

Фундаментальні дослідження

Вперше українським читачам, передусім філософам, психологам, соціологам, богословам, пропонується переклад на рідну мову передмови і першого розділу фундаментальної праці 1939 року вітчизняного релігійного мислителя Миколи Бердяєва (1874 – 1948) «Про рабство і свободу людини», що закладає надійне філософське підґрунтя нової – екзистенційно-персоналістичної – світоглядної системи координат щодо первинності свободи людини, її права на особистісне визначення і на творчість, долаючи при цьому обмеження епохи владарювання природничо-раціоналістичного розуміння буття і свідомості, людини і світу. Її основна ідея і самобутне зміслове осереддя, різко опонуючи матеріалістичному світогляду, доконче категоричні: людина насамперед є вільне створіння й тому її свобода первинна і визначальна, і саме завдяки цій свободі-екзистенції вона творить індивідуальне добро і зло, процес унікально єдиного, самісного витворювання життя. Звідси концептуально постає й розпросторюється в актах творчого світобачення мислителя *самобутня філософська теорія особистості*, котра може (за умов надрефлексивної компетентності) слугувати методологічним ключем психологічного та освітологічного розшифрування таїни її с а м о т в о р е н н я як земного надзавдання, як ідеалу розвитку людини. Причому ця оригінальна теорія вповні альтернативна всьому, що сучасним філософії і науці відомо із даного проблемного питання: людина як о с о б и с т і с т ь – це найбільша загадка, причому не за природою, а за духом, і тому цілий універсум, потенційний усесвіт в індивідуальній формі, екзистенційний центр всесвіту, вона не субстанція, а творчий акт. Відтак особистість, а не довкілля, природне середовище, космос чи будь-що стороннє, зовнішнє, – первинна творча реальність, тоді як увесь навколишній світ становить прояв творчої активності «вищої особистості» – Бога. Достеменно життя особистості як свобода та екзистенція, як покликання і цінність є т в о р ч і с т ь, учинкове самоздійснення. Та й істина, через самісне обдарування особи духовною енергетикою зсередини, оприявнює себе як шлях і життя, а не як об'єктивний предмет.

Головний редактор

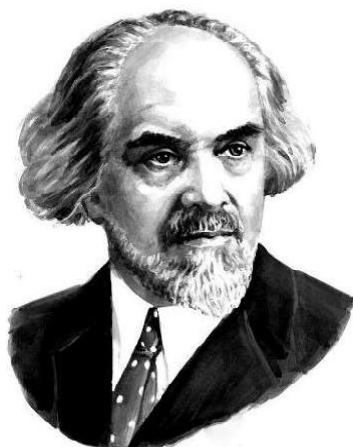
Микола БЕРДЯЄВ

ОСОБИСТІТЬ ЯК ТВОРЧИЙ АКТ

Mykola BERDIAYEV
PERSONALITY AS A CREATIVE ACT

DOI: <https://doi.org/10.35774/pis2024.01.049>

УДК: 130.1:159.923



Микола БЕРДЯЄВ
(1874 – 1948)

«Нині модно сприймати свободу сардонічним сміхом, відводячи їй належне як виведений з ужитку мотлох.

Я не підвладний моді і сподіваюся, що без свободи ніщо не існує у світі; вона наповнює цінністю життя; опинися я останнім із її захисників, усе ж не переставав би сповіщати про її права»

(Шатобріан Ф.-Р., де. Замогильні нотатки)

Замість передмови Про суперечності в моїй думці

Почавши писати цей твір, я кинув погляд назад, і в мене з'явилася потреба пояснити собі та іншим мій розумовий і духовний шлях, зрозуміти суперечливість моєї думки у часовій

розгортці. Та й книга написана про рабство і визволення людини у багатьох своїх розділах стосується соціальної філософії, хоча в ній закладено мій *цілісний філософський світогляд*, а саме *філософію персоналізму*. Це – плід довгого філософського шляху пошуку істини, тривалої боротьби за переоцінку цінностей. У моєму філософському існуванні в мене не було бажання лише пізнати світ, але жага пізнання завжди супроводжувалася прагненням змінити світ. Не лише думкою, а й почуттям завжди заперечував я, що саме ця світова даність – міцна та остання реальність. Наскільки ідея цієї праці вірна всій моїй думці, вираженої у попередніх моїх книгах? У якому змістовленні перебуває розвиток думки мислителя? І чи є цей розвиток безперервний процес, чи в ньому існує перервність і він проходить через кризу та самозаперечення? У якому сенсі існує розвиток моєї думки і як відбувалися в ній зміни? Є філософи, котрі відпочатково приходять до системи, якій залишаються вірними все життя. Є філософи, котрі відображають у своїй творчості боріння духу і в [перебігу] думки яких можна виявити різні етапи. У бурхливій історичній епохі, в добу духовних переломів, філософ, який не залишається кабінетною, книжною людиною, не може не брати участь у *духовній боротьбі*. Я ніколи не був філософом академічного типу і ніколи не хотів, щоб філософія була абстрактною і далекою від життя. Хоча я завжди багато читав, проте джерело моєї думки не книжне. І більше того, я ніколи не міг зрозуміти якоїсь книги інакше, як привівши її у зв'язок зі своїм пережитим досвідом. Втім, я думаю, що справжня філософія завжди була боротьбою. Такою була і філософія Платона, Плотіна, Декарта, Спінози, Канта, Фіхте, Гегеля. Моя думка завжди належала до гілки *екзистенційної філософії*. Суперечності, які можна віднайти в моїй думці, протиріччя духовної боротьби, контрверсії у самому існуванні, які не можуть бути прикриті надуманою логічною єдністю. Справжня єдність думки, пов'язана із цілісністю особистості, є неподільність *екзистенційна*, а не логічна. [Причому] екзистенційність завжди суперечлива. *Особистість – це незмінність у змінюванні*. Це одне із сутнісних визначень особистості. Зміни відбуваються в одному й тому самому суб'єкті. Якщо суб'єкт підмінюється іншим суб'єктом, то у цьому актуальному сенсі немає зміни. Зміна руйнує особистість, коли вона перетво-

рюється на зраду. Філософ зраджує, якщо зміні підлягають основні теми його філософування, головні мотиви його мислення, засаднича установка цінностей. Може змінюватись погляд на те, де і як здійснюється свобода духу. Але якщо любов до свободи замінюється любов'ю до рабства та насильства, то відбувається зрада. Зміна поглядів може бути правдешньою, але водночас і надуманою внаслідок того, що їх бачать у невірній перспективі. Я думаю, що *людина взагалі є істота суперечлива і поляризована*. Суперечлива й поляризована також думка філософа, якщо вона не абстрактна зовсім від первинного життя і зберігає з нею зв'язок. *Філософська думка* – це складне утворення, тому навіть у найбільш логічних і пригладжених філософських системах можна відкрити поєднання суперечливих елементів. І це не погано, це якраз добре. Остаточний монізм думки неможливий, і було б погано, якби він здійснився. Я мало вірю у можливість і бажаність філософських систем. Більше того, навіть оприямлена філософська система ніколи не буває остаточною та завершеною. Головна суперечність філософії Гегеля полягає в тому, що в ній динаміка і діалектика думки набувають форми завершеної системи, тобто немовби припиняється діалектичний розвиток. Сповнення динаміки духу та його все знову виникаючих протиріч може бути лишень кінцем світу. До кінця світу суперечність не може бути знятою. *Тому думка невідворотно впирається в есхатологічну перспективу*. Остання віддзеркалює зворотне світло на думку і породжує суперечливість та парадоксальність усередині світового життя. Звертаючись до себе, я хотів би визначити основні теми, базові настанови цінностей усього мого життя і моєї думки. Тоді тільки й можна буде досягнути внутрішню зв'язаність думки, вірність незмінному в змінах. Стрижнева суперечність моєї думки про соціальне життя пов'язана з поєднанням у мені двох елементів – аристократичного розуміння особистості, свободи і творчості та соціальної вимоги утвердження гідності кожної особи, найостаннішої з людей та забезпечення її права на життя. Це є також зіткнення законності у вищій світ, у висоту і жалість до низинного світу, до всього стражденного. Ця суперечність одвічна. Мені однаково близькі Ніцше та Лев Толстой. Я дуже ціную К. Маркса, але також і Ж. де Местра та К. Леонтьєва. Мені близький і мною любий Я. Беме, хоча

також близький і Кант. Коли зрівняльна тиранія ображає моє розуміння гідності особистості, мою любов до свободи і творчості, я повстаю проти неї і готовий у межовій формі висловити своє повстання. Але якщо захисники соціальної нерівності безсоромно захищають свої привілеї, якщо капіталізм пригнічує трудящі маси, перетворюючи людину на річ, я також бунтую. В обох випадках я заперечую основи [життєдіяльності] сучасного світу.

Пояснити внутрішні пружини наявного філософського світогляду можна, тільки звернувшись до первинного світовідчуття філософа, до його первісного бачення світу. У засновках філософського пізнання перебуває конкретний досвід, та й воно не може визначитися абстрактним зчепленням понять, дискурсивною думкою, котра є лише інструмент. Звертаючись до самопізнання, яке становить одне із головних джерел філософського пізнання, я відкриваю у собі відпочаткове, вихідне: опір світовій даності, неприйняття будь-якої об'єктності як рабства людини, протиставлення свободи духу необхідності світу, насильству та конформізму. Кажу про це не як про факт автобіографії, а як про подію філософського пізнання, філософського шляху. Так із самого початку визначилися *внутрішні рушії філософії*: примат свободи над буттям, духу над природою, суб'єкта над об'єктом, особистості над універсально-загальним, творчості над еволюцією, дуалізму над монізмом, любові над законом. Визнання верховенства особистості означає метафізичну нерівність, розрізнення, незгоду на змішання, утвердження якості супроти влади кількості. Але ця метафізична якісна нерівність зовсім не означає соціальної, класової нерівності. *Свобода, яка не знає жалю, стає демонічною*. Людина повинна не тільки підніматися, а й сходити. У результаті довгого духовного і розумового шляху я з особливою гостротою усвідомив, що будь-яка людська особистість, особистість останнього представника людства, котра містить у собі образ вищого буття, не може бути засобом ні для чого, [адже] має екзистенційний центр й одночасно право не тільки на життя, що заперечується сучасною цивілізацією, а й на володіння його універсальним змістом. Це істина євангельська, хоч і недостатньо розкрита. Якісно різні, нерівні особистості у глибинному сенсі рівні перед Богом, але неоднакові перед суспільством, якому належить право розрізняти особистості,

виходячи з привілеїв, тобто відштовхуючись од відмінності соціального становища. Ценз соціального зрівняння в напрямі безкласової структури суспільства таки має полягати у виявленні особистої нерівності людей, якісного розрізнення, [причому] не за становищем, а за сутністю. Так приходжу я до *антиієрархічного персоналізму*. Особистість не може бути частиною будь-якого ієрархічного цілого, вона є м і к р о к о с м у потенційному стані. Таким чином поєдналися в моїй свідомості першопочатки, які й у світі і в мені самому можуть перебувати в антагонізмі та боротьбі, – джерело особистості та свободи й осередок жалю, співчуття, справедливості. Зародок рівності сам собою не має самостійного значення, [адже] він підпорядкований свободі та гідності особистості. Я ніколи не вбачав скрути у тому, щоб пожертвувати соціальними традиціями, забобонами та інтересами дворянсько-аристократичного суспільства, з якого я вийшов. Я зі свободи виходив у своєму шляху. Цілком так само сформовані, кристалізовані й заковані ідеї та почуття російської інтелігенції мене ніколи не звабляли. Я зовсім не відчував себе приналежним до цього світу, як і ні до якогось світу [загалом]. До всього цього додавалася огида до буржуазності, нелюбов до держави, анархічна тенденція, хоча й особливого гатунку. Не треба виходити із любові до світу, потрібно виходити із протилежності свободи духу світу. Але виходити зі свободи духу – це розпочинати рух із порожнього місця, з ніщо. *Є духовний зміст світу ідей*, про який слід сказати, щоб зрозуміти шлях філософа. Насамперед про світ ідей філософських.

Першооснову мого філософського світогляду й передовсім центральну для мене *ідею об'єктивності*, протилежної існуванню та свободі, не можна зрозуміти, якщо стати на думку платонізму чи філософії Гегеля і Шеллінга. Платон і Плотін, Гегель і Шеллінг мали велике значення для російської релігійної філософії. Але мої джерела інші. Мою думку можна легше осягнути з Канта і Шопенгауера, ніж із Гегеля і Шеллінга. І справді, Кант і Шопенгауер мали виняткову значущість на самому початку мого шляху. Я не вишколений філософ, і ні до якої школи не належав і не належу. Шопенгауер був першим філософом, якого я глибоко сприйняв. Філософські книги я читав ще хлопчиком. Хоча в молоді роки я був близьким до кантіанства, але ніколи не поділяв філософії Канта, як і Шопенгауера, скільки-

небудь цілісно. З Кантом я навіть боровся. Але є визначальні ідеї, які у тій чи іншій формі були присутні протягом усього мого філософського шляху. Мені особливо імponує дуалізм Канта, його розмежування царства свободи і царства природи, вчення про свободу досягнення розумом та волюнтаризм, погляд на світ явищ як на такий, що відмінний від того справжнього світу, який він невдало назвав *світом речей у собі*. Мені залишаються близькими і шопенгауерівське розрізнення волі та уявлення, його вчення про об'єктивацію волі у природному світі, що створює не справжній світ, [урешті-решт] його ірраціоналізм. [Однак] далі нагромаджуються відмінності. Кант закриття шлях пізнання реального світу існування, який відрізняється від світу явищ, [до того ж] у його філософії майже зовсім відсутня *категорія духу*. Мені також чужий і ворожий шопенгауерівський антиперсоналізм. Але мені вкрай неприйнятний монізм, еволюціонізм та оптимізм Фіхте, Шеллінга і Гегеля, їхнє розуміння об'єктивації духу, універсального Я, розуму у світовому та історичному процесах, щонайперше гегелівське вчення про саморозкриття духу та розвиток до свободи у світовому вимірі, про становлення Божества. Дуалізм Канта, песимізм Шопенгауера ближчі до істини. Про це слушно сказати як про *суто філософські ідеї*. Ще, імовірно, важливіше зрозуміти, звідки я отримав відпочаткові поштовхи в моєму ставленні до навколишньої соціальної дійсності, у моїх моральних оцінках оточуючого світу. Тут у самі ранні роки прийдешньої юності, ще майже хлопчиком, я дуже багато отримав від Л. Толстого, багато чому від нього навчився. Моє досить раннє переконання в тому, що у засновках цивілізації перебуває неправда, що в історії є первородний гріх, що все довкілля суспільство побудоване на брехні та несправедливості, пов'язане з Л. Толстим. Я ніколи не був адептом його вчення і зовсім не любив толстовців, але толстовське повстання проти хибної величі та помилкових святинь історії, проти брехні всіх соціальних відносин людей проникло в моє ество. Я й зараз, після довгого шляху, впізнаю у собі ці відпочаткові оцінки історичної та соціальної дійсності, цю свободу від нав'язаних соціальних традицій, від моральних забобонів благодумних людей, цю відразу до насильства, чи то «правого», чи «лівого». Це я усвідомлюю у собі як *духовну революційність*, яка може породжувати різні реакції довкілля. Пізніше,

у студентські роки, в моєму відношенні до соціальної дійсності я відчув вплив Маркса. При цьому ставлення до соціальних проблем укрій конкретизувалося. Я ніколи не міг бути прихильником якоїсь «ортодоксії» і завжди проти «ортодоксії» боровся. Ніколи не був я й ортодоксальним марксистом, ніколи не був матеріалістом, і [навіть] у марксистський період був ідеалістом у філософії. Я намагався поєднати свою ідеалістичну філософію з марксизмом у питаннях соціальних. Свій соціалізм я по суті обґрунтовував ідеалістично, хоча визнавав багато положень матеріалістичного розуміння історії. Здебільшого низький гатунок духовної культури революціонерів-марксистів мене вельми непокоїв. Я не відчував це середовище як собі рідне. Це особливо гостро відчувалося у роки мого заслання на північ. Моє ставлення до марксизму було подвійне, [адже] я ніколи не міг прийняти марксизму тоталітарного. І в моїх суперечках із марксистами більш тоталітарного типу, котрі я вів у марксистських гуртках в молодості, я тепер бачу тему, що залишається вкрай актуальною й у наш час. Я бачу цю тему в суперечках, які розігралися навколо А. Жіда та його двох книг про СРСР. Яскраво згадую суперечки з товаришем моєї юності із марксистських гуртків – А.В. Луначарським. Я вже не сперечався з ним, коли він став народним комісаром просвітництва, й намагався ніколи його не зустрічати. У цих суперечках я був лютим сперечальником, [тому що] відстоював *існування істини і добра як ідеальних цінностей*, котрі не залежать від класової боротьби, від соціального довкілля, тобто не погоджувався на повне підпорядкування філософії та етики класовій революційній боротьбі. Я вірив в існування істини та справедливості, які визначають моє революційне ставлення до соціальної дійсності, а не визначаються нею. Луначарський стверджував, що такий захист безкорисливої істини, незалежності інтелекту та права особистого судження суперечить марксизму, який підпорядковує розуміння істини і справедливості революційній класовій боротьбі. Плеханов мені теж казав, що за моєї незалежної ідеалістичної філософії не можна залишатися марксистом. Перед тією самою проблемою стоять сучасні *intellectuels* (*франц.* – інтелектуали), співчуваючі соціальній правді комунізму. А. Жіду відмовляють у праві говорити про радянську Росію [у світлі] побаченої ним істини, тому що істина не може відкриватися

окремій людині, котра не повинна наполягати на своїй істині; істина є те, що породжується революційною пролетарською боротьбою і служить перемозі пролетаріату. Істина, будучи пов'язана з найбезсумнівнішими фактами, є брехнею, якщо вона шкодить перемозі пролетарської революції, а брехня стає доконечним діалектичним моментом пролетарської боротьби. Я ж завжди думав і продовжую думати, що *істина нікому і нічому не прислугує*, їй служать. Маю обстоювати істину, говорити правду, навіть якщо це не вигідно та шкідливо для боротьби. В сучасному світі небачено далеко відбулися зміни відносно істини. Комуністи і фашисти однаково стверджують, що істину знають лише колективи, та й розкривається вона лише в колективній боротьбі. Особистість не може знати істини і не може на ній наполягати супроти колективу. Я це спостерігав у зародковому вигляді ще в роки моєї марксистської юності. Я повставав проти цієї сторони марксизму заради персоналізму, хоча продовжував вважати справедливими його соціальні вимоги.

У духовній боротьбі, яка у ці роки в мене відбувалася, велике значення мала зустріч із Ібсеном та Ніцше. Тут діяли мотиви іншого порядку, ніж ті, що пов'язані з Марксом і Кантом. Спочатку Ібсен мав для мене ще більшу значущість, ніж Ніцше. Я й нині не можу перерахувати драм Ібсена без глибокого хвилювання. Багато моїх моральних оцінок дуже споріднені з Ібсеном, із його гострим протиставленням особистості колективу. Ще раніше я бачив у Достоєвського, якого любив з дитинства, глибину проблеми особистості та особистої долі. Я не бачив усвідомленості цієї проблеми в марксизмі та настроях лівої російської інтелігенції. Я читав Ніцше, коли він не став ще популярним у російських культурних колах. Ніцше був споріднений з одним із полюсів моєї природи, як іншому полюсу був близький Л. Толстой. Був навіть час, коли Ніцше переміг у мені Толстого і Маркса, але це ніколи не відбулося в остаточній формі. Ніцшевська переоцінка цінностей, відраза до раціоналізму і моралізму, могутньо увійшла до моєї духовної боротьби і стала ніби підземно діючою силою. Але у питанні про істину в мене було те саме зіткнення з Ніцше, що й із Марксом. У будь-якому разі мій персоналізм усе наростав і загострювався, і з ним пов'язане моє ставлення до християнства.

У людському житті величезну роль грають психічні реакції. Особа насилу вміщує одно-

часно повноту, але не здатна привести до гармонії і всеєдності закладені в ній джерела, які можуть здаватися протилежними і взаємонесумісними. Для мене це завжди було зіткнення любові і свободи, незалежності і творчого покликання особистості із соціальним процесом, який та придушує і розглядає як засіб. Конфлікт свободи і любові, як і свободи та покликання, свободи й долі, – один із найглибших у людському житті. Перша сильна реакція проти соціального середовища була в мене, коли я на початку свого життя повстав проти дворянського суспільства і пішов у табір революційної інтелігенції. Але я з гіркотою побачив, що в цьому таборі також не було поваги до гідності особистості, а визволення народу надто часто поєднувалося з поневоленням людини та її совісті. Я напрочуд рано досягнув результати цього процесу. Революціонери не любили свободи духу, заперечували свободу людської творчості. У мене була внутрішня психічна та моральна реакція проти першої маленької революції. Це була реакція не супроти елементів політичного і соціального звільнення, які полягали саме у цій революції, а навперекір її духовній зовнішності, проти її моральних результатів для людини, які мені уявлялися непривабливими. Я доволі добре знав це середовище. Критику традиційного духовного типу лівої революційної інтелігенції я визнавав своїм завданням. При цьому від лівої радикальної інтелігенції у мене було більше відштовхування, ніж від інтелігенції у власному сенсі революційної, з якою в мене збереглися деякі особисті зв'язки. В 1907 році я написав статтю, в якій передбачав невідвротність перемоги більшовиків у революційному русі. У ці роки для мого духовного життя мало колосальне значення проникнення в Легенду про Великого Інквізитора Достоєвського. Можна було б сказати, що, ставши християнином, я прийняв образ Христа в Легенді про Великого Інквізитора, звернувся до нього, і в самому християнстві був проти всього того, що може бути віднесено до духу Великого Інквізитора. Але цей дух Великого Інквізитора я бачив праворуч і ліворуч, в авторитарній релігії і державності та в авторитарному революційному соціалізмі. Проблема людини, проблема свободи, проблема творчості стали основними проблемами моєї філософії. Книга «Смисл творчості» була «бурею та натиском», і в ній увиразнився мій самостійний філософський світогляд. Повинен відзначити ще

значення, яке мала для мене зустріч із Яковом Беме, від котрого я отримав духовне щеплення. Я сутнісно стояв поза релігійно-філософськими та соціально-політичними таборами. Я відчував внутрішньо чужими собі панівні течії початку ХХ століття. Я переживав духовну реакцію проти середовища політичного, докільля літературного та релігійно-православного.

[Отож] я нікуди не міг себе цілком віднести і почував себе досить самотньо. Тема про самотність завжди була моєю головною темою. Але за активністю та войовничістю свого характеру я періодично багато у що втручався, і це мене мучило, викликаючи розчарування. Я також пережив бурхливу внутрішню реакцію проти другої великої російської революції. Я вважав революцію неминучою і справедливою, але її духовний образ мені був неприємний від початку. Її неблагородні прояви, її посягання на свободу духу суперечили моєму аристократичному розумінню особистості та моєму *культу духовної свободи*. Революцію більшовицьку я не прийняв не так соціально, як духовно. Я це висловлював занадто пристрасно і часто несправедливо. Я бачив усе той же тріумф Великого Інквізитора. При цьому я не вірив у можливість якихось реставрацій і зовсім не хотів їх. Я був висланий із радянської Росії саме за реакцію свободи духу. Проте у Західній Європі я знову пережив психічну реакцію, до того ж подвійну, реакцію проти російської еміграції і супроти буржуазно-капіталістичного суспільства Європи. У російській еміграції я побачив ту ж відразу до свободи, таке саме її заперечення, як і в комуністичній Росії. Що було зрозуміло, але набагато менш виправдано, ніж у комуністичній революції. Жодні революції ніколи не любили свободи, [адже] місія революцій інша. В революціях піднімаються вгору нові соціальні верстви, раніше не допущені до активності і пригнічені, й у боротьбі за своє нове становище у суспільстві вони не можуть виявляти волелюбності і неспроможні дбайливо ставитися до духовних цінностей. Менш зрозумілою і менш виправданою є така нелюбов до свободи і духовної творчості тих, хто вважають себе культурним прошарком і зберігачами духовної культури. У Західній Європі я чітко побачив, наскільки антикомуністичний фронт рухається інтересами буржуазно-капіталістичними, або має фашистський характер. Коло моєї думки в соціальній філософії замкнулося. Я повернувся до тієї правди соціалізму, яку сповідував

у юності, але на ґрунті ідей і вірувань, виплеканих протягом усього мого життя. Я називаю це *персоналістичним соціалізмом*, який радикально відрізняється від переважаючої метафізики соціалізму, заснованої на верховенстві суспільства над особистістю. Персоналістичний соціалізм виходить із вищості особистості над суспільством. Це – лише соціальна проєкція персоналізму, в якому я все більше і більше зміцнювався.

За останнє десятиліття я остаточно здолав остаточні залишки історичного романтизму, пов'язаного з естетизуючим відношенням до релігії і політики, з ідеалізацією історичної величі та сили. Цей історичний романтизм ніколи не був у мені глибоким, ніколи не був оригінально моїм. Я знову відчув джерельну правду толстовського ставлення до хибної романтики історичних цінностей. Цінність особи, людської особистості вища за історичні цінності могутньої держави і національності, квітучої цивілізації і т. ін. і т. п. Як Герцен, як К. Леонтьєв у нас, як Ніцше, як Леон Блуа на Заході, я дуже відчуваю майбутнє царство міщанства, буржуазність не тільки капіталістичної, а й соціальної цивілізації. Але звичайний романтичний аргумент про прийдешнє царювання міщанства мені видається зараз фальшивим. Я зрозумів до глибини, що *будь-яка об'єктивізація духу у світі є царством міщанства*. Не можна захищати соціальну несправедливість на тій підставі, що вона обертається міщанством. Це аргумент К. Леонтьєва. Не можна відмовитися вирішувати проблему хліба для трудящих мас на тому підґрунті, що при невирішеності цієї проблеми та при пригніченості мас культура була гарною. Це особливо неможливе для християн. Мені так само гидка ідеалізація «органічного» в історії. Ще у «Смислі творчості» я критикував органічну точку зору. Мені видається також хибною ідеалізація культурної еліти. Самозадоволення і самозвеличення культурної еліти становить егоїзм, гидливу ізоляцію себе, відсутність усвідомлення своєї покликаності до служіння. *Я вірю у справжній аристократизм особистості*, в існування геніїв і великих людей, які завжди усвідомлюють обов'язок служіння, відчувають потребу не тільки у сходженні, але і в несходженні. Однак я не вірю в аристократизм груповий, в аристократизм, заснований на соціальному доборі. Немає нічого більш противного презирства до народних мас тих, хто шанують себе елітою.

Еліта може навіть виявитися «чорною» у метафізичному сенсі слова, це винятково треба сказати про буржуазну еліту. Потрібно викривати непокінченість християнської ідеї Царства Божого, християнської есхатологічної свідомості з ідолопоклонством перед історичними святинями, консервативно-традиційними, авторитарними, монархічними, національними, сімейно-власницькими, як і перед святинями революційними, демократичними, соціалістичними. Недостатньо стверджувати правду апофатичної, негативної теології, слід також обстоювати правду апофатичної, негативної соціології. Катафатична соціологія, та ще й релігійно обґрунтована, є джерелом рабства людини. Праця ж ця присвячена боротьбі проти рабства людини. Її філософія свідомо особиста, в ній йдеться про людину, про світ, про Бога лише те, що я побачив і пережив, у ній філософує конкретна особа, а не світовий розум чи світовий дух. Для пояснення мого розумового шляху маю ще сказати, що світ видається мені вічно новим, я сприймаю його немов би у первинній інтуїції, хоча б це була давно впізнана мною істина. Неправильно зрозуміли б моє творіння ті, хто захотів би побачити в ньому практичну програму та конкретне вирішення соціальних питань. Це – твір філософський, і він передбачає, перш за все, духовну реформу.

Париж – Кларма, 1939 р.

Розділ I

1. ОСОБИСТІТЬ

«Я не кажу, але Я роблю»
(Ф. Ніцше. Так говорив Заратустра)

«Будьте тими, хто творить»
(Ф. Ніцше. Там само)

§ [1.1]

Людина – загадка у світі, і найбільша, можливо, загадка. Людина є загадка не як тварина і не як соціальна істота, не як частина природи і суспільства, а як **особистість**, саме як особистість. *Весь світ ніщо порівняно з людською особистістю*, з єдиною особою, з єдиною її долею. Людина переживає агонію, і вона хоче знати, хто вона, звідки прийшла і куди йде. Ще в Греції людина хотіла пізнати

саму себе, і в цьому бачила розгадку буття, джерело філософського пізнання. Людина може пізнавати себе зверху і знизу, зі свого світла, з божественного у собі витoku, і пізнавати зі своєї темряви, зі стихійно-підсвідомого та демонічного у собі першопочатку. І може це робити тому, що вона роздвоєна і суперечлива істота, особина найвищою мірою поляризована, богоподібна і звіроподібна, висока і низька, вільна і рабська, здатна до підйому і падіння, до великої любові й жертовності й до великої жорстокості і безмежного егоїзму. Достоєвський, Кіркегардт, Ніцше побачили з особливою гостротою в людині трагічний початок та суперечливість її природи. Раніше Паскаль найкраще висловив цю двоїстість людини. Інші дивилися на людину знизу і відкривали в ній нижчі стихійні витoki, печатку її граничного падіння. Як занепала істота, спричинена стихійними силами, вона здавалася рухомо захоплена економічними інтересами, підсвідомими сексуальними потягами, турботою. Але потреба у стражданні і мордуванні в Достоєвського, жах і відчай у Кіркегардта, воля до могутності і жорстокість у Ніцше теж свідчать про те, що людина є істота занепала, але яка страждає цією занепалістю і прагне її подолати. *Саме свідомісне унявлення особистості в людині вказує на її вищу природу та найвище покликання*. Якби людина не була особистістю, хоча б невиявленою або задоволеною, хоча б ураженою хворобою, хоча б існуючою лише в потенції чи можливості, то вона була б подібна до інших речей світу, й у ній не було б нічого надзвичайного. Але особистість у людині свідчить про те, що світ не самодостатній, що він може бути подоланий і перевершений. Особистість ні на що інше у світі не схожа, ні з чим не може бути порівнянна і порівнювана. Коли особа вступає у світ як єдина і неповторна особистість, то світовий процес переривається і змушений змінити свій перебіг, хоча зовні це не було помітно. Особистість не вміщається у безперервний, суцільний процес світового життя, вона може бути моментом чи елементом еволюції світу. Існування особистості передбачає перервність, [хоча його] не досягнути ніякою безперервністю. Людина, яку тільки й знає біологія та соціологія, людина як істота природна і соціальна, – породження світу і процесів, котрі в ньому відбуваються. Але особистість, людина як особистість, не є дитя світу, вона іншого походження. І це перетво-

рює людину на загадку. [Тому] о с о б и с т і с т ь – це прорив, розрив у цьому світі, внесення новизни. Вона *не становить природи*, не належить до об'єктивної, природної ієрархії як підпорядкована її частина. Їй відтак, як ми побачимо, неправдивий персоналізм ієрархічний. *Людина є особистість не за природою, а за духом*. За природою вона – лише індивід. Особистість – це також і не монада, що входить в ієрархію монад і її підпорядкована. Особистість є мікрокосм, цілий універсум. *Тільки особистість і може вміщувати універсальний зміст, бути потенційним всесвітом в індивідуальній формі*. Цей універсальний зміст не доступний жодним іншим реальностям природного чи історичного світу, які завжди характеризуються як частина. *Особистість не становить частину і не може бути частиною до будь-якого цілого, хоча б до величезного цілого, всього світу*. Це – істотний п р и н ц и п особистості, її таємниця. Оскільки емпірична людина входить як частинка в будь-яке соціальне чи природне ціле, то вона це уможливує не як особистість, де та залишається поза цим підпорядкуванням частині цілому. В Ляйбніца, як і в Ренув'є, монада є проста субстанція, що входить до складного утворення. Монада замкнута, закрита, не має вікон і дверей. Для особистості ж[, навпаки,] розкривається нескінченність, вона входить у безкінечність і впускає у себе безперервність, у своєму саморозкритті вона спрямована до нескінченного змісту. Їй водночас особистість передбачає форму і межу, вона не поєднується з навколишнім світом і не розчиняється в ньому. *Особистість є універсум в індивідуально неповторній формі*. Вона – це [завжди] поєднання універсально нескінченного та індивідуально особливого. У цьому [полягає] оманлива суперечливість існування особистості. Особисте в людині є саме те, що в ній не спільне з іншими, але в цьому не загальному й усутнена потенція універсального. Осягнення розумом людської особистості, [передусім] як мікрокосму, протилежне розумінню органічно-ієрархічному, яке перетворює людину на підлеглу частину цілого, загального, універсального. Але особистість не становить частину універсуму, [по-іншому] універсум є частиною особистості, її риси-якості. *Такий парадокс персоналізму*. Особистість не можна мислити як субстанцію, це було б натуралістичне мислення про особистість. [Більше того,] особистість не може пізна-

ватись як об'єкт, як один з об'єктів у низці інших об'єктів світу, як частина світу. Так хочуть пізнавати людину антропологічні науки, біологія, психологія, соціологія. Так пізнається вона частково, але не її *таємниця як особистості, як екзистенційного центру світу*. Особистість пізнається лише як суб'єкт, у нескінченній суб'єктивності, у якій прихована таїна існування.

Особистість – незмінне у зміні, єдність у різноманітті. Нас однаково неприємно вражає, якщо є незмінне в людині й немає зміни і якщо наявна зміна і немає незмінного, якщо існує єдність і немає багатогранності і є різноманіття, але немає єдності. І в тому, і в іншому випадку порушується суттєве уякшення особистості. Особистість – це не застиглий стан, вона розгортається, розвивається, збагачується, хоча і є розвиток одного й того ж перебуваного суб'єкта, ось цього ім'ярека (себто того, кого назване ім'я. – *Перекл.*). Сама зміна відбувається для збереження цього незмінного, існуючого, як правильно говорить Пулен. Особистість ні в жодному разі не становить готову даність, вона – завдання, ідеал [розвитку] людини. *Досконала єдність, цілісність особистості є ідеал людини. Особистість самотвориться*. Жодна людина не може про себе сказати, що вона вповні особистість. Особистість є к а т е г о р і я аксіологічна, оцінкова. Тут ми зустрічаємося з основним парадоксом існування особистості. [Так, з одного боку,] особистість повинна себе творити, збагачувати, наповнювати універсальним змістом, досягати єдності у цілісності протягом усього свого життя. Але[, з іншого боку,] для цього вона має вже бути. Повинен спочатку бути той суб'єкт, який покликаний себе бачити. Особистість на початку [життєвого] шляху – і вона лише наприкінці цього шляху. Особистість не складається із частин, не є агрегат чи додаток, вона – вичерпно первинна цілість. Зростання особистості, її реалізація зовсім не означає утворення цілого з елементів, але вказує на *творчі акти особистості як цілого*, ні з чого не вивідного і ні з чого не скомпонованого. Образ особистості цілісний, він ємно уприсутнений у її всіх актах. Особистість має єдиний, неповторний образ, Cestalt. Так звана Gestaltpsychologie (*нім.* – гештальт-психологія), яка бачить первинні якісні цілості, форми, більш сприятлива для персоналізму, аніж інші напрямки психології. Саме розкладання образу особистості не озна-

чає її остаточного зникнення. *Особистість незнищенна. Вона себе творить і здійснює свою долю, знаходячи джерело сил у бутті, що її перевищує.* Особистість – потенційно універсальна, але неодмінно відмінна, неповторна, незамінна істота з єдиним образом. Особистість є виняток, а не правило. Таємниця існування особистості [полягає] у її абсолютній незамінності, у її одноразовості й одиничності, [врешті-решт] у її порівнюваності. Все індивідуальне незамінне. Є ніцість у заміні індивідуальної особини, яку ви любили, навіки впізнавши в ній образ особистості, іншою особиною. Ця незамінність наявна не лише у ставленні до людей, а й до тварин. Одна особистість може мати риси подібності з іншими особистостями, які дозволяють втілювати у життя порівняння. Але ці риси подібності не стосуються того єства особистості, яке утверджує її саме як особистість, [причому] не особистістю взагалі, а цією [конкретною] особистістю. У кожній людській особистості є загальне, універсальне, не внутрішньо універсальне як творче набуття якісного змісту життя, а зовнішнє, нав'язане універсальне. Але особистість, ця певна особистість існує своїм не загальним виразом, не тим, що в неї два ока, як у всіх людей, і не загальним оприявленням цих очей. У людській особистості є багато родового, приналежного людському роду, чимало історичного, традиційного, соціального, класового, сімейного, незліченно спадкового та наслідувального, пребагато «спільного». Однак це саме і є не «особисте» в особистості. «Особисте» оригінальне, пов'язане з першоджерелом, правдешнє. Особистість покликана здійснювати самобутні, оригінальні, творчі акти, і тільки це чинить її особистістю, становить її єдину цінність. Особистість має бути винятком, ніякий закон не застосовний до неї. Все родове та спадкове – це лишень м а т е р і а л для творчої активності особистості. Весь тягар, накладений на людину природою і суспільством, історією та вимогами цивілізації, є поставлена перед нами загадка, що вимагає опору і творчого втілення в особисте, одне-єдине особисте. Групові, станові, професійні типи людей можуть бути яскравими індивідуальностями, але не сонцяєйними особистостями. Особистість у людині становить перемогу над детермінацією соціальної групи. *Особистість є не субстанція, а акт, творчий акт.* Будь-який акт є творчим актом, не творчий акт – це па-

сивність. Особистість є активність, опір, перемога над тяжкістю світу, тріумф свободи над рабством цього світу. Страх зусилля ворожий щодо реалізації особистості. Особистість є зусилля та боротьба, оволодіння собою та світом, перемога над рабством, визволення. Особистість[, безперечно,] істота розумна, але вона не виділяється розумом, та її не можна визначити як носія розуму. Розум сам собою не особистий, а універсальний, загальний, безособовий. Морально розумна природа людини Канта є безособова, загальна природа. Грецьке розуміння людини як розумної істоти не підходить для персоналістичної філософії. Особистість ще й не тільки істота розумна, вона – вільна. Особистість є моє цілісне мислення, моє ємне цілісне волевиявлення, моє стійке почуття, мої суцільні творчі акти. Розум чи то грецької філософії, чи то німецького ідеалізму є розум безособовий, загальний. Але є і мій особистий розум і передовсім моя особиста воля. Персоналізм не може бути заснований на ідеалізмі (платонівському чи німецькому), і не може бути узасаднений на натуралізмі, на еволюційній філософії чи філософії життя, яка розчиняє особистість у безособовому, космічному вітальному процесі. М. Шелер чітко встановлює відмінність між особистістю та організмом, між духовним створінням і життєвою істотою.

§ [1.2]

Особистість не становить біологічну чи психологічну категорію, проте це *категорія етична і духовна*. Вона не може бути ототожнювана з душею. Особистість має стихійно несвідомий засновок. Людина у підсвідомому занурена в бурхливий океан першожиття і раціоналізована лише частково. [Тому] потрібно розрізняти в людині глибинне та поверхнєве «я». Занадто часто особа звернена до інших людей, до суспільства та цивілізації своїм неглибоким «я», котре спроможне до повідомлень, але не здатне до спілкування. Це чудово розумів Л. Толстой, який завжди зображує подвійне життя людини: зовнішньо умовне, сповнене брехні, несправжнє життя, яким людина звернена до суспільства, держави, цивілізації, і внутрішнє, достеменне життя, де вона стоїть перед першореальностями, перед його глибиною. Коли князь Андрій дивиться на зоряне небо, це справжнісіньке життя, ніж коли він розмовляє в петербурзькому салоні.

Поверхнєве «я» індивіда, вкрай соціалізоване, раціоналізоване, цивілізоване, не становить особистість у людині, воно може бути навіть спотворенням її образу, закриттям її особистості. Особистість може бути розчавлена, людина здатна мати багато ликів, і її образ може бути невловимим. Особа часто грає роль у житті й часто не свою роль. Роздвоєння особистості найбільше вражає у первісній людині та у психічно хворій. У посередній цивілізованій людині воно набуває іншого характеру, двоїстість стає нормативною рисою пристосування до умов цивілізації та спонукається потребою в брехні як у самозахисті. Соціальне муштрування і цивілізування людини-варвара може мати позитивне значення, але не означає оформлення особистості. Цілком соціалізована і цивілізована людина може бути абсолютно безособовою, рабом, не помічаючи цього. Особистість не становить частину суспільства, як і не є частиною роду. *Проблема людини як особистості первинніша проблеми суспільства.* Помилковими видаються всі соціологічні вчення про людину, [адже] вони знають лише поверхнєве об'єктивоване на шарування в ній. Тільки ззовні, із соціологічного погляду, особистість уявляється підлеглою частиною суспільства, і до того ж дуже малою частиною порівняно із масивністю суспільства. Але справжнє вчення про людину-особистість може створити лише *екзистенційна філософія*, а не філософія соціологічна чи біологічна. Особистість – суб'єкт, а не об'єкт серед об'єктів, і вона вкорінена у внутрішньому плані існування, тобто у світі духовному, у світі свободи. [Натомість] суспільство – об'єкт. З екзистенційного погляду, суспільство є частина особистості, її соціальна сторона, як і космос – частина особистості, її космічна далечинь. Особистість не об'єкт серед об'єктів і не річ серед речей. Вона – суб'єкт серед суб'єктів, і перетворення їх в об'єкт і на річ означає смерть. Об'єкт завжди злий, добрим може бути лише суб'єкт. Слушно сказати, що суспільство та природа дають м а т е р і ю для активної форми особистості. Але *особистість – це незалежність від природи, незалежність від суспільства та держави.* Вона чинить опір будь-якій детермінації ззовні, вона становить спричинення зсередини. Особистість не може бути детермінована зсередини навіть Богом. Стосунки між особистістю і Богом не є каузальними, вони перебувають поза цариною детермінації, всередині світу свободи.

Бог не постає об'єктом для особистості, він – суб'єкт, з яким існують екзистенційні відносини. *Особистість є абсолютний екзистенційний центр.* Вона визначає себе зсередини, поза всякою об'єктивністю, і лише зумовленість зсередини, зі с в о б о д и і є особистість. Все, що визначене ззовні, все детерміноване, все засноване на владі об'єктивності – це не особисте, а безособове в людині. Все, що спричинене в людському «я», становить минуле, яке стало безособовим. Але особистість є становлення майбутнього, творчі акти. Об'єктивація – це безособовість, викинутість людини у передвизначений світ. *Існування особистості передбачає свободу. Таїна свободи є таємницею особистості.* І свобода ця не становить свободу волі у шкільному сенсі, [себто] свободу вибору, яка передбачає раціоналізацію. Гідність людини – це особистість у ній. Лише особистість має людську гідність, котра є визволення від рабства, від невірницького розуміння релігійного життя та стосунків між людиною і Богом. Бог і є гарантією свободи особистості від поневолення влади природи та суспільства, царства кесаря, світу об'єктності. Це відбувається у царині духу, а не у пануванні об'єктного світу. І жодні категорії об'єктного світу не переносяться на ці внутрішні екзистенційні відношення. Ніщо в об'єктному світі не становить справжнє екзистенційне осереддя.

Особистість як екзистенційне ядро передбачає почуттєву схильність до страждань і радощів. Ніщо в об'єктному світі – ні нація, ні держава, ні суспільство, ні соціальний інститут, ані церква – цією почуттєвістю не володіє. Про страждання народу говорять в алегоричному значенні. Жодні спільності в об'єктному світі не можуть бути визнані особистістю. Колективні реальності – це унаявлені цінності, а не дійсні особистості, їх екзистенційність належить до уреальнень особистостей. Можна припустити існування колективних душ, але не колективних особистостей. Поняття колективної чи «симфонічної» особистості є вкрай суперечливим. Ми до цього ще повернемося. Щоправда, ми гіпостазуємо все, що любимо, все, що шкодуємо, [скажімо,] неживі предмети та абстрактні ідеї. Це – міфотворчий процес, без якого немає звичного напруження життя, але він не означає реальну даність особистостей. Особистість не тільки здатна відчувати біль, а й у певному сенсі *особистість є біль. Боротьба за особистість,*

утвердження особистості болісні. С а м о з д і й с н е н н я особистості передбачає опір, вимагає боротьби проти поневолювальної влади світу, незгоди на конформізм із соціумом. Відмова від особистості, згода на розпросторення в навколишньому довкіллі може зменшити біль, і людина легко йде на це. Згода на рабство зменшує біль, незгода – збільшує його. Біль у людському світі є [процес] породження особистості, її боротьби за свій образ. Вже індивідуальність у тваринному ареалі болить. *Свобода породжує страждання*. Можна зменшити страждання, відмовившись від свободи. Гідність людини, тобто особистості, себто свободи, передбачає згоду на біль, здатність пережити біль. Припинення мого народу чи моєї віри викликає біль у мені, а не в народі і не в релігійному колективі, які не мають екзистенційного центру і, отже, чуттєвості до болю. Здатність випробувати біль властива кожній живій істоті, насамперед людині, також тварині, хоча й по-іншому, і рослині, але не колективним реальностям і не ідеальним цінностям. Це питання засадниче, ним визначається *персоналістична етика*. Людина, людська особистість є вершинна цінність, а не спільності, не колективні уреальнення, що належать світові об'єктному, як суспільство, нація, держава, цивілізація, церква. Це персоналістичне ціннісне настановлення. І це ще багато разів ми повторюватимемо. Особистість пов'язана із пам'яттю та вірністю, із єдністю долі та цілісністю біографії. І тому існування особистості болісне.

У християнстві завжди було подвійне ставлення до людини. З одного боку, християнство ніби принижувало людину, визнавало її істотою гріховною і занепакою, покликаною до смирення і послуху. І це є те, чого не можуть пробачити християнству. Але, з іншого боку, християнство надзвичайно підносить людину, визнає її образом і подобою Божою, визнає в ній духовне джерело, що підносить її над природним і соціальним світом, утверджує в ній духовну свободу, незалежно від царства кесаря, вірить, що сам Бог став людиною і цим підніс її до небес. І тільки на цих християнських засадах може бути вибудоване вчення про особистість і проведена персоналістична переоцінка цінностей. Персоналістична філософія має визнати, що дух не генералізує, а індивідуалізує, він створює не світ ідеальних цінностей, позалюдських і загальних, а *світ особистостей* з їх якісним змістом, формує

самі ці особистості. *Перемога духовного осереддя означає не підпорядкування людини універсуму, а розкриття універсуму в особистості*. Якщо уявити себе наділеним вищими всебічними рисами розуму, генія, краси, благодаті, святості, але при зміщенні екзистенційного ядра із перенесенням центру тяжіння «я» в універсальні якісні витoki, то це все одно немов би «я» наділяло цими рисами-якостями іншу істоту, іншого бачило саме таким. Єдність суб'єкта та біографії зникає, пам'ять не зберігає особистості. У цьому [полягає] неправда ідеалістичної філософії цінностей та ідеального буття.

§ [1.3]

Людина – це себе долаюча, трансцендувальна істота. Реалізація особистості в людині є постійне трансцендування. Людина хоче вийти із замкнутої суб'єктивності, і це відбувається завжди у двох різних, навіть протилежних, напрямках. Вихід із суб'єктивності стається шляхом об'єктивації, коли все зорієнтоване на суспільство з його загальнообов'язковими формами, на принципи і вимоги науки. На цьому шляху відбувається відчуження людської природи, викидання її в об'єктний світ, [тому] особистість не віднаходить себе. Інший шлях – це прорив із суб'єктивності через трансцендування, тобто перехід до *трансуб'єктивного*, а не до об'єктивного. Цей шлях перебуває у глибині існування, на ньому трапляються екзистенційні зустрічі з Богом, з іншою людиною, із внутрішнім уявленням світу, це дорога не об'єктивних повідомлень, а *екзистенційних спілкувань*. Особистість цілком реалізує себе лише на цьому, другому, шляху. Це надзвичайно важливо зрозуміти для осягання відношень між особистістю та надособистими цінностями, про що йдеться попереду. Ставлення особистості до надособистих цінностей може діятися або у володіннях об'єктивації – і тоді легко породжується рабство людини, – або у сфері екзистенційній, у трансцендуванні – і тоді пробуджується життя у свободі. Об'єктивація ніколи не становить трансцендування, й помилково думати, що тут воно відбувається. В об'єктивації людина перебуває у владі детермінації, у пануванні безособовості, [натомість] у трансцендуванні вона знаходиться у світі свободи, і зустріч людини із тим, що її перевершує, має особистий характер, надособисте

не пригнічує особистості. Це – головне розрізнення. Для особистості характерно, що вона не може бути самодовліючою і самодостатньою, для її існування потрібно інше, вище, рівне і нижче, без цього неможливе свідоме розрізнення. Але повторюю вже сказане: ставлення особистості до іншого, найвищого ніколи не означає відношення частини до цілого. Особистість залишається цілим, ні в що не входить і за [умови] її ставлення до найвищого іншого. Відношення частини до цілого є суто математичне, як і відношення органу до організму – суто біологічне. Це належить світові об'єктивації, у якому людина перетворюється на частину та орган. Але екзистенційне ставлення особистості до іншого, і найвищого, нічого спільного немає з таким відношенням. Трансцендування не означає, що особистість підпорядковується якомусь цілому, входить як складова у яку-небудь колективну реальність, відноситься до вищого іншого, до творіння як до володаря. Т р а н с ц е н д у в а н н я – активний, динамічний процес, той іманентний досвід людини, у якому вона переживає катастрофи, переноситься через бездоння, відчуває перервність свого існування, але не екстеріоризується, а інтеріоризується. Лише хибна об'єктивація трансцендування, викидання його зовні створює ілюзію трансцендентного, котре пригнічує особистість і панує над нею. *Трансцендування в екзистенційному сенсі є свобода і передбачає свободу, є звільнення людини від полону в самій собі.* Однак свобода тут не легкість, а тяжкість, вона проходить через трагічну суперечність.

Проблема особистості належить до винятково іншого порядку, ніж шкільна проблема відношення душі і тіла. Особистість зовсім є не душа на відміну від тіла, що пов'язує людину із життям природи. Особистість – цілісний образ людини, у якому духовне джерело омиває всі душевні та тілесні сили людини. *Єдність особистості створюється духом.* А от тіло належить образу людини. Старий дуалізм духу і тіла, що йде від Декарта, вповні неістинний і застарів. Такого дуалізму немає. Душевне прожиття просякає все життя тіла, як і останнє впливає на життєдайність душі. Є вітальна єдність душі та тіла в людині. Д у а л і з м існує не між душею і тілом, а між духом та природою, свободою та необхідністю. *Особистість – це перемога духу над природою, свободи над необхідністю.* Форма людського тіла є вже

перемога духу над природним хаосом. Психолог та антрополог романтичної епохи Карус мав неабияку рацію, ніж багато незрілих учень, пошановуваних за наукові. Він каже, що *душа* не в мозку, а *у формі*. За ним слідує Клагес. Форма тіла – це не матерія, аж ніяк не явище фізичного світу, форма тіла не тільки душевна, а й духовна. *Обличчя* людини – вершина космічного процесу, найвеличніше його творіння, і хоч воно може бути породженням лише космічних сил, усе ж передбачає дію духовної сили, що перевершує кругообіг природних сил. [Воднораз] *обличчя* людське – це найдивовижніше, що є у світовому житті, через нього світлоточить інший світ. Це є входження особистості у світовий процес з її єдністю, одноразовістю, неповторністю. Через *обличчя* ми сприймаємо не тілесне, а душевне прожиття людини. І ми краще знаємо це прожиття, ніж життя тілесне. Форма тіла – духовно-душевна. У цьому й полягає цілісність особистості. У свідомості людей XIX століття форма тіла була в небалості. Була фізіологія тіла, але не форма тіла, яку хотіли залишати прихованою. У цьому все ще позначалося християнське аскетичне ставлення до тіла, але вкрай непослідовне, оскільки функції тіла не заперечувалися. Але тоді, коли функції тіла фізіологічні та пов'язані з людиною як із істотою, що належить до тваринного біологічного світу, то форма тіла пов'язана з естетикою. Форму тіла саме як естетичне знала Греція, і це входило у повний обшир її культури. Нині відбувається часткове повернення до грецького ставлення до тіла, й тому форма тіла набуває своєї повноправності. Це передбачає зміну християнської свідомості та подолання абстрактного спіритуалізму, який протиставляє дух тілу і вбачає у тілі ворожий духу першопочаток. Дух охоплює й тіло, він одухотворює тіло, адресує йому іншу якість. Тіло перестають розуміти як матеріальне, фізичне явище. Але це передбачає також подолання механістичного світогляду, що знедушє тіло та вороже його формі. Для матеріалізму форма тіла незрозуміла і непояснювана. Дух повідомляє форму душі та тілу і приводить їх до єдності, а не пригнічує та не знищує [їхню єдність]. Це означає, що *дух формує особистість, її цілісність, куди входить і тіло, й обличчя людини.* Особистість – це духовно-душевно-тілесна [неподільність], що височіє над детермінізмом природного світу. Вона не підпорядкована жодному механізму.

Форма людини, сприйнята чуттєвим поглядом, не залежить від матерії, вона означає перемогу над матерією, протидіє їй знеособлювальним спричиненням. Персоналізм покликаний визнати і гідність людського тіла, неприпустимість ганебного з ним поводження, права тіла на повно людське існування. Тому й проблема хліба стає духовною справою. Вольності людського тіла тому й пов'язані з гідністю особистості, що найбільші зазіхання тут насамперед стосуються на володіння тілом. Морять голодом, б'ють і вбивають передовсім людське тіло, і через тіло поширюється це і на всю особу. [Натомість] духа самого по собі не можна ні бити, ані вбивати.

§ [1.4]

У грецькій філософії не було скільки-небудь ясної ідеї особистості. Промінчики її з'являються у стоїків. Це створювало великі труднощі для отців Церкви у розкритті догматів. Вони мали робити конче субтильну відмінність між $\psi\lambda\ \acute{\omicron}\sigma\tau\ \alpha\sigma\iota\zeta$ і $\phi\upsilon\sigma\iota\zeta$ (грец. – іпостасю і природою). В Бозі одна природа та три іпостасі. У Христі одна особистість та дві природи. Мислення отців Церкви повністю функціонувало в категоріях та поняттях грецької думки. Тим часом, як доводилося висловити щось зовсім незбагненне, новий духовний досвід, невідомий Платону, Аристотелю, Плотіну. З погляду світової історії думки, зайнятої проблемою особистості, велике значення мало вчення про іпостасі Св. Трійці. Можна було б сказати, що свідомість Бога як особистості передувала свідомості людини як особистості. Тому зовсім незрозуміло, що, до прикладу, Карсавін заперечує існування людської особистості та визнає лише буттєвість Божественної особистості (іпостасі). Він створює вчення про симфонійну особистість, котра здійснює божественну триєдність. Учення про симфонійну особистість глибоко протилежне до персоналізму й означає метафізичне аргументування рабства людини. Питання це не може вирішуватися діалектикою понять, воно долається духовним і моральним досвідом. Карсавіну не вдалося примирити особистість із всеєдністю. Це лише свідчить про те, що персоналізм не може бути обґрунтований на моністичній метафізиці. Грецьке слово $\psi\lambda\acute{\omicron}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\zeta$, означаючи підставу, та латинське слово *persona*, означаючи маску, пов'язану з театральною роллю, вкрай недос-

конало виражають особистість у сенсі, даному їй християнством і новою філософією. Слово *persona* істотно трансформувалося протягом століть і втратило театральне значення. Слово *persona* отримано через схоластику від Боєція, який уже визначав особистість як розумну, індивідуальну істоту. Проблема особистості була важка й для схоластичної філософії. Томізм пов'язував індивідуальність з матерією: матерія, а не форма індивідуалізує, форма універсальна. Але томістична філософія здійснює важливе розрізнення між особистістю та індивідумом. Для Ляйбніца *сутність особистості є свідомість себе*, тобто образ особистості пов'язаний зі свідомістю. Кант вносить важливу зміну в осягнення особистості – переходить від інтелектуалістичного розуміння особистості до етичного. Особистість поєднана зі свободою від детермінізму природи, вона незалежна від механізму природи. Тому особистість – це не феномен серед феноменів. *Особистість є мета у собі, а не засіб, вона існує через себе*. Але в Канта вчення про особистість усе ж не становить справжній персоналізм, тому що цінність особистості визначається морально розумною природою, яка універсально загальна. У Макса Штірнера, незважаючи на помилковість його філософії, наявна перевернена істина персоналізму. В ньому виявляється діалектика самоствердження «я». «Єдиний» [суб'єкт] – це ще не особистість, оскільки остання зникає у безмежності самоствердження, в небажанні знати іншого і йти шляхом трансцендування до вищого. Але в «Єдиному» є частка істини, бо особистість – універсум, мікрокосм, і в певному сенсі весь світ становить її власність, їй належить, особистість не часткове, не привласнене, не підпорядковане цілому та загальному. М. Шелер визначає особистість як єдність переживань і як буттєву ствердну неподільність різноманітних актів. Тут важливий зв'язок особистості з актом. Але, на противагу М. Шелеру, треба визнати, що особистість передбачає існування інших особистостей і виходу до них. У Несмєлова були чудові думки про людину. Для нього у світі є лише одна суперечність і [водночас] загадка – людська особистість. В особистості відображається образ безумовного буття, і разом особистість поставлена в умови обмеженого буття. Є суперечність між тим, чим має бути людська особистість, та умовами її існування на Землі. Несмєлов так висловлює цю контроверсію існування людини: вона є річ фізичного

світу, що містить образ Бога. Однак особистість у людині – це не річ фізичного світу. Віталістична філософія, яка відіграє чималу роль у сучасній думці і яка має своє вчення про людину, несприятлива для *принципу особистості*, [адже] вона антиперсоналістична. Як вже наголошувалося, філософія життя веде до розчинення людської особистості в космічному та соціальному процесах. Антиперсоналістичні діонісизм, натуралістична пантеїстична містика, теософія, антропософія, комунізм, фашизм, як і лібералізм, що пов'язаний з капіталістичним ладом.

§ [1.5]

Для розуміння того, що таке особистість, дуже важливо встановити відмінність між особистістю та індивідом. На цьому розрізненні справедливо наполягають французькі томісти, хоча вони стоять на іншому філософському ґрунті, ніж я. Індивідум є категорія натуралістична, біологічна, соціологічна. Він неподільний у відношенні до якогось цілого, [мов] атом. Він не тільки може бути частиною роду або суспільства, як і космосу в цілому, але неодмінно мислиться як частина цілого, і поза цим цілим не може бути названий індивідом. Проте індивідум характеризується і як підлегла частина цілого, і як егоїстично самостверджувальна одиниця. Тому індивідуалізм, будучи похідний від слова «індивідум», зовсім не означає незалежності відносно цілого, [себто] до процесу космічного, біологічного та соціального, а означає лише ізоляцію підлеглої частини та безсиле постання її проти цілого. Індивідум тісно пов'язаний із матеріальним світом, він породжується родовим процесом. Індивід народжується від батька та матері, має біологічне походження, детермінований родовою спадковістю, а також спадковістю соціальною. Немає індивіда без роду, і немає роду без індивіда. Індивідум повністю знаходиться в категорійних визначеннях, що розрізняють родові та індивідуальні, він веде боротьбу за існування в родовому біологічному і соціальному процесах. Людина – це, безперечно, індивід, але не тільки індивід. Індивід пов'язаний з матеріальним світом і харчується з нього, однак він не універсальний і, як такий, не має універсального змісту. Людина є мікрокосм, універсум не як індивід. Людина – це ще й особистість, і з якою пов'язана сама ідея людини, її покликання у

світі. І тут все змінюється. *Особистість є не натуралістична, а духовна категорія*. Особистість не постає неподільною чи атомом щодо будь-якого цілого – космічного, родового або соціального. Особистість – свобода і незалежність людини у ставленні до природи, до суспільства, до держави, але вона не тільки не становить егоїстичне самоствердження, а якраз навпаки. Персоналізм не означає, подібно до індивідуалізму, егоцентричної ізоляції. Особистість у людині полягає у її незалежності відносно матеріального світу, який є *м а т е р і а л о м* для роботи духу. Й одночасно *особистість – це універсум, котрий наповнюється всеосяжним змістом*. Особистість не породжується родовим космічним процесом, не народжується від батька і матері, вона походить від Бога, оприявнюється з іншого світу; вона свідчить про те, що *людина є точкою перетину двох світів, що в ній відбувається боротьба духу і природи, свободи та необхідності, незалежності та залежності*. Еспінас каже, що справжній індивідум є клітина. Але особистість – це зовсім не клітина, та й не входить вона в організм, як частина в ціле. Вона – відпочаткова цінність та єдність, котра характеризується ставленням до іншого та інших, до світу, соціуму, людей, [причому] як ставленням творчості, свободи та любові, а не детермінації. Особистість перебуває поза співвідношенням індивідуально окремішнього і загальнонародового, поза відповідністю частин і цілого, органів та організму. Особистість – це не тваринна особина. Вона у людині не спричинена спадковістю – біологічною та соціальною, є *с в о б о д а* в людині, можливість перемоги над детермінацією світу. Все особисте в людині протилежне до будь-якого автоматизму, який відіграє вагомий роль в олюдненому житті, [передусім] автоматизму психічному та соціальному. Не різні дві особи, а одна і та сама людина є індивідум та особистість. Це не дві різні істоти, а *дві якості*, дві різні сили в людині. Ш. Пегі каже, що індивід – це власний буржуа в кожній людині, якого він покликаний перемогти. Людина як індивід переживає ізоляцію, егоцентрично поглинена собою і покликана вести болісну боротьбу за життя, захищаючись від чатованих небезпек. Вона виходить із скрути через конформізм, через пристосування. Людина як особистість, та сама людина, долає свою егоцентричну замкнутість, розкриває у собі універсум, але відстоює свою

незалежність і свою гідність відносно навколишнього світу. Але завжди треба пам'ятати, що мова нас дуже заплутує, ми постійно вживаємо слова не в тому смислі, який вкладається в них. Індивідуальне, індивідуальність означає єдине у своєму роді, оригінальне, те, що відрізняється від іншого та інших. У цьому сенсі індивідуальне притаманне особистості. Особистість індивідуальніша, ніж індивід. Індивідуальне часто також означає ірраціональне, протилежне до загального, загальнообов'язкового, розумного, нормативного. У цьому розумінні особистість ірраціональна, тоді як індивід набагато більше підпорядкований загальноприйнятому закону, оскільки більш зумовлений. Цікаво для історії усвідомлення особистості відзначити, що індивідуальність у романтиків відрізняється від особистості в нашому значенні слова. У самих романтиків була яскрава індивідуальність, але вкрай слабо виражена особистість. Індивідуальність має швидше вітальний, аніж духовний, характер і не означає ще перемогу духу і свободи. Віддзеркалення глибокої дезінтеграції, дисоціації особистості ми бачимо в сучасному романі, до прикладу, в Пруста, у нас в Андрія Білого. Внутрішні єдність і цілісність властиві особистості, [тоді як] індивід може бути роздертий силами світу. Особистість не може бути цілком громадянином світу і держави, вона – громадянин Царства Божого. Тому особистість є революційний елемент у глибокому значенні слова. Це пов'язано з тим, що людина являє собою істоту, котра належить не до одного, а до двох світів. Персоналізм є філософія дуалістична, а не моністична.

§ [1.6]

Існування особистості передбачає уявлення надособистих цінностей. Особистості людини не існує, якщо немає буття, котре стоїть вище неї, якщо немає того гіристого світу, до якого вона має сходити. Особистості не існує, якщо немає надособистих цінностей, і її немає, якщо вона лише засіб надособистих цінностей. Відношення особистості до універсального зовсім не становить відношення до родового, загального. Тут ми підходимо до *найважчої проблеми* персоналістичної філософії, і важкість тут пов'язана з навичками думки, що породжені хибною постановкою проблеми номіналізму і реалізму. Яке ставлення особистості до спільнот та до об'єктного світу?

Вірно, що *universalia* знаходиться не *ante rem* (платонівський реалізм, він ідеалізм) і не *post rem* (емпіричний номіналізм), а *in rebus* (лат. – не до речей..., не після речей..., а у речах. – *Перекл.*). Для проблеми, яка нас цікавить, це означає, що універсальне знаходиться в індивідуальному, тобто в особистості, не як похідне від кількісного досвіду, а як відпочаткова якість. Універсальне перебуває не в ідеальній надособовій сфері, а в особистості, приналежній до екзистенційного плану. Універсальне і так звані надособові цінності належать не до світу об'єктивності, а до сфери суб'єктивності. Об'єктивація універсальних цінностей і породжує рабство людини. Тому, скажімо, варто підкреслити, що *космос, людство, суспільство перебувають в особистості, а не навпаки*. Людина, себто індивідуальне і, за іншою термінологією, сингулярне, екзистенційніше людства, останнє є лише цінністю вселюдської єдності в людському світі, якістю людського братства, котре не становить реальності, що перебуває над людиною. Універсальне – це не загальне, не абстрактне, а конкретне, й відтак воно є повнота. Універсальне і меншою мірою спільне не самостійна істота, воно знаходиться в поодиноких істотах, *in rebus* за старою термінологією. Індивідуальне також і не частина універсального. Безпідставно протиставлення універсального та сингулярного. Особистість зовсім не окремішне, не часткове, що протилежне універсальному. З великим правом є підстави сказати, що *особистість – це універсальне*. Самий сингуляризм індивідуального просякнутий внутрішньо не індивідуальним, не універсальним. Уся стара термінологія вкрай плутана і пов'язана з об'єктивованою філософією понять, а не з філософією екзистенційною. Ляйбніц вже намагався подолати суперечку реалістів та номіналістів. Універсальне, втілене в індивідуальному, долає протилежність між універсальним та індивідуальним. Універсальне – це досвід в суб'єкті, а не реальність в об'єкті. Не існує об'єктивного світу ідей. Однак це зовсім не означає, що універсальне, універсальні ідеї та цінності лише суб'єктивні у застарілому значенні слова. Об'єктивування і гіпостазування універсальних ідей становить хибним шляхом подолання суб'єктивності, не є трансцендування в справжньому сенсі слова. Непереборні протиріччя пов'язані з *п о н я т т я м* Бога, з *і д е є ю* Бога, утворених шляхом об'єктивації. Однаково неправильно було б сказати, що Бог

є універсальне і що Бог – сингулярне, індивідуальне. Відмінність між універсальним і сингулярним перебуває у плані об'єктивації, але Бог не знаходиться у цьому плані, він є в екзистенційному форматі, в досвіді трансцендування. Відношення між людиною і Богом – це відношення ні каузальне, ні окреме і загальне, ні засобів і мети, ані раба і пана, воно не схоже ні на що, що взяте з об'єктивного світу, природного і соціального, й нічому не аналогічне у цьому світі. Бог не існує як перебуваюча наді мною об'єктивна реальність, як об'єктивація універсальної ідеї, *Він існує як екзистенційна зустріч; як трансцендування, і в цій зустрічі Бог є особистість*. Тому зовсім інакше вирішується й питання відношення особистості і надособистих цінностей.

Не можна сказати, що надособисте вище, ніж людина, Бог є мета, особистість – засіб для цієї мети. Особистість-людина не може бути засобом для Особистості-Бога. Принижує людину і принижує Бога та теологічна доктрина, яка стверджує, що Бог створив людину для самопрославлення. Вражає, що всяке вчення, яке поневолює людину, принижує й Бога. Ставлення особистості до особистості, хоча б найвищої особистості Бога, може бути відношенням засобів і мети, *будь-яка особистість є самоціль*. Відношення між засобом і ціллю існує лише у світі об'єктивації, тобто у викинутості існування назовні. Особистість не може підніматися, реалізувати себе, здійснювати повноту свого життя, якщо немає надособистих цінностей, немає Бога та божественної висоти життя. Людська думка про те, що людська особистість – це найвище останнє, що Бога немає і що людина сама є богом, – думка банальна, принизлива, кошмарна, а не звеличувальна людину. Але людська особистість не становить засіб для будь-якої надособистої цінності, не постає знаряддям божественної сили. Коли надособисті цінності перетворюють людську особистість на засіб, то це означає, що людина впала в ідолопоклонство. *Особистість – парадокс для раціональної думки, вона парадоксально поєднує особисте і надособисте, кінцеве і нескінченне, існуюче і змінюване, свободу та долю*. Особистість не частина світу, вона співвідносна і до світу, і до Бога. Особистість допускає лишень співвідношення як зустріч і як спілкування. І Бог-особистість жадає не людину, над якою Він панує і яка має Його прославля-

ти, а людину-особистість, котра відповідає на Його заклик і з котрою можливе спілкування любові. Кожна особистість має власний світ. Людська особистість є потенційно все, вся світова історія. Все у світі зі мною відбулося. Але ця особистість тільки частково актуалізована, дуже багато чого в ній залишається у дрімотному, потайному стані. У глибині, прихованій од моєї свідомості, я занурений в океан світового життя. І, актуалізуючи, розкриваючи у собі універсальний зміст, через пізнання і через кохання, інтелектуально та емоційно, я ніколи не перетворююся на засіб цього універсального змісту. Й існує складне і суперечливе відношення між моєю свідомістю та моєю особистістю, моєю індивідуальністю. *Особистість з глибини творить свою свідомість як зміцнення, як кордон, що перешкоджає змішанню та розчиненню, але свідомість може перешкоджати наповненню моєї особистості універсальним змістом, заважати спілкуванню із космічним цілим*. Воднораз у свідомості є надіндивідуальне, вона ніколи не залишається замкнено індивідуальною. Свідомість виникає у відносинах «я» і «не-я», вона означає вихід із «я», але одночасно може бути перешкодою для виходу «я» до «ти» як [каналу] внутрішнього спілкування. Останнє об'єктивує і може заважати трансцендуванню. Свідомість є «нешасна свідомість», адже підпорядкована закону, який знає загальне і не знає індивідуального. Тому легко впасти в ілюзію, неправильно розуміючи відношення між особистим та надособистим. Сама структура свідомості легко створює рабство. Але завжди треба мати на увазі подвійну роль свідомості, котра і замикає та розмикає.

Ієрархічний персоналізм, що захищається багатьма філософами (Ляйбніц, Штерн, Лоський, частково М. Шелер), містить у собі внутрішню суперечність, яка перетворює його на антиперсоналізм. Відповідно до цього вчення світове ціле, організоване ієрархічно, складається з особистостей різних ієрархічних щаблів, причому кожна особистість підпорядкована вищому щаблю, приналежна їй як підлегла частина чи орган. Людська особистість належить лише одному такому рангу, куди входять особистості нижчих ступенів. Але нація, людство, космос також можна розглядати як особистості вищого ґатунку. Спільності, колективи, цілості визнаються особистостями, всяка реальна єдність може бути особистістю. Послідовний персоналізм повинен

визнати це таким, що суперечить самій суті особистості. Ієрархічна концепція змушена прийняти людську особистість частиною відносно ієрархічного цілого, де та виявляється цінністю лише стосовно цього цілого і від нього отримує свою вартісність. Ієрархічне ціле, якому особистість підпорядкована, вважається більшою цінністю, ніж особистість, саме у цьому цілому треба шукати універсальність, єдність, тоталітарність. Але справжній персоналізм не може цього визнати. Він не має підстав сповідувати особистістю цілість, колективну єдність, у якій немає екзистенційного центру, немає ємного чуття до радості і страждання, немає особистої долі. Поза особистістю не існує у світі абсолютної неподільності і тоталітарності, яким вона була б підпорядкована, поза нею все окремішньо, окремий і самий світ. Все об'єктивоване, все об'єктне може бути лише часткове. Таким є весь об'єктивований світ, усе об'єктивоване суспільство зі своїми об'єктивованими тілами. Цей об'єктивований світ вирізняється масивністю, яка може тиснути на особистість, хоча й не цілісністю і не тоталітарністю. Екзистенційне осереддя, страждальницька доля перебувають у суб'єктивності, а не в об'єктивності. Проте всі вищі ієрархічні шаблі, яким підпорядковують особистість, належать *світові об'єктивізації*, котра завжди антиперсоналістична, ворожа особистості, означає її відчуження. І все те, що екзистенційно в об'єктивованих сторонах світу, в нації, людстві, космосі і т. ін., належить *внутрішній суті особистості*, яка не підпорядкована жодному ієрархічному центру. Космос, людство, нація й усе інше перебувають у людській особистості як в індивідуалізованому універсумі чи мікрокосмі, і випадання, викидання їх у зовнішні реальності, в об'єкти, є результат поневіряння людини, підпорядкування її безособовій явності, екстеріоризації, відчуженню. *Сонце екзистенційно знаходиться не в центрі космосу, а у естві людської особистості*, і воно екстеріоризоване лише в занепадому стані людини. Реалізація особистості, концентрація та актуалізація її сили п р и й м а є сонце всередину, впускає всередину весь космос, всю історію, все людство. Особистості колективні, особистості надособисті у вимірі особистості людської – суть лише ілюзії, породження екстеріоризації та об'єктивізації. Об'єктивних особистостей не існує, всі вони винятково суб'єктивні. І в якомусь [обмеженому] сенсі собака і кішка

більше особистості, більше успадковують вічне життя, ніж нація, суспільство, держава, світова всеєдність. Такий [власне,] антиієрархічний персоналізм, який і є єдиним, послідовним. Жодної цілісності, тоталітарності, універсальності поза особистості немає, є лише в самій особистості, де поза нею перебуває унаявлений усього-на-всього частковий, об'єктивований світ. До цього ми постійно повертатимемося.

§ [1.7]

Персоналізм переносить центр тяжіння особистості із вартості об'єктивних спільнот – суспільства, нації, держави, колективу – на цінність особистості. Але особистість він розуміє у глибокій протилежності до егоцентризму. Егоцентризм руйнує особистість. Егоцентрична самозамкненість і зосередженість на собі, неможливість вийти із себе і є первородний гріх, що заважає реалізувати повноту життя особистості, актуалізувати її сили. Істерична жінка – яскравий зразок егоцентричності, божевілля на собі та віднесення всього до себе. Але ж вона й найбільш протилежна особистості, де та в ній розбита, хоча й може бути яскрава індивідуальність. Особистість передбачає вихід із себе до іншого та інших, вона не має повітря і задихається, залишаючись замкненою в собі. Персоналізм може бути лише ком'юнітарним. При цьому вихід особистості із себе до іншого означає обов'язково екстеріоризацію та об'єктивізацію. Особистість є «я» і «ти», інше «я». Але «ти», до якого виходить «я» і входить у спілкування, не становить об'єкт, є інше «я», особистість. З об'єктом неможливе спілкування, не може бути жодної спільності, можлива лише загальнообов'язковість. Особисте потребує іншого, але інше – це не зовнішнє, відчужене, ставлення до нього необов'язково екстеріоризація. Особистість перебуває у повідомленнях, комунікаціях з іншими людьми й у станах спілкування, комуніоні з нею. Повідомлення означають об'єктивізацію, [тоді як акти] спілкування екзистенційні. Повідомлення у світі об'єктивізації адресуються під знаком детермінації і тому не звільняють людину від рабства. Спілкування належить засвіту екзистенційному, який не знає об'єктів, стосується царства свободи, є [шлях] звільнення від рабства. Егоцентризм означає подвійне рабство людини – рабство у себе, у своєї затверділої самости і рабство у світу, перетвореного виключно в ззовні при-

неволюваний об'єкт. Егоцентрик – раб, його ставлення до всього, що «не-я», цілком рабське. Він знає лише «не-я», але не знає іншого «я», «ти», [врешті-решт] не знає свободи у виході із «я». Егоцентрик зазвичай не персоналістично визначає своє відношення до світу і людей, він вельми легко стає на думку об'єктного настановлення цінностей. Йому не вистачає людяності. Він любить абстракції, що живлять його егоцентризм, [проте] не любить конкретних живих людей. Будь-яка ідеологія, навіть християнська, може бути спрямовувана на службу егоцентризму. Персоналістична етика якраз й позначає той вихід із «загального», який Кіркегардт і Шестов вважають розривом з етикою, ототожнюючи її із загальнообов'язковими нормами. Персоналістична переоцінка цінностей визнає аморальним усе, що зумовлюється винятково ставленням до «спільного», до суспільства, нації, держави, умоглядної ідеї, абстрактного добра, морального та логічного закону, а не до конкретної людини та її існування. Ті, хто випав із закону «загального» і є насправді моральні вповні люди, [тоді як] підпорядковані закону «загального», детерміновані соціальною буденністю – сутнісно аморальні люди. Такі особи, як Кіркегардт, – це жертви старої антиперсоналістичної етики та релігії, обоження соціальної буденності. Однак пережита такими особами трагедія має виняткове значення для існуючої переоцінки цінностей. Вкрай важливо для *розуміння особистості* завжди пам'ятати, що вона перш за все визначається не відносно суспільства і космосу, не відносно світу, поневоленого об'єктивацією, а стосовно Бога, і саме в цьому сокровенному внутрішньому ставленні вона черпає сили для вільного відношення до світу і ставлення до людини. Егоцентричний індивід уявляє, що він вільний у своєму зверненні до світу, що для нього є «не-я». Але насправді він рабськи визначається світом «не-я», який й ув'язнює його у собі. Егоцентризм – вид [тотального] спричинення світом, егоцентрична воля – навіювання ззовні, бо світ знаходиться в егоцентричному стані. З егоцентризму «я» та з егоцентризму «не-я» завжди сильніше друге. Людська особистість є універсум лише за умови не егоцентричного відношення до світу. Універсальність особистості, котра поглинає у себе весь давячий об'єктний світ, являє собою не егоцентричне самоствердження, а розмикання в любові.

Гуманізм становить діалектичний момент у розкритті людської особистості. Помилка гуманізму була зовсім не в тому, що він надмірно утверджував людину, штовхав її на шлях людинобожества, як часто висвітлювалося у російській релігійній думці, а в тому, що він недостатньо, не до кінця стверджував [істинність] людини, що він не міг гарантувати незалежність особи від світу і містив у собі небезпеку її поневолення суспільством і природою. *Образ людської особистості є не тільки образом людським, а й образом Божим.* У цьому приховані всі загадки і таємниці людини. Це – таїна боголюдності як раціонально невимовний парадокс. Особистість тільки тоді є людська, коли вона – особистість боголюдська. Свобода і незалежність людської особистості від об'єктного світу й становить її боголюдність. Це означає, що особистість формується не об'єктивним світом, а суб'єктивністю, у якій прихована сила образу Божого. [Відтак] людська особистість – істота теоандрійна. Теологи будуть заперечувати із переляком, що, [мовляв,] тільки Ісус Христос був Боголюдиною, людина ж є тварною істотою і не може бути боголюдиною. Але ця аргументація залишається в межах теологічного раціоналізму. Нехай людина не є боголюдина в тому сенсі, у якому Христос – Боголюдина, Єдиний [Син Божий, Месія і Спаситель]. Проте в людині присутній божественний елемент, у ній унааявлені ніби дві природи, в ній пересікається два світи, вона містить у собі образ, який є і людським і Божим водночас, і в ній постає образ людський у міру того, як здійснюється образ Божий. Ця істина про людину перебуває по той бік догматичних формул і ними не досягається цілком. Це – істина екзистенційного духовного досвіду, що може бути виражена лише у символах, а не в поняттях. Що людина вміщує у собі образ Бога і через це стається людиною, це с и м в о л, і поняття про це не можна виробити, боголюдність є протиріччя для думки, яка схиляється до монізму чи до дуалізму. [Загалом] до розуміння *парадоксальної істини* про боголюдство ніколи не піднімалася гуманістична філософія. А філософія теологічна намагалася раціоналізувати цю істину. Всі теологічні доктрини про благодать означали лише формулювання істини про боголюдність людини, про внутрішню дію божественного на людське. Але зовсім неможливо зрозуміти цю таємницю боголюдності у світлі філософії

тотожності, монізму, іманентизму. Вираз цієї таємниці передбачає дуалістичний момент, досвід трансцендування, переживання прірви та її подолання. Божественне трансцендентне людині, і божественне таємниче пов'язане з людським у боголюдському образі. Тільки тому можливе у світі *явище особистості*, яка не рабує світу. Особистість людина, і вона перевершує людське, залежне від світу. Людина – багатоскладова істота, вона охоплює в собі образ світу, хоча й не тільки цей образ, а ще й також образ Божий. У ній відбувається боротьба світу і Бога, вона – особа залежна і вільна. Образ Божий є символічний вираз і, перетворюючись на поняття, зустрічає непереможні труднощі. *Людина – це символ, адже містить знак іншого і є символом іншого*. І саме з цим тільки й пов'язана можливість звільнення людини від рабства. Це – релігійна основа вчення про особистість, [причому] не теологічна, а релігійна, тобто духовно-досвідна, екзистенційна. Істина про боголюдність не становить догматичну формулу, це не теологічна доктрина, а істина досвідна як вираження духовного вміння.

Та ж істина про подвійну природу людини, подвійну і водночас цілісну, знаходить відображення й у ставленні людської особистості до суспільства та до історії, хоча тут вона ніби перевернута. Особистість незалежна від спричинень соціуму, вона має свій світ, є винятком, своєрідна і неповторна. І водночас особистість соціальна, в ній наявна спадщина колективного несвідомого, вона унаслідок вихід людини з ізоляції, вона історична, реалізує себе у суспільстві та історії. Особистість ком'юнітарна, передбачає спілкування і спільність з іншими. Глибокі суперечності та труднощі людського життя пов'язані саме із цією ком'юнітарністю. [До того ж] на шляхах своєї реалізації людину підстерігає рабство. І вона постійно має повертатися до свого боголюдського образу. Людина піддається насильницькій соціалізації, тоді як особистість людська має перебувати у вільному спілкуванні, у вільній спільності, в ком'юнітарності, заснованій на свободі та любові. І найбільша небезпека, на яку наражається людина на шляхах об'єктивації, є загроза механізації, небезпека автоматизму. Все механічне, автоматичне в людині – не особисте, безособове, протилежне образу особистості. Зіштовхуються образ Бога та образ механізму, автомата. Або боголюдство, або автоматолюдство, машинолюдство. Складність людини закорінена в тому, що немає відповідності й

тотожності між внутрішнім і зовнішнім, не існує прямого й адекватного виразу одного в іншому. Це є *проблема об'єктивації*. Цій об'єктивації піддане й релігійне життя людства. У даному разі можна сказати, що релігія взагалі соціальна, становить соціальний зв'язок. Але цей соціальний характер релігії спотворює дух, підкоряє нескінченне кінцевому, абсолютизує відносне, віддаляє від джерел одкровення, від живого духовного досвіду. У внутрішньому особистість знаходить свій образ через образ Божий, через збагачення людського божественним, у зовнішньому здійсненні правди означає підпорядкування світу, суспільству, історії образу особистості, просякання особистістю. Це і є персоналізм. Внутрішньо особистість отримує силу і звільняється через боголюдність, зовні весь світ, усе суспільство та історія перетворюються і звільняються через людяність, через *верховенство особистості*. Ком'юнітарність джерел зсередини назовні, і рух – це не об'єктивація, не підпорядкування особистості об'єктності. Особистість покликана бути боголюдською, суспільство має бути людським. Джерело брехні та рабства є об'єктивація боголюдства в суспільстві, у шляхах історії. Це й створило хибний об'єктивний ієрархізм, що суперечить гідності та свободі людської особистості. З цим пов'язана облудна сакралізація. Ми це побачимо в усіх формах людського рабства.

§ [1.8]

Особистість поєднана з характером. Сильна особистість – це виразний характер. *Характер є перемога духовної сили в людині*, хоча й перемога в конкретно-індивідуальній формі, пов'язаної з її душевно-тілесним складом. Характер – це оволодіння собою, тріумф над рабством у самому собі, що й уможливило звитягу над рабством навколишнього світу. Характер виявляється насамперед відносно докільця. Темперамент являє собою природну даність, характер – завоювання та досягнення, тому передбачає свободу. Вкрай приблизні та штучні всі класифікації характерів і темпераментів. *Таємниця особистості не піддається класифікації*. Характер особистості, який завжди вказує на незалежність, – це її зосередженість і набута форма свободи. Особистість, характер особистості означає, що людина здійснила вибір, вчинила розрізнення, що вона не байдужа, не змішує. Ця свобода

не становить свободи волі, як і свободи байдужості, це і не свобода волі у примітивному значенні, вона глибша, пов'язана із цілісним існуванням людини, є *свобода духу, творча духовна енергія*. Психічне життя людини містить у собі активне творче джерело, котре синтезує особистість, це є активність духу в людині, що пронизує не тільки душевне, а й тілесне життя. *Дух творить форму особистості, характер людини*. Без цієї синтезувальної активності духу особистість дисоціюється, людина розпадається на частини, душа втрачає свою цілісність, свою здатність до активних реакцій. Свобода особистості – це не її право, що становить поверховий погляд. *Свобода особистості є обов'язок, виконання покликання, реалізація Божої ідеї про людину, відповідь на Божий поклик*. Людина має бути вільною, не сміє бути рабом, бо має бути людиною. Такою є воля Бога. Людина любить бути рабом й обстоює дозвіл на рабство, котре [лише] змінює свої форми. Саме рабство постає потрібним для людини привілеєм. Свобода не повинна бути декларацією прав людини, а має бути декларацією обов'язків, [передусім] її **обов'язку бути особистістю**, виявити силу власного характеру. Не можна відмовитися від особистості, відцуратися можна від життя й іноді треба відмовитися від нього, але не від особистості, не від гідності людини, не від свободи, з якою пов'язана ця гідність. *Особистість поєднана зі свідомістю покликання*. Кожна людина має усвідомити це покликання незалежно від масштабу обдарувань. [Квінтесенція] цього покликання – в індивідуально неповторній формі дати відповідь на Божий заклик і творчо використувати свої дари. Особистість, котра усвідомила себе, слухає *внутрішній голос* і кориться лише йому, не підвладна зовнішнім голосам. Найвеличніші люди завжди слухали виключно внутрішній голос, відмовляючись від конформізму відносно світу. Особистість сполучена з аскезою і передбачає аскезу, себто духовну вправність, зосередження внутрішніх сил, вибір, незгоду на змішання з безособовими енергіями і всередині людини, і в навколишньому світі. Це зовсім не має вказувати на прийняття всіх традиційних форм аскези історичного християнства, у якому було багато конче не християнського і навіть ворожого особистості. Аскеза сутнісно повинна означати активне виявлення та охорону форм особистості, її образу, активний опір владі світу, який бажає роздерти особистість, поне-

волити її. Аскеза є боротьба особистості проти рабства, і лише у цьому сенсі вона допустима. Коли аскеза перетворюється на рабство, що так часто бувало у її історичних формах, вона має бути відкинута і супроти неї повинна бути оголошена боротьба – *боротьба за істинну аскезу*. Аскеза – це зовсім не покірність і послух, а непокоря і непослух особистості, виконання свого покликання, відповідь на заклик Бога. *Особистість по суті своїй непокірна і неслухняна, вона уособлює опір, безперервний творчий акт*. Справжня аскеза, пов'язана з особистістю, становить героїчний осередок у людині. Рабська аскеза є мерзота. Характер передбачає аскезу, здатну до вибору та опору. Але характер означає незгоду на рабство, відмову від поневолених вимог світу.

Особистість є поєднання єдиного і багатоманітного. Платонівський «Парменід» містить у собі саму субтильну діалектику для вирішення проблеми єдиного та багатомножинного. Це водночас утверджує діалектику поняття б у т т я. Абсолютний монізм самого Парменіда не міг здолати проблеми плеромного. В ньому дано прототип хибного онтологізму, рабства в ідеї абсолютного буття, з якого немає виходу. Проблема єдиного і незліченного мучила грецьку думку, вона центральна у Плотіна. Як перейти від одного до безлічі, як для незчислення стає досяжним єдине? Чи є для єдиного інше? Єдине як абсолютне не допускає існування іншого. У цьому хибність самої ідеї абсолютного, що заперечує відношення, вихід до іншого, до множинного. Ця проблема раціонально нерозв'язна, адже пов'язана з парадоксом. І це найглибшим чином поєднане з проблемою особистості. Таїна Христа, що не піддається раціоналізації, є таємницею парадоксального суголосся єдиного та множинного. Христос оприявнює все людство, Він – універсальна людина у просторі та часі. Таїна Христа випромінює світло на таємницю людської особистості. Індивід всуціль партикулярний, він належить множинному світу. Особистість пов'язана з Єдиним, з образом єдиного, але в індивідуально-партикулярній формі. Саме тому особистість і не становить частину множинного світу, в якому все партикулярно. Людська думка та людська уява схильні до гіпостазування, до уособлення сил і рис-якостей. Із цим пов'язаний міфотворчий процес у житті народів. Міфотворче гіпостазування часто буває хибним, ілюзорним і таким, що закріплює рабство людини. *Єдине справжнє гіпостазування –*

це гіпостазування самої людської істоти, розуміння її як особистості. Гіпостазування людини, наділення її рисами особистості є істинним, реальним м і ф о м про людину. І він також потребує уяви. Згідно з цим міфом людина не являє собою частину, не партикулярна, тому що вона – образ Єдиного та універсум. Це – богоподібність людини, але зворотним боком цієї богоподібності є людиноподібність Бога. І це істинний, не хибний антропоморфізм. Тільки тому можлива зустріч людини і Бога, стосунки між людиною та Богом. *Богопізнання* – це гіпостазування, розуміння Бога як особистості, що потребує уяви. До того ж це ще й справжнє гіпостазування, інша його половина стосовно людини. Людина постає особистістю тому, що Бог є особистістю, і навпаки. Але особистість передбачає існування іншого, має відношення не тільки до Єдиного, а й до численного. Як бути з особистістю Бога? *Особистість – це екзистенційний центр, і в ній наявне почуття до страждань і радощів.* Особистості не існує, якщо немає здатності до страждання. Примітивна ортодоксальна теологія заперечує страждання Бога, їй видається це приниженням Його величчя, в Бозі немає руху, Бог є *actus purus* (лат. – чистий акт). Але таке розуміння Бога отримано не так від біблійного одкровення, як від філософії Аристотеля. Якщо Бог є Особистість, а не Абсолютне, якщо Він не тільки *essentia* (лат. – сутність), але й *exitentia* (лат. – існування), якщо в ньому розкривається особисте ставлення до іншого, до множинного, то Йому властиве страждання, то в Ньому живе трагічне джерело. Інакше Бог не являє собою особистість, а постає як абстрактна ідея чи сутність, буття елеатів. Син Божий страждає не лише як людина, а й як Бог. Існують божественні пристрасті, не тільки людські. Бог поділяє страждання людей. Він сумує за своїм іншим, за любов у відповідь. [Відтак] Бог – не далека від життя ідея, не абстрактне буття, вироблене категоріями теоретичної думки. *Бог є творіння, особистість.* Якщо Богу приписується здібність любові, то Йому має бути привласнена й здатність страждання. Атеїзм по суті був спрямований проти Бога як абстрактного буття, нежиттєвої ідеї, уявної сутності, і в ньому була своя правда. Теодицея неможлива щодо такого Бога. Бог осягнений [розумом] лише через Сина, який є Бог любові, жертви і страждання. Така особистість: вона пов'язана зі стражданнями і з трагічною суперечністю, тому що

становить поєднання Єдиного і численного, її мучить ставлення до іншого. І це інше ніколи не утворює ціле, не являє собою абстрактну єдність, до якої особистість має бути задіяна як частина, це – ставлення особистості до особистості і до особистостей. Якщо вірно моністичне розуміння буття, якщо такому буттю належить перевага, то особистості не існує і незрозуміло навіть виникнення свідомості про неї. Свідомий образ особистості повстає проти онтологічного тоталітаризму. Ми це побачимо у розділі про рабство людини у бутті. *Особистість – це не буття і не його частина, це дух, свобода, акт.* Бог також не становить буття, а є духом, свободою, актом. Буття – об'єктивація, а особистість дана в суб'єктивності. Абстрактна, раціональна, поняттєва філософія завжди погано розуміла особистість, і коли говорила про неї, то підпорядковувала її безособово спільному. Проблема особистості була поставлена з великою гостротою в ХІХ столітті такими людьми, як Достоєвський, Кіркегардт, Ніцше, Ібсен, персонами, котрі повстали проти влади «загального», проти засилля раціональної філософії. Втім, Ніцше, такий важливий для проблематики персоналізму, прийшов до філософії, яка руйнує особистість, але з іншого кінця. Ми побачимо, що неможливо виробити єдиного поняття про особистість, [тому що] вона характеризується протилежностями, є суперечністю у світі.

Особи не існує, якщо немає трансцендентного. *Особистість поставлена перед трансцендентним і, реалізуючи себе, здійснює трансцендування.* Саме особистості глибоко притаманний стан жаху і туги. Людина почувається створінням, завислим над безоднею, і саме в людині як особистості, котра відірвалася від первинної колективності, це почуття досягає особливої гостроти. Потрібно відрізнити жах (*Angst*) від страху (*Furcht*). Це здійснює Кіркегардт, хоча існує умовність термінології кожної мови. Страх має причини, він пов'язаний з небезпекою, зі звичайним емпіричним світом. Тоді як ж а х відчувається не перед емпіричною небезпекою, а перед таємницею буття та небуття, перед трансцендентною безоднею, перед невідомістю. Смерть викликає не лише страх перед подією, яка розігрується ще в емпіричному повсякденному світі, а й жахіття перед трансцендентним. Страх пов'язаний із турботою, з острахом страждань, ударів. Він не пам'ятає про найвищий світ, звернений донизу, прикутий до емпіричного. *Жах – це пограничний стан із трансцен-*

дентним, він переживається перед вічністю, перед долею. Людина – це особа, котра відчуває не тільки страх і жах, а й журбу. Журба ближче до жаху, ніж до страху, хоча й має свою якість. Журба зовсім не становить переживання небезпеки, не пов'язана з турботою і послаблює її. Вона спрямована вгору і викриває найвищу природу людини. Людина переживає покинутість, самотність і чужість світу. Немає нічого боліснішого за пережиття цієї чужодушності всього. Особистість на шляхах свого зростання переживає цей стан. У журбі-тузі є щось трансцендентне в подвійному сенсі. Особистість переживає себе як трансцендентне, чуже світові, і проживає безодню, що відокремлює її від вищого світу, від іншого всесвіту, який має бути їй рідним. Гостра туга можлива в найщасливіші хвилини життя. Людині закорінено властивий смуток за божественним життям, чистотою, раєм. І жодна щаслива мить цього життя не відповідає цьому смутку. Існування особистості не може не супроводжуватися *зажурою*, яка означає розрив зі світовою даністю, неможливість пристосування до неї. *Особистість здавлена у своїй нескінченній суб'єктивності між суб'єктивним і трансцендентним, між об'єктивізацією і трансцендуванням*. Вона неспроможна примиритися з буденністю об'єктивного світу, куди вона зіпхнута. [Врешті-решт] вона перебуває у розриві суб'єктивного та об'єктивного. Особистість здатна переживати екзальтацію своєї суб'єктивності й водночас не трансцендувати до іншого світу. Це – стадія романтична. Важкий настрій завжди означає меншовартість і прагнення повноти життя. Існує[, скажімо,] болісна ностальгія статі. Стать – це ностальгія. І вона не може бути остаточно подолана у повсякденному об'єктивному світі, адже недосяжна в ньому довершена цілісність, яку вимагає вихід із суб'єктивності статі. Вихід в об'єктивність означає ослаблення свідомості особистості та підпорядкування її безособовим витокам родового життя. Те, що ми називаємо гріхом, провинною, каяттям, [звісно,] не у повсякденному, а в екзистенційному сенсі, є лише породження трансцендентності, стояння перед трансцендентним за неможливості трансцендування. Найбільший жах людина відчуває перед смертю. Є туга смерті, смертна зажура. Людина – створіння, котре переживає *агонію*, агонію ще всередині самого життя. *Смерть трагічна саме для особистості, для всього безособового цієї трагедії не існує*. Все смертне, звісно, має померти. *Але особистість*

безсмертна, вона є єдине безсмертне, [тому що] твориться для вічності. І смерть особистості – це найвеличніший парадокс у її долі. Особистість не може бути перетворена на річ, і це перетворення людини на річ, яку ми називаємо *смертю*, не поширюється на особистість. Смерть є пережиття розриву в долі особистості, припинення повідомлень [у взаємодії] зі світом. Смерть – аж ніяк не призупинення внутрішнього існування особистості, а припинення існування світу, іншого для особистості, до якого вона виходила на своєму шляху. Немає відмінності у тому, що я зникаю для світу і що світ зникає для мене. Трагедія смерті є насамперед трагедія розлуки. Але ставлення до смерті двоєке, воно має і позитивний сенс для особистості. У цьому житті, в цьому об'єктивному світі повнота життя особистості не реалізується, її існування неповне й окремішне. *Вихід особистості до повноти вічності передбачає смерть, катастрофу, стрибок через безодню*. Тому журба неминуха в існуванні особистості й неунікний страх перед трансцендентною вічністю. Звичайні вчення про безсмертя душі, що захищаються спіритуалістичною метафізикою, зовсім не розуміють *трагедії смерті*, не бачать самої проблеми смерті. Безсмертя може бути лише цілісним, тільки безсмертям цілісної особистості, у якій дух опановує душевний і тілесний склад людини. Тіло належить вічному образу особистості, і відокремлення душі від тіла при розкладанні тілесного організму людини, при втраті форми тіла не може призвести до безсмертя особистості, тобто цілісної людини. Християнство [постає] проти спіритуалістичного вчення про безсмертя душі, адже вірить у воскресіння всієї людини, зокрема і тіла. Особистість переходить через розщеплення і розриви до ціломого відновлення. Немає природного безсмертя людини, є лише воскресіння та вічне життя особистості через Христа, через поєднання людини з Богом. Поза цим існує лишень розчинення людини в безособовій природі. Тому життя особистості завжди супроводжується страхом і смутком, але водночас і *надією*. Коли я пов'язую безсмертя людини з Христом, то зовсім не хочу сказати, що безсмертя існує тільки для тих, хто свідомо вірить у Христа. Проблема глибша. Христос існує і для тих, хто в нього не вірить.

§ [1.9]

Особистість пов'язана з любов'ю. Особистість – це створіння любляче і сповнене

ненависти, переживаюче ерос й антиерос, себто творіння антагоністичне. Особистості немає без пристрасті, як без пристрасті не існує г е н і я. *Любов – шлях реалізації особистості.* І є два типи любові – висхідна і низхідна, любов еротична і любов агапічна. Особистості властива любов і висхідна, і низхідна. У сходженні та низходженні здійснює себе особистість. Платон повчав лише про любов висхідну, яка і є е р о с. Платонівський ерос, народжений від багатства та бідності, характеризує сходження від багатоликого чуттєвого світу до єдиного світу ідей. Ерос – це не любов до конкретної живої істоти, створіння змішаного (суміш ідейного і чуттєвого світів), це любов до краси, до верховного добра, до божественної досконалості. Любов еротична є притягання висоти, рух нагору, захоплення, заповнення подоби меншовартісної, збагачення подоби бідної. Цей складник визначає любов чоловіка та жінки, але поєднується з іншими елементами. Стаття містить недосконалість, і вона породжує ностальгію за поповненням, поступ до повноти, яка ніколи не досягається. *Трагедія любові* пов'язана з конфліктом кохання до конкретної особи чуттєвого світу та любові до краси світу ідейного. Жодне конкретне творіння не відповідає к р а с і ідейного світу в платонівському сенсі. Тому любов-ерос, любов-сходження, любов-захоплення має поєднуватися із любов'ю-низходженням, з любов'ю-жалістю і співчуттям. Любов-ерос наявна в кожній любові, котра обирає: в любові-дружбі, в любові до батьківщини, навіть у любові до ідеальних цінностей філософії та мистецтва, вона є і в релігійному житті. Любов харитативна (тобто милосердна, добродійна; від лат. *caritas* – християнське милосердя та *carus* – добрий, щедрий. – *Перекл.*) – це завжди низходження, вона не шукає для себе, для свого збагачення, вона віддає, жертвує, занурена у багатостраждальний світ, буденність, що агонізує у пільмі. Любов-ерос вимагає взаємності, любов-жалість взаємності не потребує, у цьому її сила і багатство. Любов-ерос сприймає образ іншого, коханого в Бозі, ідею Бога про людину, бачить красу коханого. Любов-жалість бачить іншого в богопокинутості, у зануреності в темряву світу, в стражданні, знівеченні. У М. Шелера були цікаві думки про відмінність любові християнської і любові платоністичної, кохання, спрямованого на конкретну особистість, та любові, зорієнтованої на ідею. Проте платонізм глибоко увійшов

у християнство. Для платонізму і платонівського еросу не поставала проблема особистості. Християнство ставить цю проблему, але християнська думка і, тим більше, практика затемнила проблему особистості безособовим розумінням любові, [причому] і любові еротичної, і харитативної любові. Безособовість платонівського еросу хіба що перейшла у безособове осягнення розумом християнської *caritas* (себто любові-милосердя). Але розкриття *сутності кохання* має призвести до її розуміння як руху-поступу, спрямованого від особистості до особистості. Безособовий ерос скерований на красу і досконалість замість конкретної особи, неповторної особистості, безособова агапічна і харитативна любов націлена на безсуб'єктного ближнього, який страждає і потребує допомоги. Це є заломлення любові у безособовому вищому та нижчому світах, у безлюдному світі ідей й такому ж світі страждання і темряви. Але любов, що височіє над світом «загального», безособового, – це к о х а н н я, спрямоване на образ особистості, закорінення цього образу на вічність й узаконення вічності свого спілкування із цим образом. І це однаково й тоді, коли вказане ставлення до іншої особистості є захоплення і підйом нагору, і тоді, коли воно – жалість і спуск униз. Ставлення до іншої людини не може бути винятково еротично-висхідним і суто низхідним, потрібне поєднання одного й іншого. Винятково еротична любов-кохання містить у собі елемент демоніакальний і руйнівний, вона вповні харитативна, низхідна любов охоплює сегмент принизливий для гідності іншої людини. У цьому [полягає] складність проблеми любові у її відношенні до особистості. Християнська любов, яка так легко набуває форм риторичних і принижують людину, перетворюючись на аскетичну вправу для спасіння душі і на «добрі справи», на благодійність, у своїй висоті духовна, а не віталістична. Але вона не може бути абстрактно духовною, вона конкретно духовна, духовно-душевна, пов'язана із цілісною особистістю. Любов-ерос не може бути зорієнтована на всіх, до неї не можна себе примусити, вона є вибір, любов-жалість, любов низхідна може бути спрямована на весь страждений світ, і в цьому її перетворювальна сила. До проблеми любові і до спокуси еротичної ми ще повернемося. Але для проблеми особистості вкрай важливо, що вона є творінням, здатним любити, [кохати,] захоплюватися і шкодувати, співчувати.

Проблема особистості пов'язана із проблемою геніальності. Геніальність не слід ототожнювати з генієм. *Геніальність є цілісна природа людини, її інтуїтивно-творче ставлення до життя.* Генії – це поєднання цієї природи з особливим даром. Геніальність потенційно властива особистості, хоча вона й не була генієм, адже особистість виявляє цілісність і творче сповнення життя. Образ Божий у людині геніальний, але ця геніальність може бути закрита, задавлена, затемнена. Ні проблема геніальності, ані проблема генія немає жодного зв'язку із соціальним, об'єктивованим ієрархізмом. Істинний є не соціалізований ієрархізм, пов'язаний ні з соціальним становищем, ані із соціальним походженням чи багатством, а з відмінністю обдарувань чи покликань, з особистими рисами-якостями. Це питання про соціальну проєкцію персоналізму, котра може бути соціально ієрархічною. *Геній самотній, він не належить жодній соціальній групі, привілейованій еліті,* в ньому уприсутнений професійно-етичний компонент. *С в і д о м і с т ь* особистості перед обличчям світу глибоко пов'язана з існуванням зла. Особистість зміцнюється в опорі владарюванню світового зла, яке завжди має свою соціальну кристалізацію. Особистість – це вибір, і в цьому полягає її схожість із генієм, котрий уособлює цілісний характер і напруженість волі, яка здійснює вибір. Але вибір передбачає боротьбу, опір поневолювальної та змішувальної влади світу. *Особистість формується через зіткнення зі злом у собі та навколо себе.* Один із *п а р а д о к с і в* особистості зводиться до того, що її гостра свідомість визнає існування гріха та провини. Повне нечуття до гріха, до провини, до зла зазвичай є також нечуттєвість до особистості, розчинення її загалом у космічному та соціальному [вимірах]. Зв'язок з л а з особистістю, з гріхом і виною веде до персоніфікації зла, до створення образу особистості як універсального втілення зла. Але таке гіпостазування зла має зворотним боком послаблення особистої вини та відповідальності. У цьому [полягає] складність проблеми, яка існує й відносно зла в кожній окремій людині. Жодна особа не може бути втіленням і персоніфікацією зла, зло в ній завжди локальне. Тому ні про кого не може бути остаточний вирок. Це ставить межі [дії] самого *принципу покарання.* Людина може вчинити злочин, але вона як цілісна особистість не може бути злочинцем, з нею не

можна поводитися як з утіленням злочину, вона залишається особистістю, в ній унаявлений образ Божий. І особистість, яка вчинила злочин, не належить цілком і вповні державі та суспільству. Особа є громадянин царства Божого, а не володіння кесаря, і судження та засудження останніх стосовно неї окремішні й не останні. Тому персоналізм рішуче та радикально проти смертної кари. Особистість у людині не може бути соціалізована. Соціалізація людини завжди неповна й не поширюється на глибину особистості, на її *с о в і с т ь*, на ставлення до джерела життя. Соціалізація, будучи розпросторена на обшир існування, на духовне життя, є триумф *das Man* (нім. – «суб'єкта повсякдення, який спричиняє йому спосіб буття», усереднене, безособове існування (М. Гайдеггер). – *Перекл.*), соціальної буденності, тиранія середньозагального над особистісно-індивідуальним. Тому *канон особистості* має стати принципом соціальної організації, яка не допускати соціалізацію внутрішнього існування людини. Особистість не може бути поставлена і на служіння «спільному добру». Загальне благо прикривало багато тиранії та рабства. Служіння йому, тобто чомусь такому, що не має свого існування, є всього лиш безпорадне, мізерне, абстрактне служіння благу ближнього, кожної конкретної особини. Це означає одне: в об'єктивованому світі людина поставлена під знак математичного числа. Пріоритет особистості трагічний у людині, тому що вона обіймає у собі і не особисте і це не особисте повстає проти того, що здійснення особистості можливе лише через суперечність і розриви. *Джерело рабства – об'єктивність. Об'єктивність завжди є утвердження панування, яке протидіє гідності особистості.* Саме в об'єктивності, екстеріоризації, відчуженні людської природи особа потрапляє у владу волі до могутності, грошей, жадоби насолоди, слави та ін., що руйнують особистість. Особистість реалізує своє існування і свою долю у протиріччях та поєднаннях кінцевого з нескінченним, відносного та абсолютного, єдиного та багатоманітного, свободи і необхідності, внутрішнього і зовнішнього. Немає єдності і тотожності внутрішнього та зовнішнього, суб'єктивного та об'єктивного, а є трагічна невідповідність і конфлікти. Але досягається єдність та універсальність не в нескінченній об'єктивності, а в *безмежній суб'єктивності*, тій суб'єктивності, котра трансцендує себе.

2. ПАН, РАБ І ВІЛЬНИЙ

§ [2.1]

Доводиться постійно повторювати, що людина – істота суперечлива і перебуває в конфлікті із собою. Вона шукає свободи, в ній наявний величезний порив до свободи, і вона не тільки легко потрапляє в рабство, але й любить рабство. Людина є цар і раб. У Гегеля в «Phänomenologie des Geistes» висловлені чудові думки про хазяїна і раба, про Herrschaft і Knechtschaft. Тут мовиться не про соціальні категорії господаря і раба, а про щось глибше. Це – *проблема структури свідомості*. Я бачу три стани людини, три структурні рівні свідомості, які можна позначити як «пан», «раб» і «вільний». Пан і раб корелятивні, вони не можуть існувати один без одного. Натомість вільний існує сам собою, він має у собі свою рису-якість без корелятивності з протилежним йому. Господар – це живодайна свідомість, але та, яка через іншого, через раба існує для себе. Якщо свідомість його – це існування іншого для себе, то свідомість раба є уявлення себе для іншого. [Відтак] *свідомість вільного полягає в існуванні кожного для себе, але при вільному виході із себе до іншого і до всіх*. Межа рабства – це відсутність його свідомості. Світ рабства – повне відчуження від себе духа. Екстеріоризація – джерело рабства. Свобода – інтеріоризація. Рабство завжди означає відчуження, викидання назовні людської природи. Фойєрбах і потім Маркс пізнали це джерело рабства людини, але пов'язали його з матеріалістичною філософією, яка сама узаконює її рабство. Відчуження, екстеріоризація, викидання назовні духовної природи людини вказує на її рабство. Економічне рабство тут, безперечно, означає відчуження особистої природи та перетворення людини на річ. У цьому Маркс правий. Але для звільнення людини її *духовна дійсність* має бути повернена, вона покликана усвідомити себе вільним і духовним творінням. Якщо ж людина залишається персоною матеріальною та економічною, духовна її квінтесенція визнається ілюзією свідомості, обманною ідеологією, то вона застається рабом і невільником за своєю природою. Людина у світі об'єктивованому може бути лише відносно, а не абсолютно вільною, і свобода її передбачає боротьбу та опір необхідності, яку вона має долати. Однак свобода узасаднює духовне джерело в людині, що

чинить опір поневолювальній нужденності. Свобода, яка буде результатом обов'язковості, не становить справжню свободу, вона є лишень елемент у діалектиці необхідності. Гегель по суті не знає достеменної свободи.

Свідомість екстеріоризуюча, відчужуюча завжди є *свідомість раба*. Бог – Господар, людина – раб; церква – хазяїн, людина – слуга; держава – велитель, людина – невільник; суспільство – володар, людина – невільник; сім'я – владник, людина – підневільник; природа – повелитель, людина – раб; об'єкт – пан, людина-суб'єкт – під'яремний. Джерело рабства – це завжди об'єктивація, тобто екстеріоризація, відчуження. Це є рабство у всьому – в пізнанні, моралі, релігії, мистецтві, у житті політичному та соціальному. Облишання рабства означає припинення об'єктивації, хоча пристановлення рабства аж ніяк не становить виникнення панування, бо владарювання є зворотний бік поневолення. Людина має стати не паном, а вільною. Платон вірно говорив, що тиран сам є раб[ом, невільник]. *Поневолення іншого – це також уярмлення себе*. Панування і поневолення спочатку пов'язані з магією, яка не знає свободи. Первісна магія була волею до могутності. Господар являє собою лише образ раба, котрий уводить світ в оману. Прометей – вільний і звільняючий, а диктатор – тиран і поневолюючий. Воля до могутності всеціло є воля раба. Христос – вільний, найвільніший із синів людських, Він вільний од світу, Він поєднує лише любов'ю. *Христос говорив як той, хто має владу, але не мав в о л і до влади і не був володарем*. Цезар, герой імперіалізму, – раб, слуга світу, підневільник волі до могутності, невільник людської маси, без якої не може здійснити волі до могутності. Пан знає тільки висоту, на яку його підносять раби, Цезар знає лише висоту, на яку його підносять маси. Але раби, маси також скидають усіх володарів і всіх цезарів. *Свобода – це свобода не лише від панів, а й від рабів*. Володар спричинений ззовні, не становить особистість, як і раб – не особистість, тільки вільний є особистість, хоча би весь світ хотів його поневолити.

Занеपालість людини найбільше виявляється у тому, що вона – тиран. *Існує вічна тенденція до тиранства*. Особа діє як деспот, якщо не у великому, то в малому, якщо не в державі, не на шляхах світової історії, то у своїй сім'ї, у своїй крамниці, у своїй конторі чи в бюро-

кратичній установі, де вона займає найменше становище. Людина має непереборну схильність грати роль й у цій ролі надавати собі особливе значення, тиранити оточуючих. Вона – мучитель не лише в ненависті, а й у коханні. Закоханий буває страшним тираном. Ревнощі – це прояв деспотизму в стражденницькій формі. Ревнитель є поневолювач, який живе у світі фікцій і галюцинацій. [Більше того,] людина – тиран і самої себе і, можливо, найбільше самої себе. Вона тиранить себе як істота роздвоєна, що втратила цілісність. Вона вимучує себе *хибною свідомістю провини*. Істинне усвідомлення провини вивільнила б людину, котра тиранить себе облудними віруваннями, забобонами, міфами. Вимучує себе всілякими страхами, хворобливими комплексами, а також заздрістю, самолюбством, *ressentiment* (фр. – злобою, заздрістю, злопам'ятством. – *Перекл.*). Хворе самолюбство – це найстрашніша тиранія. Людина тиранить себе свідомістю своєї слабкості та своєї нікчемності й жагою могутності та величі. Своєю поневолювальною волею вона уярмлює не тільки іншого, а й себе. Існує одвічна тенденція до деспотизму, жадоба влади і панування. Відпочаткове зло – влада людини над людиною, приниження гідності людини, насилля і владарювання. Експлуатація людини людиною, яку Маркс вважає первинним злом, є похідне лихо, адже це явище можливе як панування людини над людиною. Проте людина стає володарем іншого тому, що за структурою своєї свідомості стала рабом волі до панування. Та ж сила, якою вона поневолює іншого, закабальє і її саму. Вільний ні над ким не хоче панувати. Нещасна свідомість у Гегеля – це свідомість протилежного, [а саме] як сутності і як своєї нікчемності. Коли власне суть переживається людиною як протилежна їй, то вона спроможна зазнати придушення рабського усвідомлення залежності. Але тоді вона часто відіграється, компенсуючи себе поневоленням інших. *Найстрашніше – це раб, котрий став паном*. У ролі володаря все-таки найменш страшним є аристократ, який усвідомлює свою родову шляхетність і гідність, вільний од *ressentiment*. Таким аристократом ніколи не буває диктатор, людина волі до могутності. Психологія диктатора, котрий сутнісно є *parvenu* (фр. – вискочка), становить збочення людини. Вона – невірник своїх поневолень, тому докорінно протилежна Прометею-визволителю. Керманіч натовпу перебуває в такому ж рабстві, як і

натовп, він не існує поза натовпом, поза рабством, над яким панує, він весь винесений назовні. *Тиран – це створіння мас, які відчують перед ним страх*. Воля до могутності, до переважання і панування є *о д е р ж и м і с т ь*, це не воля вільна і не воля до свободи. Одержимий волею до могутності охоплений владою фатуму і стає фатальною людиною. Цезар-диктатор, герой імперіалістичної волі, ставить себе під знаком фатуму. Він не може зупинитися, не може себе обмежити, він іде далі й далі до загибелі. Це – людина приречена. *Воля до могутності ненаситна*. Вона не свідчить про надлишок сили, що віддає себе людям. Імперіалістична воля створює примарне, ефемерне царство, вона породжує катастрофи і *в і й н и*. Вона є демоніакальне збочення істинного покликання людини. В ній існує звироднілість універсалізму, до якого покликана особа. Цей універсалізм намагаються здійснити через хибну об'єктивацію, через викидання людського існування зовні, через екстеріоризацію, котра поневолює суб'єкта життєдіяння. Людина призначена бути царем землі та світу, ідеї людини властива царственість. Вона має пристрасть до експансії та оволодіння просторами, тому долучена до великої авантюри. Але занепалість людини надає цій універсальній волі хибний поневолювальний напрям. Самотній і нещасний Ніцше був філософом волі до могутності. І як потворно скористалися Ніцше, вульгаризували його, як перетворили його думки на знаряддя цілей, котрі йому самому були б огидні. Ніцше був звернений до небагатьох, він був аристократичним мислителем, зневажав людську масу, без якої не можна реалізувати імперіалістичної волі. Він називав *д е р ж а в у* найхолоднішою із чудовиськ і говорив, що людина починається лише там, де закінчується держава. Як при цьому організувати імперію, котра завжди є організацією мас, посередньої людини? Ніцше був слабкою, позбавленою всякої могутності особою, найслабшою з людей цього світу. І мав він не волю до могутності, а *ідею волі до могутності*. Він закликав людей бути твердими. Але навряд чи розумів під твердістю насильство держав і революцій, жорсткість імперіалістичної волі. Образ Цезаря Борджія був йому символом пережитої ним внутрішньої трагедії духу. Але екзальтація імперіалістичної волі, волі до могутності і до поневолення принаймні означає розрив з євангельською мораллю. І цей

розрив відбувається у світі, його ще не було у старому гуманізмі, не було у французькій революції. Поневолювальний жест насилля хоче бути жестом сили, але він по суті завжди є жестом слабкості. Цезар найбезсильніший з людей. Кожен, хто страчує, – людина, яка втратила силу духу, розвіяла свідомість про неї. Ми приходимо до надскладної *проблеми насильства*.

§ [2.2]

Те, що воля до могутності, імперіалістична воля супротивна гідності та свободі людини, цілком ясно. Та й імперіалістична філософія ніколи не говорила, що захищає свободу та гідність особистості. Вона екзальтує насильство над людиною як найвищий стан. Але сама проблема насилля і ставлення до неї вкрай складна. Коли обурюються проти насильства, то зазвичай мають на увазі грубі й западаючі в очі форми насилля. Людину б'ють, саджають до в'язниці, вбивають. Але людське життя сповнене непомітними, більш витонченими, формами насилля. *Психологічне насилля* відіграє ще більшу роль у житті, ніж знущання фізичне. Людина позбавляється волі і стає рабом не тільки від фізичного насильства. Соціальне нав'ювання, яке відчуває людина з дитинства, здатне її поневолити. Система виховання може зовсім позбавляти людину свободи, робити її нездатною до свободи судження. *Тяжкість, масивність історії гвалтують людину*. Гвалтувати її можна шляхом загрози, шляхом зарази, яка перетворилася на колективну дію. Поневолення являє собою в б и в с т в о. Людина завжди посилає людині струмені життя чи струмені смерті. Й повсюдно *ненависть є енергія смерті*, що послана іншій особі й насилує її. Ненависть постійно прагне позбавити волі. Але вражає те, що й любов може стати смертельною й адресувати потік смерті. *Кохання поневолює не менше, ніж ненависть*. Людське життя пронизане підпілними енергопотокми, і людина потрапляє незримо в атмосферу, яка її гвалтує і поневолює. Існує психологія насилля індивідуального, і є психологія насильства колективного, соціального. Кристалізована, затверділа громадська думка чиниться насиллям над людиною. Тому людина може бути невірником громадської думки, рабом звичаїв, стереотипів, соціально нав'язаних суджень і думок. Важко переоцінити здійснюване в наш

час *насильство пресою*. Посередня людина нашої епохи має думки та судження тієї газети, яку вона читає щоранку і яка піддає її психічному примусу. А при брехливості та підкупності преси результати виходять найжахливіші у сенсі поневолення людини, позбавлення її свободи совісти та судження. Тим часом, як це насильство порівняно мало помітне. Воно наявне лише в країнах диктатури, де фальсифікація думок і суджень людей є державною дією. Однак *існує ще глибше насильство – силоміття влади грошей*. Це – прихована диктатура капіталістичного суспільства. Людину не гвалтують безпосередньо, помітним чином. [Проте] життя її цілком залежить від грошей – найбезособовішої, найбез'якіснішої, на все однаково мінливої сили світу. Людина не позбавляється прямо, шляхом фізичного насильства, свободи совісти, думки чи судження, але вона поставлена в матеріально залежне становище, перебуває під загрозою голодної смерті і цим позбавлена свободи. Гроші дають незалежність, їх відсутність узалежнює. Але й той, хто має гроші, перебуває у рабстві, зазнає непомітного насилля. У царстві мамони людина змушена продавати свою працю і ця праця її не вільна. [Загалом] людина не знала справжньої свободи у праці. Відносно вільною була праця ремісника і праця інтелектуальна, яка, втім, теж зазнавала непомітного насилля. Але маса людська пройшла через працю рабську, через працю кріпацьку, через нову гнобительську працю в капіталістичному світі і через кріпосну працю в лоні комуністичного суспільства. Людина все ще залишається рабом. Найцікавіше те, що психологічно легше завжди сприймається як свобода відсутність руху, звичний стан. Адже рух – це вже деяке насилля над навколишнім світом, над матеріальним довкіллям і над іншими людьми. Рух-поступ є зміна, і вона не вимагає у світу згоди на ті перестановки, які постають результатом цього породженого рухом змінювання. Таке сприйняття спокою як відсутність насильства, а рухи, зміни як насильство мають консервативні наслідки у соціальному житті. Звичне, давно усталене рабство може не здаватися силованим, а рух, спрямований до знищення рабства, інколи уявлятиметься насильством. Соціальне реформування суспільства сприймається як насилля тими, для кого відомий звичний соціальний устрій є свободою, хоча б він був страшенно несправедливий. Усі реформи у становищі робітничих класів вик-

ликають зі сторони буржуазних верств крики про порушення свободи, про насильство. Такі парадокси свободи у соціальному житті. Рабство чатує на людину з усіх боків. Боротьба за свободу передбачає опір, і без опору її пафос слабшає. Свобода, що набула характеру буденного життя, перетворюється на непомітне поневолення людини, це свобода об'єктивована, тоді як [істинна] свобода є царство суб'єкта. *Людина – раб тому, що свобода важка, а рабство легке.*

У рабському світі об'єктності насилля вважають силою, виявленою потугою. Екзальтація насилля завжди означає схилення перед силою. Але насильство не тільки не тотожне із силою, воно ніколи не повинно бути пов'язане із силою. С и л а в більш глибокому осмисленні означає оволодіння тим, на що вона спрямована, не панування, при якому завше зберігається нездатність, а переконливе, внутрішньо підкорювальне, поєднання. Христос говорить із силою. Тиран ніколи не веде розмову із силою. Гвалтівник абсолютно безсилий над тим, над ким чинить насилля. *До насильства вдаються через безсилля, через те, що не мають жодної сили над тим, над ким здійснюють примус.* Пан не має жодної сили над своїм рабом. Він може його катувати, але це катування означає лише зустріч із непереборною перешкодою. І коли пан мав силу, він переставав бути господарем. *Граничне безсилля стосовно іншої людини знаходить собі вираз у її вбивстві.* Безмірна сила виявилася б тоді, коли можна було б воскресити людину. С и л а є перетворення, просвітлення, воскресіння іншого. *Насилля ж, катування, вбивство – це слабкість.* У світі об'єктивованому, буденному, знеособленому, екстеріоризованому не те називають силою, що насправді становить силу в екзистенційному сенсі слова. Це оприявнюється у зіткненні сили і цінності. *Вищі цінності у світі виявляються слабшими, ніж нижчі, і коли перші розпинаються, то другі тріумфують.* Поліцейський і фельдфебель, банкір і ділок сильніший, ніж поет і філософ, ніж пророк і святий. У світі об'єктивованому матерія сильніша за Бога. Син Божий був розіп'ятий. Сократ був отруєний. Пророки були побиті камінням. Завжди ініціатори і творці нової думки і нового життя були переслідувані, пригнічені і нерідко страчені. Посередня людина соціальної буденності тріумфувала. Святкували тільки пан і раб, вільних не терпіли. Найвищу цінність – *людську особис-*

тість – не хотіли визнавати, а цінність нижчу – держава з її насильством і брехнею, зі шпигунством і холодним вбивством вважали надцінністю, й раби поклонялися їй. У світі об'єктивованому люблять лише остаточне, не виносять нескінченного. І ця влада завершеного завжди виявляється рабством людини, а закривана нескінченність була б звільненням. Силу пов'язували з поганими засобами, прийнятими за необхідні для цілей, які вважалися хорошими. Але все життя наповнювалося цими засобами, а до мети ніколи [справи] не доходили. І людина стає рабом засобів, які нібито дають їй могутність. Вона шукала силу на хибних шляхах, на дорогах безсилля, виявленого в актах насильства. Вона здійснювала акти волі поневолювальні і не вчиняла вольових актів звільнювальних. У так званих великих діячів історії, героїв імперіалістичної волі незмінно колосальну роль відігравало в б и в с т в о. І це завжди свідчило про метафізичну слабкість цих «сильних» людей, про патологічну волю до могутності і панування, що супроводжується манією переслідування. Духовна слабкість, безсилля над внутрішнім життям людини, відсутність сили, яка воскресає до нового життя, призводило до того, що легко допускалися пекельні муки в іншому житті та катування, тортури і жорстокі покарання у цьому повсякденні. *Правда розпинається у світі, але справжня сила [перебуває] у правді, у Божій правді.*

§ [2.3]

Монізм – філософське джерело рабства людини. Практика монізму є тиранічне практикування. Персоналізм глибоко протилежний монізму. Монізм – це панування «загального», абстрактно універсального і заперечення особистості та свободи. Особистість, свобода пов'язані з плюралізмом, вірніше, назовні набувають форми плюралізму, всередині ж можуть означати конкретний універсалізм. Совість не може мати свого центру в будь-якій універсальній єдності, вона не підлягає відчуженню, тому що залишається у засвіті особистості. *Совість у глибині особистості* зовсім не вказує на її замкнутість у собі та на егоцентричність, навпаки, вона передбачає розмикання всередині, а не поза, наповнення всередині конкретним універсальним змістом. Але цей певний універсальний зміст особистості ніколи не означає, що вона вкладає

своє сумління і свою свідомість у суспільство, державу, народ, клас, партію, церкву як соціальний інститут. Єдино прийнятний, не рабський сенс слова «соборність» – це її розуміння як внутрішнього конкретного універсалізму особистості, а не як відчуження совісті у якийсь зовнішній колектив. Вільний лише той, хто не допускає відчуження, викидання зовні своєї совісті та свого судження, а той, хто допускає це, є раб. Це дозволяє також пан, але він становить усього-на-всього лишень іншу форму раба. Термінологічно неточно говорити про автономію особистості, про автономію свідомості і совісті. У Канта це означає підпорядкування особистості морально-розумному закону. Автономна при цьому не людина, а морально-розумний закон. Автономію людини як особистості слід називати с в о б о д о ю. Авторитарному та ієрархічному ладу в європейській історії зазвичай протиставляли або розум, або природу. Проти авторитету повставав розум чи природа. Але цим не досягається свобода людини, котра залишається підлеглою безособовому розуму, суверенному суспільству, або просто природній необхідності. Авторитарній свідомості чи авторитарному ладу життя треба протиставляти не розум, не природу і не суверенне суспільство, а д у х, тобто свободу, духовний першопочаток у людині, що утворює її особистість і що є незалежним від об'єктивованої природи і від об'єктивованого логічного світу. Це передбачає зміну напряму боротьби проти рабства людини, себто персоналістичну переоцінку цінностей, якій і присвячується ця праця. Внутрішній екзистенційний універсалізм особистості треба протиставляти зовнішньому об'єктивованому універсалізму, який створював все нові і нові форми рабства. Все не особисте, все відчужене у сферу спільного становить спокусу і рабство людини. Вільний – це творіння самоврядне, а не кероване, не самоуправління суспільства і народу, а самокерування людини, яка стала особистістю. Самоуправління суспільства та народу є ще адміністрування підневільними.

Зміна напряму боротьби за свободу людини, за появу вільної [особистості] є насамперед зміна структури свідомості, системного настановлення цінностей. Це процес глибокий, і результати його можуть лише повільно позначатися. Це *внутрішня глибинна революція*, що відбувається в екзистенційному, а не в

історичному часі. *Ця зміна структури свідомості є також зміна розуміння відношення між іманентністю і трансцендентністю.* Іманентна безперервність, що вкидає людину в безперервний еволюційний процес, становить заперечення особистості, котра передбачає перервність і трансцензус. Людина тут підкоряється універсальній єдності, якій Бог цілком іманентний. Але Бог уповні трансцендентний цій універсальній єдності і тому процесу, що відбувається в ньому. І ця трансцендентність Бога, Його свобода від світової необхідності, від будь-якої об'єктності є джерело свободи людини, можливість існування особистості. Однак трансцендентність теж може бути по-рабськи зрозуміла та означати приниження людини. Трансцендентність може бути осягнута як об'єктивація та екстеріоризація, і ставлення до неї не як до внутрішнього трансцендування у свободі, а як відношення раба до пана. Шлях звільнення тут пролягає по той бік традиційної іманентності та трансцендентності. Трансцендування у свободі ніколи не означає підпорядкування чужій волі, що і є рабство, а підпорядкування і с т и н і, яка водночас являє собою шлях і життя. Істина завжди пов'язана зі свободою і піддається лише свободі. Рабство – це завжди заперечення істини, страх істини. Любов до істини є перемога над поневолювальним страхом. Примітивна людина, яка все ще живе в сучасній особі, перебуває у владарюванні страху, вона – раб минулого, звичайного, духу предків. Міфи здатні поневолювати. Вільний не перебуває під владою міфів, він звільнений від їхнього тиску. Але люди сучасної цивілізації, її вершинні надбання все ще знаходяться під владою міфів і, між іншим, під владарюванням міфу про універсальні реальності, про царство «загального», якому людина має бути підпорядкована. Однак універсальних спільних реальностей не існує, це привиди та ілюзії, створені об'єктивацією. *Існують універсальні цінності*, до прикладу, істини, але завжди унааявлені в конкретній та індивідуальній формі. Гіпостазування універсальних цінностей становить хибний напрям [прожиття] свідомості. Це стара метафізика, яка може бути виправдана. Поза особистістю ніякої універсальності не існує. У н і в е р с у м перебуває в особистості людини, особистості Бога. Персоніфікація витоків і є об'єктивація, де особистість зникає.

§ [2.4]

Рабство – це пасивність. Перемога над рабством є творча активність. Тільки в екзистенційному часі виявляється творча активність. Історична активність – об’єктивація, проєкція здійснюваного у глибині. І навіть історичний час хоче зробити людину своїм рабом. Вільний не повинен згинатися ні перед історією, ні перед родом, ні перед революцією, ані перед якоюсь об’єктивною спільністю, яка претендує на універсальне значення. Пан також згинається перед історією, перед спільнотами, перед лжеуніверсалізмом, як і раб. Пан і раб мають між собою більше схожості, аніж думають. Вільний не може навіть захотіти бути паном, це означало б втрату волі. Для підготовки структури свідомості, котра долає рабство і панування, потрібно створити апофатичну соціологію за аналогією з апофатичною теологією. Катафатична соціологія перебуває в категоріях рабства і панування, не виходить до свободи. До мислення про суспільство, вільне від категорій панування і рабства, непридатні звичайні соціологічні поняття, воно передбачає відчуженість, негативність стосовно всього, на чому спочиває соціум у царстві кесаря, тобто у світі об’єктивованому, де людина стає теж об’єктом. Суспільство вільних, спільнота особистостей не становить ні монархії, ні теократії, ні аристократії, ні демократії, ані суспільство авторитарне, ні ліберальне, ні буржуазне, ні соціалістичне, ані фашизм, ні комунізм, навіть ні анархізм, оскільки в анархізмі є об’єктивація. Це – чиста апофатика, як чиста апофатика є пізнання Бога, вільне від понять, від будь-якої раціоналізації. І це щонайперше означає таку зміну структури свідомості, при якій зникає об’єктивація, немає протилежності суб’єкта та об’єкта, не існує пана та раба, є нескінченність, виконана універсальним змістом суб’єктивність, є *царство чистої екзистенційності*. Цілком помилково було б віднести апофатичну соціологію до потойбічного, небесного, трансцендентного засвіту, до «загробного» життя і заспокоїтися на тому, що у посеїбічному, земному, іманентному світі, у житті до смерті все має залишитися по-старому. Ми побачимо, що це становить абсолютно хибне розуміння есхатології, розуміння завершення, що не має ніякого екзистенційного значення. Насправді зміна структури свідомості, припипнення об’єктивації, створення суспільства

вільних, яке мислимо лише для апофатичної соціології, має відбуватися ще й по цю сторону.

Людина живе не тільки в космічному часі природного кругообігу і в розірваному історичному часі, спрямованому до майбутнього, вона проживає також в *екзистенційному часі*, існує і поза об’єктивацією, яка цим вимірам і належить. Ми побачимо в останній частині книги, що «кінець світу», який філософською мовою означає завершення об’єктивації, передбачає творчу активність людини і відбувається не тільки «з іншого боку», а й «із цього боку». *Це – парадокс людської долі та планида світу, і його мислити потрібно парадоксально*, [тоді як] раціональними категоріями про це мислити не можна. Пан і раб про це взагалі мислити не спроможні, про це здатний розмірковувати лише вільний. Пан і раб робитимуть нелюдські зусилля, щоб перешкодити кінцю об’єктивації, «кінцю світу», наступу царства Божого – царства свободи і вільних [людей], вони створюватимуть нові форми панування і рабства, здійснюватимуть неймовірні переодягання, все нові форми об’єктивації, у яких творчі акти людини будуть зазнавати великих невдач, продовжуватимуть злочини історії. Але вільні повинні готувати своє царство не тільки «там», а й «тут», і передусім готувати себе, себе творити вільними, особистостями. *Вільні беруть на себе відповідальність*. Раби неспроможні готувати нового царства, до якого, власне, і слово «царство» незастосовне, тому що повстання рабів завжди створює нові форми рабства. Тільки вільні можуть зростати для цього. Пан же має одну долю з рабами. І варто простежити, скільки різноманітних і витончених форм рабства чатує на людину та спокушає її.

АНОТАЦІЯ

БЕРДЯЄВ Микола Олександрович.
Особистість як творчий акт.

У контексті світоглядного розуміння філософії як безупинної духовної боротьби, розвою персонально закоріненого екзистенційного філософування та обстоювання надцінності культур духовної свободи автор пропонує оригінальну, універсально центровану, *довершену філософську теорію особистості*, згідно з якою «людина є особистість не за природою, а за духом», котра тільки «ї може вмщувати універсальний зміст, бути потенційним усесвітом в індивідуально неповторній формі», становить «екзистенційний центр світу» та охоплює універсум як власну рису-якість. Водночас особистість – це не готова даність, а завдання, ідеал розвитку, шлях самоконструювання людини, тобто виняток, а не правило, не субстанція, а творчий акт, й тому активність, живе екзистенціювання,

«зусилля та боротьба, оволодіння собою і світом, перемога над рабством, визволення». Відтак вона плаче себе і «здійснює свою долю, знаходячи джерело сил у бутті, що її перевищує», та утверджуючи через самобутні креативні вчинки себе як суб'єкта серед суб'єктів на ґрунті наявного від природи та довілля родового і спадкового матеріалу. Звідси, власне, постає м а к с и м а мислителя: «особистість – це незалежність від природи, незалежність від суспільства та держави», вона – «абсолютний екзистенційний центр», що закорінений у внутрішньому (позадетермінаційному) плані існування – у бездоганній сфері свободи й потаємному та безмежному засвіті духовного – і що містить «почуттєву схильність до страждань і радощів». У будь-якому разі «людська особистість є вершинна цінність», тому «перемога духовного осереддя означає не підпорядкування людини універсуму, а розкриття універсуму в особистості», її постійне, вільне від будь-якого спричинення і джерельно чисте, *трансцендування*, вихід із замкнутої суб'єктивності у незвідані буттєві виміри транссуб'єктивності й рух-поступ стежинами *екзистенційних спілкувань* і врешті-решт вольове крокування дорогою *істинного самоздійснення*. Загалом «єдність особистості створюється духом», її посилення і саморозпросторення знаменує «перемогу духу над природою, свободи над необхідністю», і тоді «д у х формує особистість, її цілісність, куди входить і тіло, й обличчя людини». Отож «особистість є не натуралістична, а етична та духовна к а т е г о р і я». А це означає, що вона «незалежна від матеріального світу, який є матеріалом для роботи духу», і становить «універсум, котрий наповнюється всеосяжним змістом і головне – живочотить вузловою точкою перетину двох світів, де відбувається боротьба духу і природи, свободи та необхідності, незалежності й залежності». По-іншому, особистість – це універсальне й водночас конкретне: «космос, людство, суспільство перебувають у ній, а не навпаки». І Бог, як переконує талановитий мислитель, є *особистість*, коли існує як екзистенційна зустріч з людиною, як трансцендування, себто як її вихід за межі, здавалося б, парадоксального поєднання особистого і надособистого, кінцевого і нескінченного, існуючого і змінювального, свободи і фатуму. Примітно, що «особистість із власної глибини творить свою с в і д о м і с т ь як зміцнення, як кордон, що перешкоджає змішанню та розчиненню “я” і “не я”, природи і духу, земного і Божественного, індивіда та особистості». Крім того, «свобода особистості є обов'язок, виконання покликання, реалізація Божої ідеї про людину, відповідь на Божий поклик». Ось чому квінтесенція особистості полягає у *свободі духу*, екзистенційному розпросторенні творчої духовної енергії у поєднанні зі свідомим покликанням, істинною аскезою як духовною вправністю і як героїчним внутрішнім учиненням, та активним опором владі світу, об'єктивності. І тут вирішальне значення має уявлення про богоподібність людини і людиноподібність Бога, котрий сам є творіння, особистість. Тоді як на рівні людини особистість у ній пробуджується як екзистенційне осереддя-вогнище, що переповнене різними афектами та почуттями – любові і ненависти, страждання і радості, жакіття, туги і захоплення, екстазу. До того ж вона, стоячи перед безоднею небуття і реалізуючи себе діяльнісно та вчинково саме як здушевлена особистість, *здійснює трансцендування*, переживаючи жах як пограничний стан стояння

перед вічністю. Більше того, «вихід особистості до повноти вічності передбачає смерть, катастрофу, стрибок через безодню», тому закономірно, що вона «формується через зіткнення зі злом у собі та навколо себе», постає в екзистенційному оформленні трьох актуалізаційних *ритмів свідомості – пана, раба і вільного*, де останній, функціонуючи в собі і для себе, має вільний вихід із себе до іншого і до всіх. Водночас об'єктивність становить джерело рабства, а «об'єктивація завжди є утвердження панування, яке протидіє гідності особистості», та й «поневолення іншого – це також уярмлення себе». До того ж «існує вічна тенденція до тиранства» – або великого (на шляхах історії), або малого (у сім'ї, установі тощо); і ревності – це «прояв деспотизму в стражденницькій формі». Людина тиранить себе і хибною свідомістю провини, страхами, комплексами, заздрістю, самолюбством. «Тиран – це створіння мас, які відчувають перед ним страх», а його «воля до могутності ненаситна» При тому «*психологічне насилля* часто більш руйнівне, ніж фізичне знущання, де ненависть становить енергію смерті», а к о х а н н я, як не сумно, «поневолене не менше, ніж ненависть»; існує ще насилля пресою й найбільше *силоміття влади грошей*. До насилля вдаються через *безсилля*, де його граничний прояв «стосовно іншої особи знаходить собі вираз у її вбивстві». Натомість с и л а, звісно, не в буденному розумінні, а в екзистенційному сенсі, «є перетворення, просвітлення, воскресіння іншого». Примітно, що «рабство чатує на людину з усіх боків», і правдиве пояснення цьому таке: «людина – раб тому, що свобода важка, а рабство легке»; опріч того, «вищі цінності у світі виявляються слабшими, ніж нижчі, і коли перші розпинаються, то другі тріумфують». На жаль, правда нівечиться у світі, хоча справжня сила перебуває в ній як у Божій правді життєздійснення *найвищої цінності – людської особистості*, котра, виявляючи творчу активність і силу вільного духу, проживає в екзистенційному часі, щомиттєво наповнює універсумним змістом суб'єктивність, свідомісно чинить самісне «царство чистої екзистенції» і бере на себе повну відповідальність за особисте буття.

Ключові слова: *філософія персоналізму, духовна боротьба, світогляд, людина, особистість, філософська думка, свобода, об'єктивація, категорія духу, істина, природа, світ, творчий акт, екзистенційний центр, Бог, трансцендування, свідомість, універсум, аскеза, Богпізнання, життя, страх, смерть, вічність, любов, кохання, геніальність, зло, рабство, суб'єктивність, свідомість раба, вільний, тиран, психологічне насилля, безсилля, вищі цінності, правда, есхатологія, відповідальність.*

ANNOTATION

Mykola BERDIAYEV.

Personality as a creative act.

In the context of the worldview understanding of philosophy as a non-stop spiritual struggle, the development of personality rooted existential philosophizing and defending the superiority of cultures of spiritual freedom, the author offers an original, a universally centered, *complete philosophical theory of personality*, according to which «human is a personality not by nature, but by spirit», which only «but can contain universal content, be a potential universe in an individually unique form, constitutes «the existential center of the world» and embraces the universum as its own trait-quality. At the same time,

personality is not a givenness, but a task, an ideal of development, a way of a person's self-construction, that is, an exception, not a rule, not a substance, but a creative act, and therefore activity, living existentialization, «effort and struggle, mastering oneself and the world, victory over slavery, liberation.» Therefore, the person cherishes themselves and «carries out their destiny, finding a source of strength in a being that exceeds them,» and affirming through original creative actions themselves as a subject among subjects on the basis of ancestral and hereditary material available from nature and the environment. Hence, in fact, the thinker's maxim appears: «*personality* is independence from nature, independence from society and the state,» it is an «*absolute existential center*» rooted in the internal (extra-deterministic) plan of existence – in the impeccable sphere of freedom and the secret and unlimited spiritual light – and containing a «sensual predisposition to suffering and joy.» In any case, «the human personality is the apex value,» therefore «the victory of the spiritual center means not the subordination of human to the universum, but the disclosure of the universum in the personality,» its constant, free from any causation and source-pure, *transcendence*, a way out of closed subjectivity into unexplored existential dimensions of transsubjectivity and movement-progress along the paths of *existential communications* and, finally, volitional walking on the road of *true self-fulfillment*. In general, «the unity of personality is created by the spirit,» its strengthening and self-expansion marks «the victory of the spirit over nature, freedom over necessity,» and then «the spirit forms the personality, its integrity, which includes both the body and the face of human.» So «personality is not a naturalistic, but an ethical and spiritual category.» This means that it is «independent of the material world, which is the material for the work of the spirit,» and is «a universum that is filled with an all-encompassing content and, most importantly, is the nodal point of intersection of the two worlds, where there is a struggle between spirit and nature, freedom and necessity, independence and dependence.» In other words, personality is universal and at the same time specific: «space, humanity, society are in it, and not vice versa.» And *God*, as the talented thinker convinces, is a *personality* when exists as an existential encounter with human, as *transcendence*, that is, as its going beyond the limits, seemingly paradoxical combination of the personal and the superpersonal, the finite and the infinite, the existing and the changing, freedom and fate. It is noteworthy that «a personality from their own depth creates their consciousness as a strengthening, as a boundary that prevents the mixing and dissolution of «I» and «not I,» nature and spirit, earthly and Divine, individual and personality.» In addition, «the freedom of personality is the obligation to fulfill the vocation, the realization of God's idea of a person, the answer to God's call.» That is why the quintessence of the personality lies in *the freedom of the spirit*, the existential expansion of creative spiritual energy combined with conscious vocation, true austerity as a spiritual skill and as a heroic inner deed, and active resistance to the power of the world, objectivity. And here the idea of the god-like nature of human and the humanoid nature of God, who himself is a creation, a person, is crucial. Whereas at the level of a person, the personality in it awakens as an existential center-fire, overflowing with various affects and feelings – love and hatred, suffering and joy, horror, longing and delight, ecstasy. In addition, the person, standing in front of the abyss of nothingness and

realizing itself activistically and actionably precisely as a soulful personality, *performs transcendence*, experiencing horror as a borderline state of standing before eternity. Moreover, the way out of the personality to the fullness of eternity implies death, catastrophe, a leap through the abyss,» therefore it is natural that it «is formed through a collision with evil inside and around itself,» appears in the existential design of the three actualization *rhythms of consciousness – master, slave and free*, where the latter, functioning in itself and for itself, has a free way out from itself to the other and to all. At the same time objectivity is the source of slavery, and «objectification is always a statement of domination that counteracts the dignity of personality» and «the enslavement of another is also a yoking of oneself.» Besides «there is an eternal tendency to tyranny» – either large (on the paths of history) or small (in the family, institution, etc.); and jealousy is «a manifestation of despotism in a suffering form.» Man tyrannizes himself by false consciousness of guilt, fears, complexes, envy, selfishness. «A tyrant is the creation of the masses who fear him,» and his «will for power is insatiable.» Moreover, «*psychological violence* is often more destructive than physical abuse, where hatred is the energy of death,» and love, sadly, «enslaves no less than hatred»; there is still violence by the press and most of all by *the power of money*. Violence is resorted to through *powerlessness*, where its ultimate manifestation «in relation to another person finds expression in his murder.» In return, for *ce*, of course, not in the ordinary sense, but in the existential sense, «is the transformation, enlightenment, resurrection of another.» It is noteworthy that «slavery is waiting for man from all sides,» and the true explanation for this is: «man is a slave because freedom is heavy, and slavery is light»; in addition, «the highest values in the world are weaker than the lowest, and when the former crucify, the latter triumph.» Unfortunately, the truth is perished in the world, although the true power is inside as in God's truth of life realization of *the highest value – the human personality*, who, showing creative activity and the power of a free spirit, lives in existential time, at every moment fills subjectivity with universal content, consciously commits the most essential «kingdom of pure existence» and assumes full responsibility for personal existence.

Key words: *philosophy of personalism, spiritual struggle, worldview, human, personality, philosophical thought, freedom, objectification, category of spirit, truth, nature, world, creative act, existential center, God, transcendence, consciousness, universum, asceticism, God-cognition, life, fear, death, eternity, love, genius, evil, slavery, subjectivity, slave consciousness, free, tyrant, psychological violence, powerlessness, higher values, truth, eschatology, responsibility.*

Переклад та анотація
проф. **Анатолія В. ФУРМАНА** за виданням:
Бердяев Н.А. Творчество и объективация.
Минск: Экономпресс, 2000. С. 9-59.

Рецензенти:
д. психол. н., проф. **Зіновія КАРПЕНКО,**
д. філол. н., акад. **Юрій КУЗНЕЦОВ.**

Надійшла до редакції 03.01.2024.
Підписана до друку 09.02.2024.

Бібліографічний опис для цитування:

Бердяев М.О. Особистість як творчий акт. Психологія і суспільство. 2024. №1. С. 49-80. DOI: <https://doi.org/10.35774/pis2024.01.049>