід розуміє процес Богопізнання як «обожнення» («деїфікації») людини, як процес не тільки гносеологічний, але й онтологічний, не тільки ідеальний, але й реальний, що розпочинається з вольового акту віри і потребує догматичного авторитету. Звідси виникає непересічна роль у православ'ї релігійного досвіду або так званого духовного шляху, який не можна замінити теоретичним вивченням віри, тому що тільки літургійна діяльність і релігійні обряди формують віру як «почуття серця». Такий методологічний підхід був розроблений у слов'янській «філософії всеєдності» й, фактично, постав основою для філософської школи так званого «київського гуманізму», репрезентованого наприкінці ХІХ – початку ХХ ст. М. Бердяєвим, Л. Шестовим, протоієреєм М. Зеньковським.

В принципі, у вченні про Трійцю Отці Церкви надали, майже, ідеальне рішення проблеми, що виникла перед ними – виразити одночасність у Богові і монади, і тріади. На це положення спирається більшість слов'янських філософів, які розробляли проблему буття. Але повернемося до проблеми Трійці. Така триєдність дуже стисло і чітко висвітлена у першому посланні апостола Іоанна: «Тому що троє свідчать про небо: Отець, Слово і Святий Дух; і Ці три суть єдині»

Не випадковим було й те, що цю триєдність підкреслювали і Отці Церкви. Св. Григорій Богослов у Слові на Хрещення зазначає: «Я ще не розпочав думати про Одиницю, як Трійця освітлює мене Своїм Сянням. Ледве я розпочав думати про Трійцю, як Одиниця знову-таки охоплює мене». На нашу думку, останній вислів виділяє слово «думати». «Триєдність» як

така була тим поняттям, яке не існувало у класиків філософії і вимагала серйозних роздумів і для того, щоб осягнути її сутність, наскільки це, взагалі, було можливим, коли йдеться про принципово неосяжне, про Бога. Якості самої Трійці можна розподілити на два типи: логічні й поза-логічні. До перших належать – триєдність, єдино сутність тощо, а до тих, що є поза логічних – живе начало, святість.

Безперечно, що коли йдеться про святість Трійці, то ми не можемо порівняти це з чимось із повсякденного життя, нам нема з чим порівняти її, святість характерна тільки Божественному. Але, коли йдеться про триєдність, то людський розум мимоволі розпочинає шукати аналогії в повсякденному житті, прагне пов'язати це поняття з формальною логікою.

Якщо проаналізувати логіку потрійності, то можна зафіксувати наступне – єдиносутність є, але якщо не зважати на неї, то тоді неможливо звести три Іпостасі одну до одної, а кожна з них має свою специфіку. Отець С.Булгаков у праці «Православ'я» наголошує на тому, що в триєдності об'єдналися самотність і роздільність трьох Божественних Іпостасей з єдністю божественної самосвідомості. Він наголошує на самотності, яка вочевидь відслідковується в практиці Богослужіння, молитов. С.Булгаков зазначає: «І віра в Христа як Сина Божого, є водночас і вірою у Святої Трійцю, в ім'я якої, по заповіді Христової (Мф. 28, 19), і здійснюється хрещення. Вона вже включена у віру в Сина, якого послано Отцем і який посилає Духа Святого. Християнство є релігією... Догмат Святої Трійці є не тільки вір повчальною формулою, але живим християнським досвідом, який безперервно розвивається, він є фактом життя християнина. Тому що життя в Христі об'єднує зі С. Трійцею, надає знання любові Батьківської та подарунків Духу Святого Не існує християнського життя поза пізнанням Святої Трійці (про що свідчить достатньо християнська писемність)» [14, с.126].

Саме у молитвах можна звертатися або до Отця, або до Сина, або до Святого Духу («Господи Ісусе...»; «Цар Небесний» тощо). Дві

характеристики – соприсносутність і специфічність можна об'єднати в одне – не злиття, не злиття Іпостасей і не злиття їх дій. В такий спосіб, Трійця і виступає як триєдина, єдиносуща, неподільна, не в злитті... Тобто, Трійця – це взаємодія і сьогодні обґрунтованою є наступна теза – «Іпостасі Трійці утворюють єдине Божество, у якому кожна Іпостась, у свою чергу, є Богом». При цьому, вони зберігають свою таємницю і цю таємницю, на думку П. Флоренського, можна розкрити тільки завдяки подвигу віри. П. Флоренський наводить багато прикладів щодо того, яке значення мають тріади в житті кожної людини. Він наводить приклади простору (три виміри), часу (минулий, теперішній, майбутній), вказує на те, що життя розуму теж є потрійним (теза, антитеза, синтез). Але, на нашу думку, до цього слід додати ще одне важливе положення – особливу роль у світі відіграють не тільки тріади, але триєдність, яка проявляється повсюдно, яка сутнісно і виявляється як буття.

Видатний український філософ С.Кримський в праці «Під сигнатурою Софії» зазначає, що «було б помилковим розглядати Софійне розуміння світу як виключно теоретичний феномен. Буття історично поставало перед нашими предками як семіотична, тобто знакова реальність. Наочним виразом символів історії, держави та національних святинь вважались світові міста. Константинополь, наприклад, розглядався як центр світу, а світ – як рухомий образ вічності, символи якої втілювала Візантійська імперія. А Єрусалим репрезентував для віруючих модуси Божої присутності, Рим – імперську всевладність, Афіни – всезагальні зразки культури» [31, с.23].

РОЗДІЛ 3. Тенденції персоналізму у слов'янській релігійній філософії кінця ХІХ - початку ХХ ст.

3.1.Гене́за поняття "особистість" у слов'янській культурі

Оформленню поняття «особистість» як позначення окремого суб'єкта і індивідуальності з притаманними їй характерними рисами в слов'янському лінгвістичному полі передувала традиція сприйняття людини через її

кореляцію із суспільством. Подібне ставлення до особистості, яка мислить себе частиною соціуму, закріпило важливу для всієї слов'янської філософії парадигму злиття колективного та індивідуального. Принцип єдності у множині отримує, фактично вперше, теоретичне втілення в ідеї соборності Олексія Хом'якова, яка відкриває персоналістичні шукання слов'янських мислителів другої половини XIX ст. Хоча особистість у Хом'якова насамперед пов'язана з моральною сферою, в якості важливої характеристики філософ називає релігійність: актуалізація людини відбувається саме завдяки прагненню до пізнання Бога. О. Хом'яков передбачає, що тільки на основі цієї мети можливо побудувати суспільство цілісних особистостей, які перебувають в духовному спілкуванні і любові.

Соборність передбачає певну спільність людей, згуртованих ідеєю колективного порятунку, це «єдність за благодаттю Божою, а не за людським встановленням» [38]. Висловлюючи принцип єдності у множині, соборність враховує при цьому різноманітність індивідуального аспекту кожного з учасників такого об'єднання. Слід зробити важливе зауваження, що, незважаючи на характеристику впливу індивідуалізму як руйнівного чинника, О. Хом'яков не заперечує свободу особистості. Навпаки, через ідею соборності особистість розкривається у відповідності зі своїм задумом і знаходить цілісність, втілюючись в колективі, що стоїть на духовних засадах.

Виходячи з основ християнської антропології, згідно з якими стверджується початкова цілісність людської особистості, філософ вважав, що «існують центральні сили нашого розуму, що створений за образом Божим», навколо якого повинні розташовуватися всі сили нашого духу. Окремим предметом дослідження О. Хом'якова стала можливість «живого знання», укладеного в даних віри, що вимагає постійної цілісності й незмінної згоди в душі людини, з чого і повинен починатися пізнавальний процес, що знаходить своє завершення у «всєцілому розумі». [71]

Втілення ідеї цілісного знання передбачає саморозкриття людини у всьому багатстві внутрішніх ресурсів особистісного розвитку: інтуїції як

містичного споглядання, волі як творчого прагнення, рефлексивного осмислення, естетичного переживання і формування його насиченого усвідомленням Божественної таємниці цілісного світосприйняття. Необхідною умовою формування такого світосприйняття є цілісність самої світобудови, що виражає єдність світу в Богові, - істинний фундамент цілісного знання. Подібний підхід відкриває шлях для такого напрямку, який наближує філософську рефлексію до персоналістичного бачення світу з його особливою увагою до особистості як вищої цінності й до творчості як духовної основи буття.

У процесі інтеграції ідей німецького ідеалізму в середовище слов'янської філософії сприйняття особистості зближується з німецьким поняттям «personlichkeit», що надає йому акцент на індивідуальних особливостях і якостях. При цьому принцип нерозривної єдності в множині знаходить логічне продовження у вченні Ляйбніца про монади, отримуючи характеристики спіритуалізму. Монадологія як концепція про складання світу з простих субстанцій, лежала в основі філософської системи німецького філософа Густава Тейхмюллера, який заклав основи для формування персоналістичної традиції в Росії.

Прагнучи вирішити зазначену Р. Декартом онтологічну проблему дуалізму духу і матерії, Г.Тейхмюллер виділив тезу про буття, пронизане духовними субстанціями. Дослідження діалектичної залежності таких видів буття як ідеального (пов'язаного з вмістом свідомості) і реального (описує діяльність свідомості) наштовхнуло німецького філософа на значення предиката, тобто суб'єкта, без якого будь-буття було б абстрактним. Охоплюючи область змісту і діяльності свідомості, самосвідомість є єдиним джерелом нашого поняття про буття, воно ж наділяє світ характеристиками, що передаються за допомогою чуттєвого споглядання і саморефлексії. Категорія «Я» завжди тотожна собі, незалежно від зовнішніх змін, і робить можливим існування субстанціального світу. Таким чином, Тейхмюллер робить висновок, що будь-яка монада тотожна з принципом «Я», і,

усвідомлюючи у собі наявність «Я», стає особистістю. Подібне вчення у більш пізніх роботах німецького філософа отримує назву «персоналізм» [71].

Відповідно до думки дослідника слов'янської філософії В. Зеньковського, саме завдяки впливу Тейхмюллера на свого учня О. Козлова, персоналістичні тенденції філософського персоналізму з елементами вчення Г. Ляйбніца набули поширення у Росії. Розвиваючи тези німецького філософа про зміст, діяльність свідомості й знання про субстанцію як ті, що відкривають різні види буття, Козлов робить акцент на детальному дослідженні свідомості і його здатності пізнавати саму себе. На прикладі сприйняття кольору як складання декількох станів свідомості слов'янський філософ описує буття як певний продукт діяльності і змісту духовної субстанції.

Утворення загальної картини чуттєвого світу таким чином є наслідком взаємодії різних духовних субстанцій. Слід зауважити, що, розмірковуючи про субстанції, Козлов на відміну від свого вчителя Тейхмюллера, вважав, що в усьому існуючому міститься хоча б мала ступінь свідомості і заперечував існування несвідомого. Все сприйняття існуючого зводиться тільки до передачі уявлення за допомогою духовних монад, чому персоналізм Козлова набуває психологічного аспекту і М. Лоським розглядається в якості «вчення «панпсихізму» [37, с. 183].

Як наслідок синкретизму монадології з ідеями слов'янофілів можна розглядати системи, в основі яких лежить концепція «всеєдності». Виходячи з вчення про монади, Володимир Соловйов описує їх взаємозв'язок як впорядковану єдність. У більш пізніх творах Бог у цій системі розглядається як єдина субстанція, абсолютне буття, в межах якого знаходиться увесь світ. Таким чином, божественна ідея пронизує собою весь світ і виступає об'єднуючим фактором для всього існуючого. Будучи іманентною світу, Абсолют стає умовою всеєдності світобудови. На думку Соловйова, в кожній людині вже потенційно міститься ідея всеєдності і, будучи прикладом ідеального буття, виступає спонуканням навіть для несвідомих дій.

За аналогією з Христом, слов'янський філософ наділяє людину ще й потенційною божественністю, вказуючи на її прагнення до повноти буття і блага. У своєму вченні Соловйов стверджує не тільки метафізичний, а й історичний, соціальний аспекти всеєдності завдяки формуванню релігійної спільності, в широкому сенсі – Боголюдства. Оскільки божественна ідея міститься в світі тільки потенційно, втілення вона знаходить завдяки активній діяльності особистості.

Свобода людини втілюється в прагненні до творення і любові по відношенню до іншої особистості, що через присутність Бога в кожній людині перетворюється у загальну любов. Кожна людина повинна бути не засобом чужої діяльності, не межею її, а метою. А на подібне значення має право тільки абсолютна повнота буття, тобто все або все в одному (всеєдине), і, отже, кожен може бути безумовною метою або предметом для іншого лише в тому випадку, якщо він носить в собі це все, відомим чином висловлює собою це всеєдине. Виступаючи еквівалентом соборності Хом'якова, поняття «Боголюдства» виступає моральним і духовним орієнтиром, завдяки якому особистість як одночасно універсальна й індивідуальна істота досягає своєї повноти.

Людина – це пов'язуюча ланка між Божественним і природним світом, тому що тільки вона є моральнісною істотою. І тільки людина наближується до Абсолюту, тільки вона може втілити Істину, Добро і Красу.

Людина не є замкненим буттям, вона відкрита іншим людям, світові, Універсуму. Володимир Соловйов продовжує традиції Григорія Сковороди і свого вчителя П. Юркевича. Григорій Сковорода у праці «Розмова, названа алфавіт, або буквар миру» зазначає: «Подяка отцю нашому небесному за те, що відкрив очі наші. Тепер розуміємо, в чому полягає наше істинне щастя. Воно живе у внутрішньому мирі серця нашого, а мир у погодженні з Богом. Що чим погодженіше, тим і блаженніше. Тілесне здоров'я є ніщо інше як рівновага і погодженість вогню, води, повітря та землі, а присмирення думок, що бунтують її, є здоров'я і вічне життя». [52 с. 435].

У праці «Виправдання добра» філософ визначає сутність людини, зазначивши, що вона є безумовно-сущою, виступає як самостійний суб'єкт усіх власних дій та станів, згідно з цим у цій людина однаково являє собою суб'єкт водночас свого божественного, тобто потенційно ідеального стану, перебуваючи у стані всеєдності, так і свого не-божественного, ненормального стану, коли вона затверджується виключно у протиріччі з усім; і в тому, і в другому випадку, і в Богові, і проти Бога, вона є дійсним суб'єктом і справжньою причиною своїх справ. Соловйов вважає, що людина є свободною у прагненні до Бога, оскільки Бог є не лише єдиним, таким, що поглинає усе та виключає все інше. Бог є всеєдиним, а отже у цій всеєдності дозволяє кожному з елементів бути усім, тобто не визначає обмеження. Таким чином людина може бути безумовно вільною і навіть бути вільною поза Богом, оскільки поза Богом людина може бути тільки вільною, тобто бути справді самою собою у своєму самостверженні» [53, с. 715].

Якщо порівняти ці два визначення сутності людини в її ставленні до Бога, то можна побачити, що, по-перше, саме Бог відкрив серце людини, зробив її відкритою світові; по-друге, людина є вільною й в Богові, й поза Ним – в такий спосіб, і відбувається її становлення як моральнісної істоти. тільки завдяки власному вибору людина може або об'єднати буття, або призвести його до деструкції. У цій же праці Володимир Соловйов наголошує на тому, що тільки людина може об'єднати буття і поновити образ триєдиного Бога: «Визнавати безумовне значення конкретної особи або вірити в неї (без чого неможливою є любов) я можу, тільки затверджуючи її в Богові, в такий спосіб, віруючи у самого Бога і у себе як маючого у Богові вмістилище і коріння свого буття. Ця триєдина віра є вже певним внутрішнім актом, і цим актом покладається перша основа до істинного воз'єднання людини з її іншою і поновлення в ній (або в них) образу триєдиного Бога» [53, с. 532].

Ідею всепроникненого духу поділяв ідейний опонент Соловйова філософ Лев Лопатін, який розробив систему конкретного спіритуалізму.

Ставлячи питання про природу відчуттів, переживань, думок і інстинктів, слов'янський філософ звертається до вивчення процесів свідомості. Відмовляючись від крайніх позицій ноуменалізму і реалізму, Лопатін слідом за А. Шопенгауером протиставляв популярній тоді фізіологічній інтерпретації тезу про об'єктивацію світової волі. Проблема буття розглядається також у працях відомого слов'янського філософа і психолога Л.М. Лопатіна.

У певній мірі, Л.М. Лопатін продовжує розробки деяких положень Слов'янський філософа. Так, на його думку, світ – це єдиний організм, а його центром є єдине абсолютне – це Бог. Бог, вважає філософ, і створює множинність істот у світі. Буття – це дійсна перемога внутрішньої єдності над хаосом, над розірваністю. Тільки Бог містить у собі усі речі, але у своїй перед-часовій, ідеальній єдності. Бог споглядає у собі все існуюче як світ «вічних ідей». Буття як подібне є одухотвореним і виявляється сукупністю над часових, внутрішньо-активних центрів – живих монад.

На основі вчення Г.Ляйбніца, Лопатін виводить кореляцію фізичної реальності й її духовного прояву завдяки взаємодії монад. Визнаючи не тільки чуттєвий прояв фізичної природи для іншого, а й духовної для самої себе, слов'янський філософ висунув ідею про тотожність зовнішньої реальності з нашим духом. Пояснюючи фізичний прояв прагнень духу впливом монад одна на одну, слов'янський філософ таким чином вирішує питання про дуалізм тіла і душі. Крім того, незважаючи на зміну станів і відчуттів, «Я» все одно залишається тотожним саме собі і є позачасовою категорією. «Наше я або наша душа безпосередньо розкривається внутрішньому досвіду, як єдина, діяльна субстанція, яка перебуває і усвідомлює себе в цих якостях» [33]. Прагнення і переживання, які керуються свободою волі, свідчать про особистісний характер цієї субстанції.

Беручи за основу своїх філософських пошуків концепцію «всеєдності» слов'янський історик-медієвіст та теоретик історії Лев Карсавін певним чином відступає від монадологічного дискурсу і наводить власну

інтерпретацію творення. За концепцією Карсавіна, Абсолют одночасно перебуває у двох станах: трансцендентний Не-Сущий Бог, який творить з ніщо як незалежного онтологічного начала, а також більш характерний для теїстичного переконання Бог-Творець, що здатен до акту вільного творення інобуття.

Подібна діалектика уможливує незалежне існування фізичної реальності, а відповідно – свободи волі і онтологічної рівнозначності людини з Абсолютом. Подібний симфонічний зв'язок ставить під сумнів незалежне існування особистості: Карсавін наділяє людську особистість терміном «лик», що досягає повноти, лише прагнучи до ідеалу, втіленого у особистості Бога. Саму постановку проблеми взаємодії духа з тілом слов'янський філософ вважає матеріалістичною, оскільки тілесність з атрибутами скінченності, необхідності та духовності з атрибутами єдності, свободи рівноцінно складають особистість.

3.2 Ірраціональна метафізика Шестова

Після того як потенціал розвитку європейської раціональної філософії був певною мірою вичерпаний, для слов'янської філософії XIX-XX століття постало питання щодо визначення напрямку руху. Своєрідною альтернативою постало заперечення філософського умогляду і, взагалі, раціональності. Певним поясненням проникнення ірраціонального напрямку в слов'янську філософію може слугувати її сильний релігійний характер: тривала релігійна історія показує численні намагання утвердити пріоритет віри, теології, а не розуму та філософії. У випадку філософського ірраціоналізму феномен релігії та філософія поєднуються: «Поняття «філософський ірраціоналізм» застосовують до філософських поглядів, в яких пріоритет в онтології, антропології та гносеології послідовно віддається не розуму і відповідно раціонально організованому досвіду, а іншим,

принципово ірраціональним засадам. В якості останніх можуть виступати віра, воля, почуття, інтуїція та ін».[51]

На думку слов'янського вченого Сербіненка, для слов'янської релігійної метафізики не є властивим ірраціоналізм, до якого мислитель зазвичай долучається тоді, коли оточуюча дійсність ніяк не може бути пояснена за допомогою розуму. І слід сказати, що ані «волящий розум» в онтології О. Хомякова, його розуміння віри як «зрячість» розуму, ані колосальна роль умогляду в слов'янській метафізиці вседності від слов'янського філософа до П. Флоренського, в філософії Сергія і Євгена Трубецьких, В. Ерна, які відкидали європейський раціоналізм і, навіть, раціо та протиставляли останнім Логос, не вказують на ірраціональний початок.

Ірраціоналістичні мотиви відіграють істотну роль у метафізиці М. Бердяєва, перш за все, в його онтології - ідея «ірраціональної свободи». Але, як визнавав сам мислитель, він ніколи не вважав розум і розумне пізнання злом, ніколи не бачив у них «джерело, що тяжіє над нашим життям необхідності». Напрям ірраціоналізму знайшов відображення у творчості мислителя, про якого і писав М.Бердяєв – Льва Шестова.

Відомий філософ Лев Шестов, якого нерідко зараховують до представників екзистенціалізму, у своїх пошуках робив акцент на дослідженні буття людини. Шестова характеризує зосереджена увага до "маленької" людини; ситуації, які його турбують, є граничними і викликають страх, тривогу, що дозволяє зрозуміти буття як подібне.

Лев Шестов робить акцент на цих моментах вже у своїй першій роботі «Шекспір та його критик Брандес», але окрім дослідження існування окремо взятої людини, що залишена на призволяще у світі пануючої необхідності, Шестов виокремлює важливу тезу, яка вплине на подальший розвиток його теорії й посприє закріпленню ірраціоналізму в слов'янській традиції: науковий світогляд не тільки не допомагає людині зрозуміти цей світ, але й виправдовує будь-яку безвихідь, робить вчинки «маленької людини» взагалі несуттєвими, позбавленими будь-якого сенсу. Таким чином, можна

побачити закріплення статусу за раціоналізмом як чогось, що принижує людину і назавжди примушує її підкоритися необхідності.

Помітним тут є великий вплив датського філософа С.Кіркегора, який у своїх працях поставив питання щодо співвідношення віри та розуму. Згідно з Кіркегором, віра не може і не повинна розраховувати на допомогу розуму, а філософія (на відміну від погляду середньовічних теологів) не є служницею, інструментом релігії. Він вказує на те, що релігійну віру неможливо обґрунтувати раціонально і саме тому розум, який не приносить віруючому жодної користі, визнається скоріше джерелом сумніву.

Читаючи Кіркегора (якого Шестову відкрив Едмунд Гуссерль), слов'янський мислитель знайомиться з тим, що пізніше отримує назву «екзистенціальна філософія» та починає проводити чітку межу між розумом та вірою. Ця тема знаходить відображення у творі «Афіни та Єрусалим», де мислитель протиставляє філософію та релігію, розум та віру, які займаються пошуком істини. Результатом протиставлення еллінської та біблійної культур є думка про те, що в сфері раціонального можна побудувати науку, високу мораль, але найбільш головне, власне те, що вони і шукають, істина, не може бути отримано шляхом логічного висновку, вона знаходиться тільки особистою вірою: «Не можна навіть стверджувати, що Тертуліан заперечував можливість іудейсько-християнської філософії: він тільки хотів забезпечити їй свободу і незалежність думки, вважаючи, що у неї повинні бути не еллінські принципи, і не еллінські завдання, і не еллінське джерело істини, а свої власні. І що відверта істина, якщо вона стане шукати виправдання перед нашим розумом за допомогою тих прийомів, якими греки виправдовували свої істини, - шуканого виправдання не доб'ється, або, якщо доб'ється, то тільки відрікшись від себе самої, бо що для Афін - безумство, то для Єрусалима - мудрість, і що для Єрусалиму - істина, то брехня для Афін» [75, с. 45].

Л.Шестов не приймає традиційну теологію і, кажучи про Бога, він, на нашу думку, скоріше звертається до старозавітного образу, що уособлює

істоту, яка потребує неможливого. Він вважає, що «з того, що людина гине, або навіть з того, що гинуть держави, народи, навіть високі ідеали, - ніяк не «слідує, що є всеблага, всемогутня, всезнаюча Істота, до якої можна звернутися з благанням і надією». Намагаючись зрозуміти такого Бога і дати відповіді на фундаментальні запитання людини, філософ звертається до поняття віри, яке стало для нього визначальною в книзі "Sola fide - Тільки вірою". "Віра є новий вимір мислення, яке відкриває шлях до Творця"[76, с. 118].

Така віра є абсолютно нерозумною і представляє, в певному сенсі, особисту зустріч з Богом обраної ним людини, що дозволяє відкривати "неможливі" можливості. Всілякий богословський раціоналізм Л.Шестовим рішуче відкидається: "Віра не тільки не може, вона не хоче перетворитися в знання".

Таким чином, Л. Шестов не тільки розмежовує сфери розуму та віри, які, як він зазначає, не мають спільного, але, і взагалі, стає на позиції ірраціоналізму, заперечує роль розуму в пізнанні світу. Філософ вважає, що розум прагне все випадкове підвести до необхідності, але насправді він не надає людині примирення з дійсністю, лише створює ілюзію й, нарешті, не може дати жодного пояснення феномену смерті, яка є саме "неприродне з усього, що ми спостерігаємо в світі».

Звертаючись до сюжету гріхопадіння, що виступає для слов'янського філософа результатом страху перед ніщо, Шестов проводить деякі аналогії та продовжує думку Кіркегора. Змій-спокусник для нього - це сам розум, що вселяє людині недовіру до Божественної волі та хоче зайняти місце Бога. Розум пропонує людині свою "надійну необхідність" і гарантії правоти в розрізненні добра і зла, але насправді створює ілюзію. Таким чином, Шестов дуже важливу для екзистенціалізму категорію «свободи» пов'язує з вірою: тільки тоді людина може звільнитися з неминучої необхідності, коли перестає звертатися до розуму, що намагається пояснити світ за допомогою законів.

Згідно з Шестовим, фундаментальними якостями буття є чудо і загадковість, а людина замість парадоксальної віри, що насправді співвідноситься з буттям, обирає розум з його ілюзорними гарантіями, химерним поясненням речей: "Наш розум у дитинстві засвоїв стільки дурниць, втратив здатність до самозахисту і приймає всі, крім того, від чого його застерігали з дитинства ж: то є від чудесного, інакше кажучи, дії без причини Що, наприклад, розуміє сучасна людина в словах "природний розвиток світу"? Забудьте на хвилину свою "школу", і відразу переконаєтеся, що розвиток світу є жахливо неприродним: природно було б, якби не було нічого - ні миру, ні розвитку" [76, с. 77].

У творі "На терезах Іова" Л. Шестов описує як мислителі, намагаючись побудувати науку, вбили Бога: «Спіноза зважився зробити те, на що до нього ніхто не наважувався. Філон, ми знаємо, "примирив" Біблію з еллінською мудрістю, тобто вдав, що при посередництві проникливого тлумачення Платона, Аристотеля і стоїків можна знайти в стародавній філософії виправдання Біблії. Відродження - все аж до Декарта включно - слідує по стопах Філона. Але від Спінози було потрібно більше. І, дивним чином - може бути, саме тому з нього треба було то, від чого інші були звільнені, що йому це було важче, неймовірніше зробити, ніж кому б то не було. Він, що полюбив свого Господа Бога всім серцем своїм і душею, - скільки разів і з якою силою говорить він про це і в своїх ранніх творах, і в "Етиці", - він був приречений самим Богом на вбивство Бога. Настали терміни, людина повинна була вбити Бога - але хто ж може вбити Бога так, як той, хто полюбив Його більше всього на світі? Або краще: Бога тільки той і може вбити, хто полюбив його більше всіх скарбів в світі. Тільки такому і повірять люди, що він і справді, а не на словах лише, скоїв цей злочин з злодіянь, цей подвиг з подвигів ...».[78]

Мислитель вказує на любов Б.Спінози до Бога, але не сприймає його раціоналізм, оскільки він є не символом пізнання загальної й необхідної істини, а являє вираз прагнення Спінози до особистого безсмертя. Розум

мислить переважно силогізмами: досить зафіксувати початкову посилку, і все інше розгортається майже автоматично, що означає, що не ми мислимо, а розум мислить за нас. Але філософія, вважає Шестов, не повинна мати нічого спільного з примусовою логікою нашого інтелекту. Філософія - це мистецтво мислити, яке розбиває ланцюг силогізмів і входить в сферу, де все в рівній мірі можливо. Якщо розум шукає безперечні положення, якщо він прагне до незаперечним істинам і граничним підставах, якщо він уникає всього проблематичного і невизначеного в життя, то такий розум, на думку Шестова, не повинен мати нічого спільного з філософією, бо остання, взята в своєму екзистенційному вимірі, саме в проблематичному і невизначеному відкриває свій справжній предмет.

На думку слов'янського філософа, філософія, як і релігія, в силу своєї суті, відсилає нас до «останніх істин». «Останні істини» виявляють себе за допомогою натяків і метафор і не бажають перетворюватися в догми розуму, бо догма передбачає зобов'язання, а отже, так чи інакше тягне за собою примус. У раціональному пізнанні людина втрачає свою свободу і перетворюється на «мислячий камінь». На припущення Спінози про те, що якби камінь був обдарований свідомістю, то він був би впевнений, що падає на землю вільно в силу своєї кам'яної суті, Л. Шестов заперечує, що камінь, який володіє свідомістю, падав би в силу необхідності своєї кам'яної суті.

З точки зору слов'янського філософа, ідея необхідності могла виникнути тільки в каменях, обдарованих свідомістю, а оскільки вона пустила своє коріння в надрах людських душ, то більшість мислячих істот не є справжніми особистостями, а швидше є рід каменів, наділених свідомістю. Правила «кам'яної свідомості» забороняють людині висловлювати свою занепокоєність з приводу сенсу власного існування і особистого спасіння. Розум прагне упредметнити все, що потрапляє в поле його «кам'яного зору», включаючи наше «я» і самого Бога.

Окрім цього, Л.Шестов заперечує намагання багатьох філософів пов'язати істину з відповідністю речі та інтелекту. Він каже, що

справжньому філософу треба шукати істину не в тій сфері, де панують математичні або етичні висловлювання (тобто істина науки, моралі), а в тому, що є загадковим, втаємниченим. Ф. Ніцше і Ф. Достоєвський, які, на думку Л. Шестова, втратили довіру до розуму та своїм прикладом показали як пошуки останньої істини доводять людину до позиції ірраціоналізму. Ця остання істина знаходиться поза межами розуму і через це знайти її в світі, який вивчається виключно за допомогою розуму, просто неможливо. Істина в своїй первозданності тотожна Одкровенню, вона є Бог: "Щоб побачити істину, потрібні не тільки пильне око, винахідливість, пильність тощо - потрібна здатність до превеликого самозречення" і готовність до чуда [78].

В цьому випадку знову ж таки слід вбачати вплив С.Кіркегора, який з усією рішучістю відкидає об'єктивність істини та її критерію. Наукове розуміння істини для нього абсолютно неприйнятно ні в його емпіричному, ні в його раціоналістичному тлумаченні; ні як відповідність з буттям, ні як відповідність з мисленням. Істина не є щось об'єктивне, що відноситься до об'єкту пізнання. До істини не можна прийти, якщо підходити до неї об'єктивно, як до якогось пізнаваного предмету.

Л. Шестов уявляє світ як певний об'єкт, що існує сам по собі і ніяк не пов'язаний з нашим пізнанням; сам по собі цей світ не містить ніяких вимог, викликів і виправдань поведінки людини, а тому було б безглуздо шукати в ньому відповіді на питання про наше призначення: для якої мети і заради чого нам слід жити? Тільки в бунті проти необхідності суб'єкт може задовольнити свою спрагу абсолютного, яке знаходиться близько, дуже близько, набагато ближче, ніж про це свідчать очевидності нашого досвіду. Абсолютне знаходиться в нас самих, абсолютне - це ми самі. Було б марно шукати абсолютне в історичних викликах, в релігійних міфах або в текстах великих мислителів; воно відкривається людині в її спонтанних і одночасно непорушних актах поведінки. Впевненість, з якою розум вважає себе господарем внутрішнього світу людини, відкидається самим його досвідом, узятим в моменти безпосередніх переживань, які ніяке подальше пояснення

або тлумачення не здатна відкинути. Переживання людини свідчать про те, що розум спотворює і ретушує його первинні реакції тим, що інтерпретує їх відповідно до своєї логікою.

Щоб подолати безвихідь, викликану диктатом розуму, треба, з точки зору Шестова, зважитися на парадоксальний крок: змінити базові орієнтири людини, перетворити його звичні очікування. Безвихідь веде до розпачу, який випливає з краху надій, покладених на розум. Але чому, питається, людина повинна в нього вірити? Розум, який керує людськими діями, не здатний привести їх носіїв в царство загального щастя. І не існує ніяких доказів на користь того, що Бог або природа задумали це інакше. Ідея про те, що розум призначений Homo Sapiens, з такої точки зору є ілюзія, породжена свідомістю індивіда, наляканого невикорінним драматизмом буття. Відчай і є розплатою за цю ілюзію.

Принесення в жертву розуму, що є інструментом можливого, на користь віри, по ідеї, має привести до подолання абсурду, але в дійсності має місце щось протилежне. На думку А.Камю, відчай є не тільки вихідний пункт, але й стан, який не виключає щастя. Навіть Сізіф, символ абсурдного людини, може бути щасливим; між тим як Бог Л.Шестова, джерело екзистенціальної віри, знаходиться по ту сторону добра і зла і не може дати людині ніякої розради. Віра як очікування неможливого сама по собі виявляється менш значущою, ніж боротьба проти розуму, яка їй передує.

Згідно з Л. Шестовим, наш розум не може бути нашим дороговказом у пошуках «землі обітованої». Остання знаходиться там, куди приходять віруючий; віра перетворюється в обітовану землю саме тому, що туди ступає нога віруючого. У свою прихильність до Бога, якому «все дозволено», філософ поспішає повірити в те, що такий Бог не буде примушувати нас всупереч нашому бажанню або накладати свою правду в обхід нашої волі. Неможливого для такого Бога не існує. Це означає, що він може знищити ніщо або, навпаки, зробити минуле неіснуючим[78, с.51].

Коли для «лицаря віри» всі можливості виявляються вичерпаними, залишається віра в неможливе, яка може дати йому все, включаючи і особисте безсмертя. Але ця віра - не сліпа надія, що повідомляє людині абсолютну впевненість, а скоріше надія, але така, яка не містить у собі ніяких гарантій успіху і не володіє ніякими історичними виправданнями: не існує такої інстанції, яка могла б морально підтримати її, крім переживання актів самої цієї віри. Остання завжди є свідчення нестачі, відсутність, пробілу.

Для людини, що була обурена непохитною владою істин розуму, а тому зневіреної, світ постає чимось прісним, стерильним і мертвим. Людина, яка довірилася розуму, як правило, апатична; вона схильна скаржитися, що сама реальність втратила для неї сенс або стала їй байдужою. Але світ - це не просто порожнеча і відсутність сенсу; це така відсутність, яке вселяє людині надію на те, що в ньому відсутня. У тому, що відсутня, запевняє нас Л.Шестов, існує справжня міра нашої спраги Абсолютного. Світ відродиться, якщо людина наважиться стверджувати себе, якщо вона постане здатною на метафізичний бунт проти свого жалюгідного спадку, уготованого їй «кам'яними істинами» необхідності.

М. Бердяєв вважав, що Л. Шестов протистояв «владі всеобов'язкового», так званим всезагальним істинам та відстоював екзистенціальний досвід кожної людини. Саме у цьому питанні два мислителі відрізняються один від одного: у статті «М. Бердяєв. Гнозис та екзистенційна філософія» Шестов критикує бердяєвське розуміння свободи: «Свобода - це теж одна з основних ідей Бердяєва, яка у всіх його творах розвивається з величезною пристрасністю і з непідробною щирістю. Будучи в цьому гарячим послідовником Якоба Бьоме, він постійно говорить про свободу, причому так само, як Яків Бьоме і виховати на Бьоме творці німецької ідеалістичної філософії, він вважає свободу премирною, несотвореною». Така «несотвореність свободи», описана Бердяєвим для Шестова означає позбавлення будь-якої надії і загнання до сфери ірраціонального, де навіть Бог не є спроможним щось зробити.

Натомість Шестов протиставляє власне розуміння свободи, а саме - «віра є свобода. Не та несотворена свобода, яка радісно гармонує зі "святою необхідністю", свобода, яка обирає між добром і злом, свобода, сама ідея якої вже передбачає вторгнення зла в життя, яка для Кіргегарда знаменує собою граничну зв'язаність, що бере свій початок від плодів забороненого дерева, - а та створена свобода, яка народжує біблійне "добро зело" і велику обітницю: «Не буде для вас нічого неможливого».

Саме ідея віри-свободи дає підставу розглядати Л. Шестова як релігійного філософа та одного з послідовників персоналізму, що вибудовував свою позицію на ґрунті слов'янської думки. Далі за всіх дослідників, в цьому плані пішов В.Зеньковський, який наполягав на тому, що духовний шлях Шестова послідовно привів його до християнства. Слід признати, що позиція Зеньковського вельми оригінальна. Шестов (в відміну, наприклад, від тих самих Соловйова і Бердяєва) сам ніколи не претендував на роль «християнського філософа». Набагато стриманіше в оцінках релігійної позиції Шестова були ті, хто його добре знав і цінував, наприклад М. Бердяєв, С. Булгаков.

В. Зеньковський мав на увазі, перш за все, Шестовську апологію релігійної віри, його безкомпромісне заперечення «віри філософів», будь-яких спроб підпорядкувати Божественну свободу умогляду. Він бачив релігійну заслугу Шестова також в утвердженні теоцентризму. І дійсно, думка Шестова, у всякому разі, пізнього, ніякого дуалізму не знає: сподіватися можна тільки на Бога, від Нього одного може прийти порятунок, інший метафізичної опори у людини немає-ні в цьому, ні в іншому світі.

Критикуючи будь-які спроби умоглядного ставлення до Бога (філософські і богословські в рівній мірі), Шестов протиставляє їм виключно індивідуальний, життєвий (екзистенціальний) і, необхідно підкреслити, вільний шлях віри. Шестовська віра вільна тому, що це віра всупереч логіці та наперекір їй, всупереч очевидності, всупереч долі. Але не тільки зовнішня необхідність природи або раціо чужа віри-свободі Шестова. Нітрохи не в

меншому ступені їй чужа віра в «Промисел Божий, у Благодать Божественної Любові до цього світу, де страждають діти, де вбивають Сократа, не розуміють Ніцше і К'єркегора, де немає і не може бути правди».

Чи можна визнати, що віра, про необхідність якої він постійно писав, - це дійсно релігійна віра? Адже справа, врешті-решт, не в тому, що було йому ближче: християнство або іудаїзм. Нехай це залишиться його особистим, екзистенційним переживанням. Але в книгах Шестова мова йде саме про філософську віру, що йде, мабуть, від глибоко вистражданого, але і глибоко продуманого розуміння неможливості спасіння людської свободи без ідеї Бога. Бог Л.Шестова – це останній шанс і остання надія людини, яка не тільки безпосередньо переживає, а й усвідомлює, причому з усією можливою філософською виразністю, безнадійність свого становища. Проблеми свободи і творчості як невід'ємні атрибути були поглиблено досліджені Миколою Бердяєвим, що дозволило найбільш детально розкрити персоналістичні тенденції у слов'янській філософії.

3.3. Проблеми творчості і свободи у працях М. Бердяєва

Філософська творчість М. Бердяєва – це пошуки можливостей для розкриття духовної сутності людини, її можливостях до трансцендування себе самої. Це можна побачити і у його постійній зосередженості на власних пошуках і переживаннях. У цій постійній зосередженості й знаходиться ключ до розуміння його ставлення до проблеми буття. Буття як подібне, на його думку, потребує моральнісного ставлення людини до нього. У цьому можна побачити своєрідну діалектику, але це – не діалектика ідей, а діалектика екзистенцій. Істина як така надана нам від початків і відкривається «психологічній свідомості» (М. Бердяєв) тільки в тому випадку, коли вона узгоджується з ціннісними установками людини. Можна також говорити про те, що вперше в історії світової думки таємниця реальності, буття аналізується у взаємопов'язаності з моральністю людини. Відомий

український дослідник К.Ю. Райда в праці «Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи» характеризує ставлення М. Бердяєва до філософії Гегеля наступним чином: «Найбільш прекрасне у гегелівському вченні про дух, - зауважить згодом М.Бердяєв у своїй праці «Дух та реальність», - є те, що у нього поміж Богом та людиною відсутня безодня об'єктивності. Проте Гегель так і залишився універсалістом, він не знає таємниці особистості та особистісного духу. «Провалом гегелівської філософії, напише він у своїй праці, - було нерозуміння внутрішнього єства особистості, особистісної духовності. особистісного відношення та Бога...» [10, с.104].

Саме початок ХХ ст. Микола Бердяєв у праці «Самопізнання» характеризує як яскравий, творчий період: «У ці роки Росії було надано багато подарунків. Це була доба пробудження самостійної філософської думки, розквіт поезії і загострення естетичної чуттєвості, релігійного неспокою і пошуків, інтересу до містики і окультизму. З'явилися нові душі, були відкриті нові джерела творчого життя; відкривалися нові зорі, поєднувалися відчуття кінця і загибелі з відчуттям початку і надії на перетворення життя» [10 с. 149].

Важливим є те, що М. Бердяєв не тільки пов'язував індивідуальний досвід «входження» людини до буття з її моральнісними характеристиками. Кому надається, відкривається, тому і надається, і відкривається. Такий підхід можна побачити в «філософії всеєдності» Слов'янський філософа, в творчості Василя Розанова і Льва Шестова, в положеннях Сергія Булгакова і Павла Флоренського. Вища реальність не надається людині, яка не тільки зробила щось зле, але і тій, яка просто помислила зло. Доро, на думку Володимира Соловйова, М. Бердяєва, М. Лосського, Л. Лопатіна, С. Франка і об'єднує буття, тільки на ґрунті добра і завдяки йому можна об'єднати дійсність і реальність.

В такий спосіб, одним з найголовніших аспектів творчості М. Бердяєва є вчення про трансцендентальне пізнання і принципи моральнісної свідомості. Йдеться не тільки про втаємничені можливості людини

наблизитися до Абсолюту, про характер її свідомості, але й про прагнення проаналізувати діяльнісний характер людини, її культуру завдяки універсальним критеріям. Не випадковим є те, що для вирішення такого великого завдання Микола Бердяєв рухається у своїх пошуках від І. Канта до Г. Гегеля, Ф. Фіхте, Ф. Ніцше.

Особливо мислителя приваблює ставлення фундатора німецької класичної філософії до проблеми віри. Навіть припустити існування Бога, свободи і безсмертя для цілей необхідного практичного застосування розуму, якщо не відніму в спекулятивного розуму також його домагань на трансцендентні знання, оскільки, домагаючись цих знань, розум повинен користуватися такими основоположеннями, котрі, будучи насправді застосовні лише до предметів можливого досвіду, усе ж застосовуються до того, що не може бути предметом досвіду, і в такому випадку справді перетворюють це в явища, у такий спосіб оголошуючи неможливим усяке практичне розширення чистого розуму. Тому Канту довелося піднести або усунути знання, щоб одержати місце для віри. М. Бердяєв продовжує думку німецького мислителя, яку той обґрунтував у праці «Критика чистого розуму» - ми можемо вірити в те, що Бог існує, однак ми не можемо знати напевно, що Він існує. Ми можемо вірити в те, що Він існує, але не можемо мати досвіду існування Бога. Він перебуває за межами будь-якого можливого досвіду.

Саме це «перебування Бога за межами досвіду», проголошене Кантом і підштовхнуло М. Бердяєва до єдиного можливого способу – містичного піднесення до Бога. Бог – це не тільки «об'єкт досвіду», хоча досвід спілкування, а краще, співробітництва, за М. Бердяєвим, зрозуміло, можна мати. Він виступає у Бердяєва Великим Суб'єктом, який взяв на себе ініціативу в тому, щоб ми піднеслися до Нього і мали досвід спілкування, співробітництва, сумісної творчості з Ним...І людина теж є Великим Суб'єктом, вона творить, як вказує М. Бердяєв, що революційна свідомість не може «прорватися» до вищої духовності, вона є тільки віддзеркаленням

зла, гріховності людини, які існують у конкретному житті. Революційна свідомість не може мати творчого характеру, вона обмежує саму людину, зачиняє її в колі повсякденності.

Для слов'янського філософа найголовнішою ідеєю виступає можливість людини виходити поза власні межі. Він обґрунтовує значення трансцендування не тільки для особистості, але і для культури, для історії, й в цьому зв'язку розробляє ідею творчого християнського антропологізму і активно критикує історичне християнство.

Як зазначає відомий слов'янський дослідник М. Зернов, «першою і найголовнішою цінністю для М.Бердяєва була свобода...Його Православ'я не було традиційним, він називав своє християнство «профетичним»» [26, с. 168-169]. Позиції пошуку Бога і проблема свободи Були розкриті в праці М.Бердяєва «Філософія свободи. Смысл творчости» (1911 р.). В цій праці він називає свободу «душею християнської філософії» [9, с. 36].

Якщо Володимир Соловйов намагався віднайти єдність усіх ідей, звернувшись до загального, інший слов'янський релігійний філософ Микола Бердяєв навпаки вдавався до дослідження конкретного людського буття і, зокрема, до поняття свободи. Осмислення свободи надає можливості Бердяєву перейти до обґрунтування необхідності містичного досвіду. Людина – це творча і вільна істота. Те, що людина усвідомлює світ, його наявність, є свідченням свободи людини від світу. Людина має містичну сутність. Вона може пізнати світло, смисл, свободу тому, що сама є світлом, смислом, свободою. І навіть у тих випадках, коли людина визнає себе тільки створінням світового середовища – Універсуму і визнає, що вона є залежною від нього, водночас людина завжди знаходиться понад світом і виявляє у собі більш вищий початок, ніж її діяльність у світі, виявляє себе як прибульця зі світу іншого, який абсолютно відрізняється від світу дійсності. У такий спосіб, свобода М.Бердяєва – це свобода людини як духовної істоти, її свідомості та самосвідомості. Свобода – це не форма діяльності, а свобода наближатися до інших світів, до Вищої Реальності. [11, с. 192]

Слід наголосити, що М. Бердяєв не визнає свободу в якості якогось моменту буття. Часткова свобода – це, на думку філософа, відсутність свободи. Людина свободна у метафізичному плані, але як істота емпірична вона підкоряється необхідності. Справжнє, істинне буття для Бердяєва – це екзистенція. Саме екзистенція є первинною у відношенні до будь-якого можливого буття, а це означає, що екзистенція є первинною і у відношенні до матеріального, природного і соціального світів.

Згідно з М. Бердяєвим, світ постає «об'єктивованим» і являє собою матеріалізацією екзистенції, перетворення її на об'єкт. Світ є об'єктивацією нашої духовності. Але, якби такий процес відбувався у вигляді екзистенція – об'єктивація – світ речей, тоді все було б дуже просто. Справа в тому, що екзистенція як така. На думку М.Бердяєва, взагалі, не може стати об'єктивованою. Дух людини не може мати адекватного висвітлення в світі речей, а людина може «перетнути» кордони дійсності й вийти на вищий рівень – рівень Реальності.

Наближаючись до християнських позицій, релігійний мислитель в душі святоотцівської спадщини зазначав про існування «царства Кесаря» і «царства Духа», що відповідно пов'язані зі світом необхідності, суб'єктивності та свободи, об'єктивності. Царство Кесаря складають численні ідеології, що насправді лише віддаляють людину від істини і через введення її у безособистісний колектив залишають на самоті. У «Смислі творчості» Бердяєв зазначає, що наука ніколи не відкриє можливість для свободи людського духу, оскільки піклується лише про підтримання статусу чітких світоглядних настанов. Філософія, за словами слов'янського мислителя, представляє собою справжню творчість, що стоїть понад необхідністю, поєднує чоловіче та жіноче начало і у пізнанні наближається до справжньої істини буття як такого.

На протиположному, історичному сприйняттю істини та онтологічного варіанту М. Гайдеггера з сущим, що питає про буття, Бердяєв проголошує тезу про «входження в божественне життя, що знаходиться по ту

сторону суб'єкта та об'єкта» [9]. Оскільки Бердяєв описує феноменальну реальність як об'єктивацію духу, тобто певне втілення інтелігібельних конструкцій, які сприймаються людьми в якості фізичної природи, він наполягає на тому, що натомість має бути здійснене трансцендування людини у екзистенцію. Особистість реалізується саме за допомогою есхатології або розуміння того, що прагнення до спасіння є ціллю людського існування. Долаючи антиномічність «суб'єкта і об'єкта» як ознаку обмеженості людського пізнання у об'єктивації, Бердяєв приходять до головного висновку у, що вкоріненість людини у буття стає основою суцього. Осмислення свободи надає можливості Миколі Бердяєву перейти до обґрунтування необхідності містичного досвіду. Людина – це творча і вільна істота. Те, що людина усвідомлює світ, його наявність, є свідченням свободи людини від світу. Людина має містичну сутність. Вона може пізнати світло, смисл, свободу тому, що сама є світлом, смислом, свободою. І навіть у тих випадках, коли людина визнає себе тільки створінням світового середовища – Універсуму і визнає, що вона є залежною від нього, водночас людина завжди знаходиться понад світом і виявляє у собі більш вищий початок, ніж її діяльність у світі, виявляє себе як прибульця зі світу іншого, який абсолютно відрізняється від світу дійсності.

У такий спосіб, свобода М. Бердяєва – це свобода людини як духовної істоти, її свідомості та самосвідомості. Свобода – це не форма діяльності, а свобода наближатися до інших світів, до Вищої Реальності.

В зв'язку з цим, М. Бердяєв підкреслює, що існують два різних «перед-світових» стани свободи. Перший стан – це перша свобода, ірраціональна, свободи вибору між добром і злом, свобода як шлях, свобода, яка завойовує, але не яку завойовують. Це свобода, яка не має власного ґрунту. Друга свобода – це свобода розумна, свобода в істині й добрі, свобода як мета і вище досягнення, свобода у Богові й та, яку надав Бог.

У праці «Філософія свободи. Смисл творчості» М. Бердяєв відділяє свободу від людини, протиставляє свободу людині як вищу і первинну

сутність, яка знаходиться в основі цілого світу. Таку свободу М.Бердяєв описує як «феноменологію свободи»: «Свобода є динамікою і зрозуміти її можна тільки динамічно. І це наближає нас до таємниці свободи, її внутрішньої діалектики» [9, с. 32].

Свій духовний досвід і духовний шлях М. Бердяєв описав у філософській автобіографії «Самопізнання». Він не хотів залишати Батьківщину. Філософ часто відвідував оптинських старців. Він бачив у них велику духовність, особливо він виділяв отця Олексія Мечєва, який, як пише Бердяєв, був наділений містичною силою, певним містичним видінням: «Коли я увійшов до кімнати о. Олексія, він пішов мені назустріч, увесь у білому, і мені здалося, що вся його сутність просякнута променями світла. Я сказав йому як мені тяжко їхати. Ви повинні їхати, - відповів о. Олексій. – Ваше слово мусить почути Захід» [10, с. 221].

У праці «Самопізнання» М.Бердяєв підкреслює, що всі його неприємності, труднощі на життєвому шляху були пов'язані з його розумінням свободи. Вибір людини не може бути чимось або кимось обмеженим: Свобода є моєю незалежністю і визначається моєю особистістю внутрішньо. І свобода є моєю творчою силою, не вибором між поставлених переді мною добром і злом, а моїм творенням добра і зла» [27, с.130].

У праці «Християнство і класова боротьба» філософ підкреслює, що він « вийшов у своєму релігійному житті зі свободи, є Бог, він є вищою владою і джерелом влади, і ця влада є духовною». Філософія для нього є однією з можливостей розкриття таємниці існування: «Філософія є любов'ю до мудрості, а любов є емоційним і пристрасним станом. Джерело філософського пізнання – цілісне життя духу, духовний досвід». Але розум, розсудок створюють тільки схеми.

Живий зв'язок буття і його таємну сутність неможливо досягнути за допомогою розуму або розсудку. Людина тільки в образах може досягти істинного пізнання. Першопочатково символ мав у релігії важливе значення,

але з плином часу, люди втратили розуміння таємної сутності символу, вони бачили тільки його зовнішній бік, бачили тільки форму, але не зміст.

Важливою умовою пізнання, можливості розкрити таємницю світу і таємницю людини він вважає інтуїцію. У праці «Філософія вільного духу» він наголошує, що інтуїція сприяє відродженню душі людини, вона дарує людині порятунок у скрутних ситуаціях [9, с. 235]. А в іншій праці, «Філософія свободи», М. Бердяєв зазначає, що таємниця творчості – це таємниця свободи. Зрозуміти творчий акт – означає визнати неможливість його висвітлення і його безгрунтовність». Містика, свобода і творчість є взаємопов'язаними. Людина прагне звільнитися від світу «примарного» буття, звільнити свій дух з цього полону, «вийти з рабства до свободи, з ворожості «світу» до космічної любові». Людина може подолати всі перешкоди на такому шляху, тому що вона є не тільки образою і подобою Бога-Творця, але людина є Його співробітницею.

Слід підкреслити, що відомий дослідник слов'янської філософії В.В. Зеньковський в праці «Історія слов'янської філософії» розподіляє філософську творчість М. Бердяєва на чотири періоди. Очевидно, що це - не хронологічний розподіл. Це розподіл - гносеологічний, тому теми досліджень можуть збігатися, але принципова відмінність у їх інтерпретації дозволяє погодитися з В.В. Зеньковським.

Необхідно зазначити, що у першому періоді творчості М. Бердяєва яскраво висвітлюється яскрава етична тематика. У другому – вже постають релігійні та містичні пошуки. Третій період відрізняє історіософська проблематика. Четвертий період – найбільш цікавий у контексті цього дослідження, оскільки характеризує інтерес слов'янського філософа до ідей персоналізму. При цьому, В.В. Зеньковський підкреслює, що «релігійно-містична тема ніколи не зникає в творчості М. Бердяєва, але акцент на ній робиться саме в другому періоді його творчості» [25, с. 303].

Сутність вільної й творчої особистості, зазначає М. Бердяєв, визначається її приналежністю ні до суспільства, а до космосу. Кожна

особистість є абсолютною цінністю, саме завдяки її духовній сутності. У праці «Про призначення людини» філософ наголошує, що «крім біологічного розуміння життя існує духовне розуміння життя. Духовне розуміння життя завжди передбачає не лише людське, але і божественне життя. Духовності притаманні всі ознаки всезагальності.

Духовне життя завжди передбачає інше, вище, до чого воно рухається і підноситься. Духовне життя не є зовсім протилежним життю душевному і тілесному і зовсім не заперечує його, а означає входження до буття іншого плану, набуття їм вищої якості, рух до вершин, до того, що є над-життям, над-природою, над-буттям, над-Божеством».

У праці «Смисл історії» М. Бердяєв підкреслює, що містичність визначається тим, що існує свобода «першопочаткова, безґрунтова, невизначена, абсолютно ірраціональна, яка не може бути співмірною з жодними іншими категоріями» [9, см.54]. Він визначає її як першопочаткове джерело, у якому відбувається народження Бога і з якого Бог створює світ і людину. Перша свобода «Ungrund» – це щось, що існує перед буттям і тому не може бути визначено через раціональне поняття. Першу свободу можна сприйняти як факт містичного досвіду.

Слід наголосити, що особливий інтерес до містики і містицизму проявляється в творчості М. Бердяєва в зв'язку з Богошукуванням. Він зазначає, що філософія не пояснює яким чином розум (мислення) може проникнути до дійсності, тобто до чогось чужого, до того, що є іншого роду. Розум не може досягнути дійсності. Бердяєв підкреслює, що суб'єкт (розум) і об'єкт (дійсність, щось чуже та іншого роду) є сторонами чогось єдиного, суттєвого перед розподілом на суб'єкт і об'єкт. У якості такого Єдиного виступає певна первинна духовна стихія буття, яку він назвав «містикою».

Стихія містика і виступає тим ґрунтом для суб'єкту і об'єкту, що і забезпечує можливість пізнання. Але М.Бердяєв зазначає, що для повного процесу пізнання необхідна така «містика, яка прозирає» або релігія, яка може запропонувати особистості певні абсолютні точки містичного буття.

Такими є догмати християнської релігії про Бога-Творця, Його трьох іпостасях, про Христа та його пришествя, про воскресіння і Страшний суд. Все це знаходиться поза розумом і одночасно – є життєво-необхідним для того, щоб люди мали смисл у нісенітниці часу, який перетворює те, що існує в неіснуюче. Якщо який-небудь соціальний устрій позбавить людину від страждань земного світу, але і тоді людина зустрінеться з «чистою трагедією» - трагедією смерті. Важким є перебування людини на Землі й їй нічого не залишається, як тільки завдяки вірі сприйняти цей світ, світ дійсності.

Микола Бердяєв стверджує безумовну первинність і пріоритетність людини над усіма рівнями: онтологічним, ціннісним та ін. Людина виступає як певна наявність свідомості, у самовідчутті людини домінуючим є неусвідомлене бажання самоствердження. Але сутність нашого світу є прямо протилежною сутності особистості. Особистість є вільною, але в нашому світі свободи не існує, а є тільки необхідність. М. Бердяєв не хоче визнавати свободу моментом необхідності: часткова свобода – це, на його думку, відсутність свободи як такої. Людина є вільною у метафізичному плані, а в емпіричному – такою, яка підкоряється необхідності. Виникнення проблем містики і містицизму в творчості Миколи Бердяєва не є випадковим. Він загострено сприймав ті явища, які пов'язані з можливістю самознищення людства.

Такий підхід був типовим не тільки для М. Бердяєва, але і для філософських поглядів інших представників слов'янського духовно-культурного ренесансу на зламі XIX і XX ст. Про «хрупкість», «тендітність» всесвітньо-історичного буття людства, про пов'язані з цим буттям катастрофи з великою проникливістю говорили інші слов'янські філософи як Соловйов, Шестов, Булгаков, Франк, Ільїн і Карсавін.

М.Бердяєв при аналізі містики і містицизму орієнтувався на досвід християнської есхатологічної свідомості, на німецьку філософсько-містичну традицію (Майстер Екхарт, Я.Бьоме, Ф.Шеллінг). Він обґрунтовував

есхатологічне відчуття близької катастрофи і кінця світу з природнім для подібного умонастрою «усвідомленням ламкості світу, ламкості всіх речей, ламкості життя».

Поруч із спіритуалістичним запереченням об'єктивованої, космічної реальності, що М. Бердяєв обґрунтував у праці «Про земний і небесний утопізм» і яке він використовував як найважливіше положення власної есхатологічної філософії свободи, філософ також сформулював положення, які дозволяли в інтуїтивній формі розкрити вибуховий і, навіть, вибухово-катастрофічний характер явищ, що знаходяться в цій реальності. Особливо це стосується тієї частини поглядів філософа, які пов'язані з Боголюдським процесом і усвідомленням ролі, місця та значення людини як співробітниці Бога. У такий спосіб, йдеться про своєрідне розуміння «тендітності» буття людини, яка може згоріти у вогні «шаленого Всесвіту», який пробуджений її власною творчістю.

М.О.Бердяєв зазначає, що свобода входить до нашого життя ні як зовнішній регулятор, але як таємниця Буття, що безперервно осмислюється і переосмислюється нами. Свобода – це не тільки свобода вчинку, дії, думки, наша свобода є інтуїтивною, вона являється результатом неусвідомленої внутрішньої роботи, яка складає дійсний зміст і смислові та ціннісні «тести» наших вчинків.

Отже, ключове поняття для М.Бердяєва – це поняття «інтуїції». І якщо, наприклад, у відомого філософа А.Бергсона інтуїція – це занурення до життя, злиття з реальністю творення і тривалого процесу; у С.Л.Франка, інтуїція – це мета-логічне охоплення єдності буття. буттєве, тобто, перед-свідоме проникнення до змісту того, що мислиться, і на що саме спрямовується інтенція свідомості; у М.Лосського інтуїція – це пізнання взагалі, оскільки воно є безпосереднім включенням предмету до кола свідомості – або на чуттєвому, або на інтелектуальному, або на супер-інтелектуальному, тобто містичному рівні.

В цьому плані розуміння М.Бердяєвим поняття «інтуїції», безперечно, є більш близьким до інтерпретацій М.Лосського. Сам М.Лосський посилався на ідеї М.Бердяєва щодо інтуїтивного проникнення до реальності. Окрім того, саме завдяки інтуїції людина підноситься до Бога. Бог є у всьому – такою є панентеїстична установка М.Бердяєва. Такий підхід дозволяє філософу водночас і зберегти межу, кордон між Богом і світом, і подолати цей кордон.

Не випадково проблема свободи і пов'язується з містикою і містицизмом у творчості видатного мислителя. Це – і свобода пошуку, і свобода осмислення, а завдяки ним – свобода самотворення і свобода створення світу. Мій світ знаходиться всередині мого Я, мої смисли – теж знаходяться всередині мого Я.

Така свобода – це свобода перед Буттям. Тому і зло в світі підтримується завдяки досвіду, тобто, як і у середньовічній інтерпретації – проходить до світу через людину, а добро підтримується надією, тобто внутрішнім світом людини.

Тому і надія виступає як один з найголовніших смислів людського існування, смислом, який надає можливості для занурення до Вищої Реальності, для прилучення до Вищої Духовності. Людина проживає своє життя не тільки в світі предметів, вона живе в світі смислів, у світі духовності як такої. Той факт, що людина усвідомлює світ – і є свідченням свободи від нього.

В праці «У пошуках смислу» видатний слов'янський мислитель О.Ф. Лосєв зазначає: «Уся історія людства є нічим іншим, як еволюцією свободи. Але через що б'ється людина, через що завжди страждала? Тільки через відчайдушне прагнення до свободи, які би тяжкі обставини не заважали цьому. Тільки би звільнитися від усіх складнощів життя. Тільки б не залежати від чогось. Тільки б скоріше відбувся це всесвітнє, це загальнолюдське свято свободи. Тільки не було б бійки. Тільки б наступив загальний мир, святковий мир, загальнолюдський і космічний мир, коли

людина людині перестане бути колодою, і сама природа, так чи інакше, вступить до союзу з людиною, а не буде заважати їй на кожному кроці» [35, с. 29 – 30].

Душа людини не міститься в матерії, душа ніби обіймає матерію, душа людини осмислює матерію. Отже, матерія залежить від Буття, що є вище за неї в ієрархії буття, а саме від душі, від внутрішнього світу людини.

Окрім того, М.Бердяєв зазначає, що людина – це даність свідомості, у самовідчутті людини домінує її неусвідомлене прагнення до самоствердження. І знову мислитель розкриває протилежність сутності світу до сутності людини. Особистість є свободною, але в світі свободи не існує, а існує лише необхідність.

Слід наголосити, що М.Бердяєв не визнає свободу в якості якогось моменту буття. Часткова свобода – це, на думку філософа, відсутність свободи. Людина свободна у метафізичному плані, але як істота емпірична вона підкоряється необхідності.

Справжнє, істинне буття – це екзистенція. Саме екзистенція є первинною у відношенні до будь-якого можливого буття, а це означає, що екзистенція є первинною і у відношенні до матеріального, природного і соціального світів. Світ як такий М. Бердяєв називає «об'єктивацією», тобто такий «об'єктивований» світ являється матеріалізацією екзистенції, перетворенням її на об'єкт. Світ є об'єктивацією нашої духовності. Але, якби такий процес відбувався у вигляді екзистенція – об'єктивація – світ речей, тоді все було б дуже просто. Справа в тому, що екзистенція як така. На думку М. Бердяєва, взагалі, не може стати об'єктивованою. Дух людини не може мати адекватного висвітлення в світі речей, а людина може «перетнути» кордони дійсності й вийти на вищий рівень – рівень Реальності.

Одночасно, коли М. Бердяєв проводить розподіл між дійсністю і реальністю, він звертається і до уявлення про Бога.

Дійсність, за його думкою, - це світ речей, це те, що людина бачить, відчуває, переживає. Реальність же виступає в його творчості як множинність світів, до яких може зануритися тільки людина.

Що стосується уявлення про Бога, то, якщо Він залишив цей світ, то Він не може проявити себе у якості господаря і царя, який міг би не допустити зло у світ і карати людину за скоєне зло. Тепер Бог є присутнім у свободі та любові, в істині та красі, й перед обличчям зла і неправди. Він є присутнім не як суддя, а як оцінка і совість.

Бог – це вища цінність нашого світу і, здійснюючи вищі цінності, ми розкриваємо Бога у собі та йдемо до Нього, повертаємо Його до світу. Людина йде до Бога вірним шляхом – не тоді, коли вона чогось боїться або просить про земний достаток, і не тоді, коли людина прагне до влади, і не тоді, коли намагається «зрозуміти» Бога завдяки розуму або «уявити» Бога.

Людина може піднятися до Бога тільки у стані свободи і любові. При цьому, любов до досконалості не є порожнім словом, але це – жива реальність і найвеличніша сила людського духу і людської історії. Покоління людей, для якого такий підхід є чужим і незрозумілим – це покоління мертвих людей. Всі засновники великих духовних релігій – Конфуцій, Лао-цзи, Будда, Заратустра, Мойсей мали це відчуття у собі, прагнули до досконалості.

Християнство ж надає людині найважливіше для неї – віру в Бога. Так обґрунтовує своє розуміння Бога, Його присутності у світі М.Бердяєв у праці «Екзистенціальна діалектика божественного і людського». Детальне дослідження аспекту творчості, а також проблеми включеності людини у суспільство Миколою Бердяєвим стали поштовхом для поширення тенденцій персоналізму в Європі. Емігрувавши 1922 року до Західної Європи, Бердяєв стикається з колом французьких католицьких мислителів і безпосередньо впливає на Е. Муньє, що вважається засновником французького персоналізму. Так само, як і Бердяєв, Муньє висловив думку про відчуження людей, проблему комунікації у суспільстві, яку пропонує вирішити за

допомогою визнання іншого в якості самоцілі. Теза Бердяєва про необхідність існування у соціумі і спільне прагнення до пізнання Бога Муньє розвиває у думці про єдність людства, що ґрунтується не на певній ідеології, а на засадах взаєморозуміння, відповідальності за долю іншого, жертвну самовідданість та любов - саме у існуванні заради іншого особистість і досягає своєї повноти.

ВИСНОВКИ

1. Розкриття проблеми співвідношення понять «дійсність» та «реальність» дає змогу зробити висновок про специфічне сприйняття онтологічної картини слов'янськими філософами. Соловйов, Франк, Лосєв зазначають, що людина стоїть на межі двох світів, належачи до царини матеріальної, гріховної та уявної «дійсності» та ідеальної «реальності», що відкриває справжнє буття.
2. Дослідивши концепцію буття як всеєдності у вченні Володимира Соловйова, можна зазначити, що завдяки прагненню людини до Бога уможлиблюється об'єднання об'єктивного і суб'єктивного видів буття у єдине, цілісне, досконале, гармонійне буття, що й уособлює собою буття всеєдине.
3. Характеризуючи Бога як повноту буття, Семен Франк вказує, що Абсолют містить у собі предметне та ідеальне буття і потребує людину, щоб через її свободу реалізувати потенційну ідею.
4. Софіологічні ідеї слов'янської традиції характеризуються тезою про Софію Премудрість Божу як четверту особу трійці. Згідно з українським філософом Сергієм Кримським, Софія знаходиться між Творцем і

Творінням і є джерелом Божественної енергії, що забезпечує рух нагору («сходження від нас») і рух донизу («сходження до нас»).

5. Детально проаналізувавши системи та вчення слов'янських релігійних мислителів кінця ХІХ- початку ХХ століття, у яких розкриваються положення про існування особистості як вищої духовної цінності та творчої реальності, можна зробити висновок щодо постійної динаміки персоналістичних пошуків. Цей рух можна вбачати в поступовому переході від дослідження особистості як частини колективу до осмислення її конкретного існування, у більш широкому значенні слід казати про заміну соціального виміру метафізичним.
6. Намагаючись дослідити буття окремо взятої людини, Л.Шестов критикує будь-які спроби уможливленого ставлення до Бога (як філософські, так і богословські), і протиставляє їм виключно індивідуальний, життєвий (екзистенційний) вільний шлях парадоксальної віри.
7. Хоча системи зазначених у роботі мислителів побудовані на одних релігійних засадах і часто перетинаються у тезі про актуалізацію особистості завдяки прагненню до пізнання Бога, вони розкривають різні аспекти онтологічних та гносеологічних проблем.
8. Грунтом усіх філософських побудов М.Бердяєва було положення про те, що ані людина, ані буття, яке протистоїть їй у своєму окремому існуванні не є основою суцього, тому що такою основою є і може бути тільки особистість, яка «вкорінена у буття»
9. Слов'янська релігійна традиція не тільки зазнала інтеграції ідей німецького ідеалізму через надання поняттю особистості суб'єктивного характеру, але й здійснила зворотній вплив на зародження французького персоналізму внаслідок поширення творчої спадщини М.Бердяєва.

Список використаних джерел

1. Аверинцев, С.С. Иоанн Скот Эриугена /С.С.Аверинцев. – Философский энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1989. – С.223 – 224.
2. Аверинцев, С.С. Неоплатонизм перед лицом Платоновской критики мифопоэтического мышления./С.С.Аверинцев. – в кн.: Аверинцев С.С. Образ античности. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 480 с.
3. Аверинцев, С.С. Слово Божие и слово человеческое // С.С.Аверинцев. Софія – Логос. Словник. – К.: Дух і Літера, 1999. – С.382 – 391.
4. Аверинцев, С.С. Софія – Логос. Словник./С.С.Аверинцев. – К.: Дух і Літера, 1999. – 464 с.
5. Артемьева, Т.Г. История метафизики в России XVIII века /Т.Г. Артемьева. – СПб.: Алетейя, 2003. – 187 с.
6. Ахутин, А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – М.: Наука, 1988. – 208 с.
7. Бахтин, М.М. Автор и герой в эстетической деятельности //Бахтин М.М.
Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук./ М.М.Бахтин. – Спб: Алетейя, 2000. – 304 с.
8. Бахтин, М.М. Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и

Ренессанса. – / М.М.Бахтин . - М.: Художественная лит-ра. – 1990. – 541с.

9. Бердяев, Н.А. Смысл истории. - / Н.А.Бердяев. – М.: Правда, 1990. –167 с.

10.Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989. — С. 254-580.

11.Бубер, М. Образы добра и зла // Бубер М. Два образа веры. – /М.Бубер.- М.: Наука, 1995. – С.125 – 156.

12.Бибихин, В.В. Место нигилизма в «судьбе бытия» // Работы М.Хайдеггера по культурологии и теории идеологий. – /В.В.Бибихин. - М.: Наука, 1981. – С.125 – 170.

13. Библер, В.С. Мышление как творчество. –/ В.С.Библер . - М.: Наука, 1972.
– 174 с.

14. Булгаков, С.Н., протоирей. Православие. Очерки учения православной церкви /С.Н.Булгаков. К.: Лыбидь, 1991. — 235 с. — 978-5-521-00241-2.

15. Гадамер, Г.-Г. Истина и метод. - / Г.-Г.Гадамер – М.:Прогресс, 1990.
–
392 с.

16. Гудінг, Д., Леннокс, Дж. Людина та її світогляд: для чого ми живемо, і яке наше місце у світі / Девід Гудінг, Джон Леннокс.[Груповий перекл. з рос. зі звіркою з англ. оригіналом під заг. ред. М.А.Жукалюка]. – К.: Українське Біблійне Товариство, 2007. – Т.1 – 416 с.

17.Гудінг, Д., Леннокс, Дж. Людина та її світогляд: у пошуках істини та реальності / Девід Гудінг, Джон Леннокс. [Груповий перекл. з рос. зі звіркою з англ. оригіналом під заг. ред. М.А.Жукалюка]. – К.: Українське Біблійне Товариство, 2007. – Т.2 – 376 с.

18. Гудінг, Д., Леннокс, Дж. Людина та її світогляд: у пошуках істини і реальності / Девід Гудінг, Джон Леннокс. [Груповий перекл. з рос. зі

звіркою з англ. оригіналом під заг. ред. М.А.Жукалюка]. – К.: Українське Біблійне Товариство, 2007. – Т.3 – 480 с.

19. Гуссерль, Э. Кризис европейского человечества и философии // Вопросы философии. – 1986. - № 3. – С. 104 – 110.

20. Гуссерль, Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – /Е.Гуссерль. - Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 752 с.

21. Гуссерль, Э. Философия как строгая наука./Е.Гуссерль. – Новочеркасск: САГУНА, 1994.- 323 с.

22. Доброхотов, А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии /А.Л.Доброхотов. – М.: Наука, 1986. – 231 с.

23. Доброхотов, А.Л. Метафизика / Философский энциклопедический словарь. /А.Л.Доброхотов. – М.: Наука, 1989. – 520 с.

24. Доброхотов, А.Л. Онтология / Философский энциклопедический словарь/А.Л.Доброхотов. – М.: Наука, 1989. – 520 с.

25.Зеньковский В. В. История славянской философии / Вступ. ст., подгот. и примеч. В. В. Сербиненко. — М., 2001. — 880 с.

26. Зернов, Н.И. Русское религиозное возрождение XX века / Н.И.Зернов. – Париж: YMCA-Пресс, 1991. – 420 с.

27.Карсавин Л. П. О свободе // Карсавин Л. П. Малые сочинения. — СПб.: Алетейя, 1994. — С. 204-249.

28.Карсавин Л. П. О личности // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. — М.: Ренессанс, 1992. — Т. 1. — С. 3-232.

29.Конотоп Л. Г. Релігія і актуалізація духовної сутності людини / Л. Г. Конотоп // Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія. - 2014. - № 1. - С. 11-14. - Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vnau_f_2014_1_5.

30. Кримський, С.Б. Під сигнатурою Софії /С.Б.Кримський. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 367 с.

31. Кримський, С.Б. Запити філософських смислів. /С.Б.Кримський. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
- 32.Кульчицький О. Український персоналізм : філософська й етнопсихологічна синтеза / О. Кульчицький. – Мюнхен-Париж: 1985. – 194 с.
- 33.Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 1: Область умозрительных вопросов. 2-е изд. М., 1911.
34. Лосев, А.Ф. Античный космос и современная наука / А.Ф.Лосев. Бытие – имя – космос. - М.: Мысль, 1993. – С.61 – 612.
35. Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. Литературные размышления философа./А.Ф.Лосев. – М.: Советский писатель, 1990. – С. 14 – 67; 68 –
36. Лосев, А.Ф.Диалектика мифа / А.Ф.Лосев. // Лосев А.Ф. Из ранних произведений.- М.: Наука, 1990.- С. 347 – 589.
- 37.Лосский, Н. О. А. А. Козлов и его панпсихизм / Н. О. Лосский // Вопросы философии и психологии. - М., 1901. - год XII, кн. 58 (III). - С. 183-206.
- 38.Лясковский В. Н. Алексей Степанович Хомяков, его жизнь и сочинения // Славянский Архив. — М.: Университетская типография, 1896. — Вып. 3, № 11. — С. 337—510. Отд. изд.: — М.: Университетская типография, 1897. — 106 с. Часть 1. Часть 2. Часть 3.
39. Мамардашвілі, М.К. Картезіанські роздуми./ М.К.Мамардашвілі. – К.: Стилос, 2000. – 309 с.
- 40.Мунье, 1999 - Мунье Э. Манифест персонализма / Пер. с фр. И.С. Вдовиной. М.: Республика, 1999. 559 с.
- 41.Неретина С,С. Бердяев и Флоренский: о смысле исторического// Вопр. философии. - 1991. - №3. - С. 67 — ISBN 5-93259-013-0
- 42.Нижников С. Метафизика веры в русской философии / Сергей Нижников. – Москва: Инфра-М, 2016. – (Научная мысль). - 312стр. — ISBN 978-5-16-00328-0

43. Обретая путь: Павел Флоренский в университетские годы. В 2 т. Т. 2. / Авт.- сост. П.В. Флоренский; Статьи А.И. Олексенко, П.В. Флоренский, В.А. Шапошников, Т.А. Шутова. – М: Прогресс-Традиция, 2015. – 736 с., ISBN 978-5-89826-455-0
44. Огурцов, А.П. Метафизика /Современная западня философия: Словарь. /А.П.Огурцов. – М.: Наука, 1991. – 340 с.
45. Огурцов, А.П. Онтология /Современная западня философия: Словарь. /А.П.Огурцов. – М.: Наука, 1991. – 340 с.
- 46.П. А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К. Г. Исупова.-СПб.: РХГИ, 1996.— 752 с. — ISBN 5-88812-018-9
- 47.Спиритуализм, как психологическая гипотеза // Вопросы философии и психологии. — М., 1897. — Кн. 38. — С. 486—534.
48. Сартр, Ж.-П. Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології /Ж.-П. Сартр. – К.: Основи, 2001. – 845 с.
49. Сартр, Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения /Ж.-П.Сартр. – СПб.: Наука, 2001. – 855 с.
- 50.Свиридов Иоанн, свящ. Гносеология священника Павла Флоренского // Богословские труды. Юбилейный сборник. Московская Духовная Академия. 300 лет (1685 – 1985).– М., 1986. – С. 246 – 292.
- 51.Сербиненко В. В. Русская философия : курс лекций / В. В. Сербиненко. – Москва: Омега-Л, 2006. – 464 с.
52. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. - К.: Наукова думка, 1973. - Т. 1. - 532 с. - Т. 2. - 576 с.
53. Соловьев, В.С. Оправдание добра. // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. – М.: Мысль, 1988. – т.1, С. 47 – 548.
- 54.Софійна тема у світовій та вітчизняній духовності / Є.А. Харьковщенко // Українське релігієзнавство. — 2004. — № 29. — С. 86-95. — укр.
55. Табачковский, В.Г. Человеческое мироотношение: данность или

проблема? /В.Г.Табачковский. – НАН Украины, Ин-т философии. – К. : Наукова думка, 1993. – 175 с.

56. Флоренский, П.А. Столп и утверждение Истины /П.А.Флоренский.– М.: Путь, 1914. – 812 с.

57. Флоренский, П.А. Макрокосм и микрокосм// Богословские труды. – Сб. XXIV /П.А.Флоренский. –М.: Изд-во Московской Патриархии, 1983. – С. 230 – 241.

58. Франк, С.Л. Непостижимое // С.Л.Франк. Духовные основы жизни. – Мн.: Харвест. – М.: АСТ, 2000. – С.200 – 301.

59. Франк, С.Л. О сопротивлении злу силою / С.Л.Франк. – М.: Правда, 1993.- 214 с.

60. Франк, С.Л. Предмет знания /С.Л.Франк. - М.: Прогресс, 1996. – 312 с.

61. Франк, С.Л. Реальность и человек /С.Л.Франк. - СПб.: Алетейя, 1997. – 45 с.

62. Франк, С.Л. Русское мировоззрение / С.Л.Франк. – М.:Наука, 2000. – С. 17 – 27.

63. Франк, С.Л. Свет во тьме / С.Л.Франк. Духовные основы жизни. – Мн.: Харвест. – М.:АСТ. – 2000. – С. 14 – 46.

64. Франк, С.Л. С нами Бог / С.Л.Франк. М.: Мысль, 2000. – 248 с.

65. Франк, С.Л. Сущность и главные мотивы русской философии /С.Л.Франк. – СПб.: Алетейя, 1996. – 320 с.

66. Хайдеггер, М. Бытие и время / М.Хайдеггер. – М.: AD MARGINEM, 1997. – 452 с.

67. Хайдеггер, М. Введение в метафизику./ М.Хайдеггер. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 301 с.

68. Хайдеггер, М. Время и бытие/ М.Хайдеггер.// Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления.[сост., пер., вступ. ст., коммент. и указатель В.В.Бибихина]. – М.: Республика, 1993. – С.391 – 406.

69. Хайдеггер, М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и

борьба за историческое мировоззрение в наши дни. [Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925 г.)]. /М.Хайдеггер. // Шпет Г., Хайдеггер М. 2 текста о Вильгельме Дильтее. – / М.Хайдеггер. - М.: Гнозис, 1995. – 237 с.

70. Хайдеггер, М. Отрешенность / М.Хайдеггер. // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991. – С. 108 – 110.

71.Хомяков, А. С. Церковь одна / А. С. Хомяков // Вопросы философии. - 1994. - 479 с.

71.Хайнер Швенке. Теория познания как онтология. Новый взгляд на философию Густава Тейхмюллера // Исследования по истории славянской мысли: ежегодник за 2006—2007 гг. / под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. — М.: Модест Колеров, 2009. — С. 211—239.

72. Хоружий С. С. Мирозерцание Флоренского. — Томск: Водолей, 1999. — 160 с. — ISBN 5-7137-0117-4.

73.Шеллинг Ф.В.Й. Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827-1828 гг. в записи Эрнста Ласо. Томск: Издательство «Водолей», 1999. — 320 с. ISBN 3—465—02207—6, ISBN 5-7137-0132—8

74. Шинкарук, В.И., Яценко, А.И. Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения /В.И. Шинкарук, А.И. Яценко. – К.:Политиздат Украины, 1984. – 255 с.

75.Шестов Л. Афины и Иерусалим / Лев Шестов. – Москва: АСТ, 2007. – 448 с. – (Neoclassic). – (Философия. Психология). – ISBN 5-17-040450-6

76.Шестов Л. Достоевский и Ницше / Лев Шестов. – Москва: АСТ, 2001. – 246 с. – ISBN 978-5-9762-2882-5

77.Шестов Л. Sola Fide / Лев Шестов. – Москва: Рипол Классик, 2012. – 294 с. – (Philo-Sophia). – ISBN 5-9762-1601-3

78.Шестов Л. На весах Иова / Лев Шестов. – Москва: Эксмо, 2009. – 560 с. – (Антология мудрости). – ISBN 978-5-699-32126-1