

Н.В. Чекер

Луганський національний аграрний університет,
к. филос. н., доцент каф. філософії

РОЗУМІННЯ ТВОРЧОСТІ В ФІЛОСОФСЬКИХ КОНЦЕПЦІЯХ В.С. СОЛОВІЙОВА ТА М.О. БЕРДЯЄВА

У статті проаналізовано особливості розгляду проблематики творчості в концепціях В. С. Соловійова та М. О. Бердяєва. Показана ідейна спадкоємність і парадигмальна відмінність філософських систем двох мислителів. Відзначено специфіку трактування М. О. Бердяєвим і В. С. Соловійовим таких базових концептів як: Боголюдство, всеєдність, творчість, свобода. Виявлено, що відмовившись від уявлень про софійність, М. О. Бердяєв розглядає ідеал відносин Бога і людини як безпосередню співтворчість рівно-значущих суб'єктів. Людина в його уявленнях займає місце соловійовської Софії. На відміну від останньої, вона не є субстанціалізованим проявом Божества, але виступає самостійним творчим суб'єктом. Творчість – це безосновна підстава міркувань М. О. Бердяєва.

Ключові слова: творчість, свобода, парадигма, Боголюдство, нелінійна процесуальність.

Н.В. Чекер

ПОНИМАНИЕ ТВОРЧЕСТВА В ФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ В. С. СОЛОВЬЁВА И Н.А. БЕРДЯЕВА

В статье проанализированы особенности рассмотрения проблематики творчества в концепциях В. С. Соловьёва и Н. А. Бердяева. Показана идейная преемственность и парадигмальное различие философских систем двух мыслителей. Отмечена специфика трактовки Н. А. Бердяевым и В. С. Соловьёвым таких базовых концептов как: Богочеловечество, всеединство, творчество, свобода. Выявлено, что отказавшись от представлений о софийности, Н. А. Бердяев рассматривает идеал отношений Бога и человека как непосредственное сотворчество равно-значимых субъектов. Человек в его представлениях занимает место соловьёвской Софии. В отличие от последней, он не является субстанциализированным проявлением Божества, но выступает самостоятельным творческим субъектом. Творчество – это безосновное основание рассуждений Н. А. Бердяева.

Ключевые слова: творчество, свобода, парадигма, Богочеловечество, нелинейная процессуальность.

N. Cheker

UNDERSTANDING OF CREATIVITY IN PHILOSOPHICAL CONCEPTIONS OF V. S. SOLOVYOV AND N. A. BERDYAEV

The article analyses the features of consideration of issues of creativity in the conceptions of V.S. Solovyov and N. A. Berdyayev. The author displays ideological continuity and paradigmatic difference in philosophical systems of the two thinkers. It is marked the specificity of interpretation of basic concepts such as the Godmanhood, the common unity, creativity and freedom by V. S. Solovyov and N. A. Berdyayev.

For V.S. Solovyov creativity in final sense is theurgy, transformation of the world in beauty. Beauty is the material embodiment of goodness and truth; it brings together the aesthetic and ethical perfection. Man, following God's commands, appears as a mediator, the medium between God and natural world.

Creativity, according to N.A. Berdyayev, is a tense nonlinear processuality, generating personal meanings. It involves personal interactions. Creativity for Nikolai Berdyayev is transfiguration, it leads to the deification of man and the world. Thus, both thinkers argue that creativity is theurgy.

It is revealed that the N.A. Berdyaev's system could be characterized as dialogical and processual. Rejecting V. S. Solovyov's mythologem "Sophia", Berdyaev proclaims the ideal relationship between God and man as a direct co-creativity of significant entities. A man in his ideas took place of Solovyov's Sofia. Unlike the latter, it is not a manifestation of the Divine power, not its substantialization, but is an independent creative entity. Creativity is baseless foundation of all Berdyaev's arguments.

The concept "creativity" in N. A. Berdyaev's philosophy is considered to be the fundamental principle, coming out from the God-man dialogical relationship. Author comparatively analyses his concept in connection with V. S. Solovyov's philosophy. It is defined the conceptual core of N.A. Berdyaev's philosophy, which lies in understanding creativity as personal, religiously united and existential space of freedom.

Key words: creativity, freedom, paradigm, the Godmanhood, nonlinear processuality.

Володимир Соловйов і Микола Бердяєв найпопулярніші російські філософи. Без перебільшення можна сказати, що за їхніми поглядами західна історико-філософська думка судить про характер усієї російської релігійної філософії. У російській культурі й філософії відзначається підвищений інтерес до цих знакових фігур. І разом із тим, на наш погляд, багато сучасних дослідників недостатньо «чутливі» до унікальності їхнього духовного досвіду, тому спадщина розглянутих мислителів проникає у філософський дискурс не як жива думка, а як сума абстрактних ідей. Виняток становлять кілька досліджень, що розглядають спадщину Соловйова й Бердяєва у зв'язку з російською й західною філософськими традиціями. Цікава інтерпретація філософії Соловйова й Бердяєва представлена в роботах Н.В. Мотрошилової, Р.О. Гальцевої, П.П. Гайденко, І.І. Євлампеєва. На заході спеціальних компаративних досліджень творчості Бердяєва й Соловйова не проводилося. Однак, наприклад, німецький дослідник В. Дітріх, даючи глибоке осмислення ідейних джерел філософування Бердяєва, простежує вплив на нього Соловйова й софіології [8, 9].

У вітчизняній історико-філософській літературі, що аналізує традицію російського Срібного століття, поширеним є підхід, який виводить розгляд кола всіх філософських проблем з філософії Вол. Соловйова. Як правило, простежуються еволюційні тенденції спадковості. У випадку відшукування «точок незгоди», вони потрапляють до ширшого єдиного дискурсу і витлумачуються в межах своєрідної перспективної преформації, тобто еволюційна модель тлумачення однаково виявляється домінантною. Багато в чому такий підхід вірний. Ми повністю згодні із твердженням С.С. Хоружого про те, що «роль Соловйова в російській філософії й культурі ніяк не зводиться до впливу його текстів. Існує феномен Соловйова, що має безліч вимірів й одержав безперечне значення культурного символу» [7]. Проте, базисні інтенції нашого дослідження інші. Головним чином, шукаючи «наріжну» протилежність і стверджуючи парадигмальну значимість контрастних одне до одного положень філософських систем М.О. Бердяєва й В.С. Соловйова, ми створюємо загальне предметне поле як дискусійний простір.

На нашу думку, погляди М. Бердяєва й Вол. Соловйова, маючи безліч граней зіткнення, водночас, парадигмально різні. Цікавим нам видається підхід Р.О. Гальцевої до порівняння поглядів М.О. Бердяєва й В.С. Соловйова. Вона пише: «Бердяєв не пориває ні з термінологією, ні з колом ідей Соловйова, але зрештою демонструє новий цікавий гібрид» [3, с. 48]. На думку Р.О. Гальцевої, те, що пропонує М.О. Бердяєв – це свій «варіант естетичної утопії, утопії творчості» [3, с. 48]. Нововведення, виражене в тому, що «теургічна утопія М.О. Бердяєва пов'язує радикальну трансформацію всього матеріального Всесвіту й звільнення людської особистості із творчим актом» [4, с. 77]. Ми, у свою чергу, вважаємо, що різними є продукувані двома мислителями основні філософські смисли, так само як різні їхні фундаментальні інтуїції.

Звернемося до деяких співзвучних моментів в ідейній біографії двох мислителів. Обидва замолоду пережили захопленість псевдонауковими, матеріалістичними поглядами й обидва, у міру духовного становлення, відійшли від цих поглядів. Обидва спочатку намагалися суто раціональним шляхом обґрунтувати істинність релігії, і обох сам хід такого обґрунтування привів до усвідомлення недостатності раціоналізму й направив до нових способів осягнення. Цікаво, що в період підготовки до написання магістерської дисертації Соловйов якийсь час жив у монастирі й навіть був особливо опікуваний ченцями з метою залучення на шлях монастирського служіння. Однак у монастирі мислитель займався винятково інтелектуально-дослідницькими пошуками й використав такий спосіб життя як форму самоти від повсякденного середовища для більшої концентрації на вивченні філософської й теологічної літератури. По закінченню дослідження Соловйов без жалю покинув обитель і більше до монастирського проживання не повертався. Бердяєв, у період свого інтелектуального учнівства в Москві з 1908 до 1912 р. активно відвідував кружок Новосолова. Спілкуючись із членами кружка, вивчаючи святоотецьку літературу, контактуючи із ченцями й людьми, близькими до старців, він намагався прилучитися до смислу православних таїнств і практик. Філософ навіть відвідав «Оптину пустель», але з пізнавального інтересу, а не з релігійної потреби. Саме в цей період Бердяєв береться й до повторного, глибшого вивчення спадщини Соловйова, перше звернення до якої відбулося на стадії переходу до конкретного ідеалізму в 1905 р.

І Бердяєв, і Соловйов дійшли висновку, що колишній шлях храмового або історичного християнства завершений. На їхній погляд, після періоду просвітительського невір'я, має прийти нове християнство, християнство гуманістичне. Нове звернення людства до християнства вони бачать реалізованим не через самий культ і служіння, але й через вільне, філософське осягнення розумом, що вірить, християнських істин. Релігійні істини мають бути осмислені й перетворені в життя. Церква має прийти до духовного переродження у світлі більш «складної», оновленої релігійної свідомості. Обидва філософи, визнаючи цінність одкровення, яке йде від Бога до людини, разом із тим наполягають на важливості особливого акту особистого містичного осягнення. Соловйов вважав, що необхідно інтерпретувати дані, отримані в одкровенні, спираючись на особистий пізнавальний досвід. Бердяєв також говорить про особисте духовне, творче зусилля, за допомогою якого й тільки можливе Боголюдське осягнення. Таким чином, людське осягнення Істини визначає буття цієї Істини як такої. І, відповідно, людське пізнання перестає бути самою лише гносеологією, перетворюючись і розростаючись у сферу косміургічного буття.

Обидва мислителі наполягали на особливій значимості філософії як особистого осягнення істини (на відміну від релігії як осягнення колективного) у сучасну духовну епоху. При цьому філософія має стати теософією. Під останньою мається на увазі пізнання, що спирається на особливе духовне осягнення, на прояснений розум, а не на ratio. У свою чергу, релігійний досвід мусить стати особистісним, екзистенціальним. Обидва мислителі вважають, що справжня філософія не тільки справа думки. Керуючись принципом цілісності духовного досвіду (принципом, сприйнятим від слов'янофілів), вони стверджують філософію як справу життя, що пов'язує думку з реальністю світу, з живою історією. Ними стверджується особливе пророче служіння як діяльне устремління до перетворення життя. Разом із тим, обидва мислителі дійшли висновку, що остання, есхатологічна епоха ще не настала. Ще не підготовлене людське середовище, і тому необхідне філософське, підготовче пророблення основ світогляду. Життєвий шлях і Соловйова, і Бердяєва пройшов у метаннях між споглядальною самотою з метою вироблення ідей і бурхливою суспільною діяльністю. Соловйов активно спілкується зі своїми друзями й послідовниками, шукає однодумців у католицькому середовищі. Бердяєв бере участь у

редакційних групах, у релігійно-філософських товариствах Росії, провідну роль серед яких відігравало Релігійно-філософське товариство імені Володимира Соловйова, у Вільній філософській академії й Релігійно-філософській академії, у Братстві святої Софії й Лізі християнської культури.

Досягши цілісного вираження своєї філософської системи в докторській дисертації, Соловйов пориває з академічним викладанням (хоча й вимушено, але без подальших шкодувань і спроб змінити ситуацію). Він із захопленням поринає в написання книг, у культурно-релігійну публіцистику. Через такого роду публічність філософ прагне створити особливе комунікативне середовище своїх прихильників. Показовими в цьому плані стали публічні лекції про боголюдство, у період читання яких до Соловйова приходять усвідомлення свого духовно-соціального покликання. Тому можна стверджувати, що промова філософа із проханням про скасування страти для вбивць Олександра II, точніше санкції, що пішли за нею, стали лише зовнішнім приводом до побищення ним професорської посади. Тим більше, що після цього Соловйову пропонували викладати в нестоличних вузах. На всі пропозиції філософ відповідав відмовою, посилаючись на те, що це обмежить його творчу активність. Нетривалий період професорства Бердяєва в радянській Москві був для філософа від початку змушеним кроком, тому що викладацька робота надавала право на одержання продовольчої пайки. Але Бердяєв з великим захопленням віддається читанню лекцій у Вільній філософській академії. У період еміграції після відносно недовгого періоду академічного викладання в Берліні, також викликаного необхідністю одержання засобів до існування, до академічної викладацької кар'єри він більше не повернеться. Як і Соловйов, Бердяєв присвячує своє життя написанню книг, культурно-філософській публіцистиці й читанню публічних лекцій. Велику увагу він приділяє ясності й доступності своїх думок, прагнучи, подібно до Соловйова, створити у своїх текстах особливий комунікативний простір. Тому такою важливою є для мислителя особиста переписка із читачами, а також зустрічі й живий діалог із ними, що особливо характерно для паризького періоду.

І Соловйов, і Бердяєв звертаються до поліконфесійного церковного середовища, створюючи рівень своєї рідної інтерконфесійності. Соловйов намагався під егідою католицизму об'єднати конфесії, при цьому не усуваючи відмінностей між конфесіями в деяких теологічних ідеях, у богослужбовій практиці. Згодом (розчарувавшись у теократичній утопії), в «Трьох розмовах...» він виводить голів трьох конфесій (православ'я, католицизму, протестантизму) як доповнюючих один одного й спільною силою конфронтуючих антихристів. Бердяєв в еміграції активно бере участь в екуменічному русі, проводить інтерконфесійні збори релігійних філософів і діячів християнських церков, а в «Путі» (друкованому органі російської релігійно-філософської думки) публікує роботи Папи Римського, неотомістів і видатних протестантських теологів.

Обидва філософи іноді були присутні на католицьких месгах, а Соловйов навіть прийняв благословення від католицького священика. Можна із упевненістю стверджувати, що обидва мислителі переросли слов'янофільський антикатолицький ізоляціонізм, і разом із тим вони бачили джерело духовно-релігійного переродження в російському народному середовищі, у російському православ'ї. Так Соловйов на смертному одрі сповідається й причащається у православного священика. Філософ молився про єврейський народ як джерело особливого принципу сполучення духовного начала з життєвістю, але в духовному переродженні світу він бачив особливу місію російського народу, що віддано несе божественні істини. Соловйов стверджує, що росіянам навіть не потрібно мати інших особливих покликань і досягнень. Бердяєв же, незважаючи на католицьке навернення своєї дружини (як відповідь на те, що православна церква не вберегла Росію від більшовизму) і широке коло католицьких контактів, не переходить у католицизм. Більше

того, в період відходу російської закордонної православної церкви від єдності з Московським патріархатом, він залишається парафіянином церкви саме Московського патріархату. Друг Бердяєва, протестантський пастор Ежен Порре у своїй книзі «Гості в будинку священика» тонко підмічає: «На нічному столику він помістив маленьке зображення. Священик, що був його сповідником протягом революційного періоду, дав йому його в день відправлення в заслання. Вся православна побожність його підходила під цю форму, оскільки, хоча глибоко всесвітній, і не зважаючи на сварки, які в нього були з російською церквою як у засланні, так і на його батьківщині, він залишався ґрунтовно прив'язаним до православ'я, доля якого пов'язана з долею Росії» [10, с. 50]. Таким чином, і Соловйов, і Бердяєв бачать у реальній Церкві особливу соборність (найбільш акцентовану саме в православ'ї), що дозволить Церкві духовно переродитися відповідно до запитів нової релігійної свідомості.

На наш погляд, дуже точну характеристику будови філософської системи В.С. Соловйова дає С.С. Хоружий. Він пише: «При зовнішній розгалуженості й розрізненості думка Соловйова має тісне ядро з ряду великих взаємозалежних концепцій великої продуктивності. Концепція *Боголюдства* виступає породжуючим принципом динамічної, процесуальної картини світу й буття, філософії історії й есхатології. Концепція *всеєдності* універсальна: якщо назвати лише головні її лінії, вона визначає онтологію, задає принципи теорії цільного знання, пов'язується з методом критики абстрактних начал і слугує методологічним принципом, що постачає як спосіб створення понять, так і спосіб композиції, об'єднання всіх розділів філософської системи. Нарешті, міфологема *Софії* в Соловйова теж стає концепцією, багатоплановою й багатофункціональною: вона впроваджується в конструкцію всеєдності, підкоряючись завданню її узгодження із тринітарним і христологічним богослов'ям; вона слугує сполучною ланкою, що дозволяє ввести у філософію багато реалій релігійно-містичного досвіду; і нарешті, вона надає системі Соловйова естетичне забарвлення і якусь недосказану, невимовну до кінця присутність жіночного начала» [7].

Ми вважаємо, що для Вол. Соловйова первісною є ідея Всеєдності. Причому ця всеєдність усвідомлювана філософом досить буквально – як єднання всього, але не механічне з'єднання, а організмична цілісність. Живе з'єднання елементів у загальну органічну систему – основний смисл всеєдності для В.С. Соловйова. І в розумінні повноти життя, і в розумінні софійності (Софії) йдеться в Соловйова саме про об'єднання: матерії й духа, людини з іншими людьми й природою – про солідарність й, в решті решт, – про єднання всього в Богові (панентеїзм). Слово «солідарність» Вол. Соловйов використовує досить часто у своїх творах і з різних нагод. Якщо задатися питанням: що таке цільне знання для Вол. Соловйова, відповідь буде аналогічною. А саме: цільне знання – це єдність різних видів і родів осягнення, це органічне їхнє возз'єднання одне з одним.

У Бердяєва та ж тематика набуває зовсім іншого смислу і тому, найчастіше, трохи іншого словесного оформлення. Замість всеєдності М.О. Бердяєв бажає говорити про соборність. Звичайно, можна розуміти всеєдність як соборність, а соборність як всеєдність, і просто використати ці терміни як синоніми. Але навіть між синонімами є тонкі розходження значеннєвих відтінків. Соборність для Бердяєва – звичайно ж, єдність, але така, котра протилежна не тільки механічному з'єднанню, але й з'єднанню органічному. Це духовна єдність. Далі, в остаточному підсумку, дух у концепції Бердяєва не протистоїть матерії, і тому не повинен з нею з'єднуватися для зняття цього протистояння й досягнення цілісності. Згідно з М.О. Бердяєвим, дух протистоїть природі (тобто, саме органічності як такій). Дух мусить, у підсумку, «увібрати в себе» матерію – це не об'єднання, а перетворення. Цілісне пізнання Бердяєв розуміє як діяльність, що одночасно перетворює те, що пізнає, й пізнаване. Така діяльність, власне, націлена на зняття протилежності суб'єкта й об'єкта. Це не з'єднання чуттєвих, раціональних і т. д.

елементів або пізнавальних практик, але духовний (що й значить для М.О. Бердяєва цілісний), творчий процес.

У роботі «Основна ідея Вол. Соловйова» Бердяєв говорить про те, що ця ідея – ідея Боголюдства [2]. М.О. Бердяєв розробляє у своїх філософських міркуваннях ту ж ідею. Але, якщо у В.С. Соловйова ця ідея все-таки похідна від ідеї всеєдності, будучи її вищим, «завершальним» утіленням, то в міркуваннях М.О. Бердяєва ця ідея виступає саме в ролі первинної інтуїції. Насамперед, як ми вважаємо, М.О. Бердяєв розглядає Боголюдство екзистенціально, звертаючись до внутрішнього містичного досвіду. Далі, у його філософських міркуваннях Боголюдство знаходить два аспекти. Перший аспект – це Боголюдство як своєрідна перманентна діалогічність, взаємодія Божественної Особистості й особистостей людських. Другий аспект результує в ідеї преображеної людини – теоантропоса, що вбирає у своєму духовному пориві в себе єдність світу, що перетворюється ним, і Божественних енергій. Всеєдність же, що втілюється в зовнішню, об'єктивну даність – це, для Бердяєва, мертв'яче вираження рабства й несвободи.

Звертаючись до аналізу філософської системи Вол. Соловйова, ми бачимо, що для нього взагалі характерна досить складна діалектика співвідношення ідеї й матерії. Йдеться про таке. Відповідно до платонічної концепції В.С. Соловйова, світ як Божа ідея непроявлено існує ніби в розумі Бога. Проявляючись, ця ідея матеріалізується (це і є Софія). Не матеріалізована, окремо й винятково ідеально існуюча ідея, відповідно до Володимира Соловйова, була б недосконала, а значить не могла б бути Божою ідеєю, що відбулася. Але досконалість передбачає субстанціальну незалежність, тобто свободу. А свобода таїть у собі можливість свавілля, відмову від слідування Божій волі. Реалізацією цієї можливості стає падіння Софії. Занепала Софія – Душа світу в його недосконалому стані. Але досконалість, зародившись у Вічності, не зникає, а існує як якийсь живий, матеріальний ідеал, як Небесна Софія. Таким чином, поняття Софії в системі Вол. Соловйова роздвоюється. Занепала Софія ініціює часовий процес земної еволюції, що призводить до виникнення людства. Власне, для Соловйова Боголюдство – це зростання (у перспективі) людства як, у досконалості, гармонійного єдиного організму до рівня Софії Небесної, або возз'єднання Душі світу з Божественною Софією. Такою є, за Соловйовим, глибинна міфологія світового процесу.

Власне кажучи, для В.С. Соловйова Час і Вічність відірвані одне від одного. Час – це занепала Вічність. М.О. Бердяєв, здавалося б, говорить те ж саме. Але вся специфіка в тому, як розуміти цей розрив і це падіння. Для Вол. Соловйова «відрив» має багато в чому структурний, просторовий характер: одна область (сфера) відокремилася від іншої. Енергії з однієї, вищої, сфери можуть проникати в нижчу, за вищою волею. Головне ж «проникнення» з вищої сфери й відкриття шляху благодатного порятунку для занепаłego світу – це явлення Христа. Після падіння Софії й до явлення Христа вища й нижча сфери були в стані катастрофічного розриву. Вічність була закрита для світу, для людини.

На наш погляд, чого немає в Бердяєва, так це просторовості в співвідношенні Вічності й Часу. Просторовість, для нього, – форма об'єктивації як помилкової орієнтації прояву людини. Вічність відкрита для істинно виявляючої себе людини завжди. Яка ж це вічність, якщо вона може закритися, відокремитися, бути недоступною? Тоді вона не може цілісно сприйматися, переживатися як Вічність, тоді це не реальність, а абстракція. Вічність – це енергетично інше здійснення часу, і навпаки. Тому М.О. Бердяєв говорить про те, що вічність (переживання вічності) досяжна, наприклад, у стані натхнення, творчого екстазу. І ця досяжність – результат зусиль людського духа. Творчість, у тлумаченні Бердяєва, – це духовне зусилля.

Для Вол. Соловйова натхнення, творче натхнення, власне, – це теж торкання вічності. Але, він вірно зауважує, що натхнення не залежить від свідомих людських зусиль і намірів, а є якість відвідування, сходження Божої благодаті. Здавалося б,

В.С. Соловйов більш правий, ніж М.О. Бердяєв. Але, у тому-то й річ, що зусилля, відвага, про які говорить М.О. Бердяєв – це зовсім не діяльний порив людської свідомості, це порив людського духа. Знов-таки, здавалося б, мова в Бердяєва все-таки йде про перебільшення ролі винятково людської активності. Людський дух творить. А як же Божа благодать? А як же реальне (майже «емпіричне») переживання людиною в стані творчого натхнення не внутрішньо суб'єктивного його джерела, а чогось, що раптом приходить ніби ззовні, мимоволі й владно, з іншого вищого, таємничого джерела?

Ми думаємо, що насправді, все не так просто в Бердяєва. Дух, насамперед, тим і відрізняється від свідомості, що свідомість обмежена, замкнута. Коли ми говоримо про особистість, то завжди мається на увазі існування іншої особистості. Тобто існування особистості завжди стверджує «нероздільне» і незлиттєве існування інших особистостей. Зовсім аналогічно, згідно з М.О. Бердяєвим, якщо ми говоримо про людський дух, то стверджуємо «нероздільне» і незлиттєве з ним існування Божого Духа. Дух Божий і дух людський – це взаємодоповнюючі один одного реальності. Але, водночас, як особистість може мати перекручені взаємини з іншими особистостями в людському суспільстві, так і людський дух може перекручено співвідноситися з Духом Божим. У цьому випадку, таке перекручування – це наслідок гріхопадіння людини, провина людини й тому, воно припускає своє подолання саме як творче людське зусилля.

Для Вол. Соловйова весь смисл світу (у Вічності й у часі) зводиться, власне, до Бога і як проявляючого себе внутрішньо – іпостасно, і як творячого зовні своє інше, і до узгодження внутрішніх і зовнішніх моментів Божества. Боголюдство – це реалізація Божого іншого, це досягнення повноти, коли зовнішнє Божественне (Боже інше) відповідає внутрішньому Божественному (Богові) і в такий спосіб досягається цілісність, тобто, істинна Всеєдність із потенційної стає актуальною. Саме цей рух від потенційного до актуального, від занепаłego до належного, від меншої, слабко виявленої, краси до краси абсолютної – і є творчість у максимально цільному її розумінні. Зрозуміло, що на людському й природному рівні – це проникнення, просякнутість Божественною енергією, наповнення Божою благодаттю. Тому людська творчість, за В.С. Соловйовим, якщо й передбачає людське зусилля, то це зусилля до смиренності, до зречення від суєтності, до досягнення внутрішньої тиші, у якій тільки й може зазвучати Божественна музика. Згідно з Вол. Соловйовим, людська творчість припускає свободу вибору в підпорядкуванні себе дії Божої волі.

Для Бердяєва творчість є свобода, свобода ж протилежна підкоренню. І йдеться зовсім не про свободу вибору. У роботі «Про призначення людини» Бердяєв пише: «Свобода волі як свобода байдужності є скоріше рабство, ніж свобода людини, і людина має відчувати себе звільненою і полегшеною, коли їй не потрібно вже вибирати, перебуваючи в стані роздвоєності, коли вибір уже зроблений» [1, с. 132]. Свобода не має зовнішніх орієнтирів, вона безосновна, інакше це була б не свобода, а щось інше. Що значить не мати зовнішніх орієнтирів? Це значить не мати напередвизначених цілей, навіть як безлічі альтернативних варіантів. Свобода, за М.О. Бердяєвим, – це самовизначення, визначення зсередини. Софія як Божий прояв, у концепції Вол. Соловйова, теж є субстанціальним носієм такої свободи, але тільки коли обґрунтовується можливість її падіння, а у всіх інших своїх діях вона так чи інакше обумовлена Божим задумом.

Для М.О. Бердяєва Боголюдство – це, насамперед, Бого-людські відносини. І ці відносини первинні в системі його міркувань. Російський філософ неодноразово проводить думку про те, що не тільки людини немає без Бога, але й Бога немає без людини. Бог у своїй окремоті не просто не пізнаваний, але й не збагнений у містичному досвіді. Він може бути лише раціонально виведений як абстракція, як кантівська «річ у собі». Саме Людина, згідно з М.О. Бердяєвим, є Боже інше. Людина (у своїй

персоналізованості) займає, таким чином, місце Софії (людства). На відміну від неї, вона не є лише субстанціалізований прояв Божества, але, скоріше суб'єкт, у певному сенсі, дорівнює Божому суб'єктові. Відповідно, як у В.С. Соловйова досить заплутаним виявляється питання про співвідношення Божественної Трійці й Небесної Софії, так й у М.О. Бердяєва Людина ніби має своє представництво в Другій Іпостасі, але це все виражено мовою міфологем і принципово не може бути доведено до рівня понятійної строгості. М.О. Бердяєв відзначає, що найбільш адекватними засобами вираження містичного досвіду є не філософеми, а міфологеми. Тому, можна з точністю стверджувати лише те, що коли ми підходимо до бердяєвської міфологеми Боголюдських відносин, до містичної драми Боголюдських відносин, любові й свободи, ми виходимо на граничні засади всього філософування М.О. Бердяєва, до свого роду вищих аксіом його осягнень. І з позицій іншої, рівної філософської системи, наприклад системи міркувань В.С. Соловйова, їх, власне, не можна спростувати.

З одного боку, ми можемо говорити про те, що М. Бердяєв більш послідовний як мислитель у своїх спробах не раціоналізувати те, що не зводиться до голої раціональності, тоді як Вол. Соловйов, особливо в початковий період творчості, занадто захоплений побудовою логічно несуперечливих схем. З іншого боку, за створенням логічно струнких конструктів у В.С. Соловйова стоїть не менш цільне, не менш містичне знання. Можна погодитися з М.О. Бердяєвим у тому, що Бог як Особистість «збагнений» лише діалогічно, але цей діалог не настільки однозначний, навіть в ідеалі, передбачає діалог «рівних» як це постулюється М.О. Бердяєвим. Відносини Людини (Боголюдини) і Бога можуть бути в певному сенсі «продовженням» відносин Бога-Отця й Бога-Сина, тобто «не субординованими» відносинами. Але може бути й субординація в цих відносинах, аналогічна тій, що виражається міфом про створення жінки з ребра чоловіка і її підпорядкованості («не-рівності») чоловіку.

Проведений нами порівняльний аналіз дозволяє стверджувати таке. Можна говорити не про більшу або меншу силу аргументації у філософських концепціях В.С. Соловйова й М.О. Бердяєва, але про принципові відмінності цієї аргументації й про принципові відмінності граничних смислів, що виражаються ними.

Як уже було сказано, для М.О. Бердяєва Боголюдські відносини в сутнісному, граничному смислі первісні. Це значить, що Бердяєв, на відміну від Соловйова, задає іншу, не архітектурно-системну, а процесуальну парадигму філософування. Процесуальність же як така, тобто в її не-зведенні до геометричних координат, до руху між заданими точками – це процесуальність нелінійна, інакше кажучи: творча, вільна, непередбачувана. Тому, не випадково, базовий концепт філософії М.О. Бердяєва – творчість. Творчість – це безосновна основа його міркувань. М.О. Бердяєв співзвучний «духу часу», і не тільки в революційно-анархічних, ірраціональних проявах цього духу, але й у його наукових «перебудовах» – наприклад, у квантовій фізиці, синергетиці. На наш погляд, багато в чому можна погодитися з характеристикою М.О. Бердяєва, яка дана українським дослідником В.Б. О कोरोковим. У статті «Російський шлях до трансцендентальності (буття й свобода у творчості М. Бердяєва й С. Франка)» він пише: «Бердяєв, апостол творчості й анархізму, шукає опори для «похитнувшогося (у класичних уявленнях) світу й знаходить її в «русі» (творчості). Вона, власне кажучи, збігається зі світом меонічної свободи, що і з'являється як «предсутність», що охоплює всі трансляції онтологій. Меонічна свобода і є інваріантом всіх онтологічних перетворень. Так російський екзистенціальний філософ «мовою класичної філософії» намагався виразити у своїй системі нелінійність, що відкрилася, онтологій (або трансляцій «духу часу»). Свідомість у такому підході виявляє себе в русі онтологій, тобто феноменологічній трансляції філософій, метафізик, у цілому «наук про дух»» [5, с. 174].

Підіб'ємо підсумок. Творчість, згідно з М.О. Бердяєвим, – це напружена нелінійна процесуальність, що породжує особистісні смисли. Вона потребує особистісної взаємодії. Особистісне для М.О. Бердяєва означає інтимне, а, отже, у граничному розумінні – рівне, а в історії (як й у метаісторії) – драматичне. Тому Бог і людина рівні в особистісних відносинах спільної творчості. Тобто, за М.О. Бердяєвим, Бог і людина рівновідповідальні й, не зважаючи на ієрархічну різницю між ними (наприклад, різницю у творчих можливостях), не субординовані. Ніби «випадаючи» із цих відносин, людина безумовно губить цю свою «рівність» Богові, тому що йдеться саме про «рівність у відносинах», але не губить своєї відповідальності й свого високого призначення.

Творчість для М. Бердяєва, у своїх граничних смислах, є перетворенням, вона також як і для Вол. Соловйова теургічна, веде до обоження людини й світу. Але, знов-таки, М.О. Бердяєв концентрує свою увагу на процесуальності. Смысл, для нього, можливий як постійне творення смислів, краса можлива як постійне творення краси. У ході проведеної аналітичної роботи, ми дійшли висновку, що М.О. Бердяєв філософськи відстоює такі положення. Не може існувати смысл як окрема сутність або ідея. Не може існувати краса як природна даність або як річ. Можлива об'єктивація духа й, відповідно, об'єктивація смислу, об'єктивація краси, але це вже щось перекручене, остигле, подібне зупиненій, мертвій миті.

Для Вол. Соловйова творчість у кінцевому смислі – це теургія, перетворення світу в красі. Тому, що краса, згідно з В.С. Соловйовим – саме і є матеріальне втілення добра й істини, тобто з'єднує в собі естетичну й етичну досконалість. Людина ж, дотримуючись Божих велінь, з'являється як посередник, медіум між Богом і природним світом. У роботі «Читання про Боголюдство» Соловйов пише: «Не людина одержує від природи що-небудь таке, чого не має, що могло б задовольнити й наповнити її існування, – навпаки, сама вона надає природі те, чого вона не має, те, що вона почерпає із самої себе. Позбавлена того багатого вбрання, що дається природі свободою й уявою людини, вона є тільки сліпою, зовнішньою, чужою для неї силою, силою зла й омани» [6, с. 84]. Підписатися під цією цитатою міг би, на наш погляд, і М.О. Бердяєв. От тільки, внутрішній смысл наведеного уривка набуває для нього трохи іншого звучання. Справа в тому, що, згідно з В.С. Соловйовим, свобода й уява людини, що перебуває в екстатично-натхненному стані, зазнає прямої дії ідеальних істот, що вкладають у людський дух ідеальні, визначені Богом форми або ідеї. Людина, таким чином, у своїй творчості не те, що б пасивна, але не самостійна, вона лише діючий «орган» Божества. Жодної принципової новизни від людської активності у світі, на думку Вол. Соловйова, не виникає.

Як нам видається, М.О. Бердяєв, власне, відходить від містичного панентеїзму, і приходиться до містичного діалогізму. Для нього теж людина не самодостатня без Бога. Але, вважає М.О. Бердяєв, людина тому й не самодостатня, що вона є «невід'ємним» учасником Боголюдського творчого, вільного діалогу. У бердяєвському розумінні, людина й Бог – два взаємозалежних суб'єкти. Бог створює людину як своє інше, наділяючи її творчою самостійністю. І основне життєве завдання людини, як бачить його М.О. Бердяєв, – стати гідною цього дару, навчитися користуватися своєю свободою. При цьому філософування М.О. Бердяєва – це спроба в нових формах артикулювати радикально новий, творчий філософський дискурс.

Перелік посилань

1. Бердяев, Н.А. О назначении человека / Николай Бердяев. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 478, [2] с. – (Философия. Психология).
2. Бердяев, Н.А. Основная идея Вл. Соловьёва / Николай Бердяев // Бердяев, Н. А. Диалектика божественного и человеческого / сост. и вступ. ст. В. Н. Калюжного. – М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2005. – 620, [4] с. – С. 582 – 589. – (Philosophy).

3. Гальцева, Р.А. Sub specie finis (Утопия творчества Н. А. Бердяева) / Гальцева Рената Александровна // Гальцева Р. А. Очерки русской утопической мысли XX века. М. : Наука, 1991. – 208 с. – С. 10 – 76.
4. Гальцева, Р. А. Иск к разуму как дело спасения индивида (Гносеологический утопизм Л. Шестова) / Гальцева Рената Александровна // Гальцева Р. А. Очерки русской утопической мысли XX века. М. : Наука, 1991. – 208 с. – С. 77 – 119.
5. Окорочков, В. Б. Русский путь к трансцендентальности (бытие и свобода в творчестве Н. Бердяева и С. Франка) / Окорочков В. Б. // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка) : Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. – Вип. 7. – Полтава : АСМІ, 2007. – 636 с. – Укр., рос. – С. 167 – 180.
6. Соловьев, В. С. Чтения о Богочеловечестве / Владимир Сергеевич Соловьев / ред., вступ. статья и комментарии С. П. Заикина. – СПб. : Издательская Группа "Азбука-классика", 2010. – 384 с. – С. 37 – 240.
7. Хоружий, С. С. Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя / Сергей Хоружий // Журнал Московской Патриархии, 2000. – №11. – Библиотека «Вехи» – [Электронный ресурс]. – Режим доступа к тексту : <http://www.vehi.net/soloviev/horuzhy.html>
8. Dietrich, W. Nikolai Berdjajew oder Provokation der Person / Dietrich W. // Dietrich W. Russische Religionsdenker: Tolstoi, Dostojewski, Solowjew, Berdjajew. – Gütersloh: Kaiser, 1994. – P. 81 – 120.
9. Dietrich, W. Provokation der Person: Nikolai Berdjajew in den Impulsen seines Denkens / Dietrich W. – Berlin/Gelnhausen: Burckhardthaus-Verlag, 1975. Contents: Vol. 1: Nikolai Berdjajew, Leben und Werk; Vol. 2: Nikolai Berdjajew, Partner des Denkens I.; Vol. 3: Nikolai Berdjajew, Partner des Denkens II. Dietrich W. Nikolai Berdjajew, Anmerkungen und Exkurse. Berlin: Burckhardthaus-Verlag, 1979.
10. Porret, E. Hotes d'un presbutere / Porret E. – Neuchatel: Delachaux et Niestle, 1953. – 176 p.