

ПРОБЛЕМА ЕТИЧНОГО ПІЗНАННЯ

Микола БЕРДЯЄВ (1874–1948)

УДК 17.0 : 165.0

Nikolay Berdiaev
THE PROBLEM OF THE ETHICAL COGNITION

1. *Філософія, наука і релігія.* Я не збираюся розпочати за німецькою традицією з гносеологічного виправдання. Я хочу почати із гносеологічного звинувачення, вірніше, із звинувачення гносеології. Гносеологія є вираз сумніву в силі і виправданості філософського пізнання. Гносеологія – це роздвоєння, що підриває можливість пізнання. Хто віддав свої сили гносеології, той рідко доходить до онтології. Він пішов не тим шляхом, який приводить до буття. Самі творчі філософи сучасності, як Бергсон, М. Шелер, М. Гайдеггер, дуже мало зайняті гносеологією. Людина втратила силу пізнавати буття, втратила доступ до буття і з горя почала пізнавати пізнання. Так на всьому її пізнавальному шляху перед нею продовжує поставати пізнання, а не буття. До буття не можна прийти, з нього можна тільки зійти. Вживаючи слово “буття”, я не маю на увазі яку-небудь певну онтологію, ніби, скажімо, онтології св. Томи Аквіната, що передує критичній теорії пізнання. Я зовсім не вірю у можливість повернення до докритичної, догматичної метафізики. Йдеться про перехід до самого предмета, до самого життя, про подолання роздвоєння, що підриває силу пізнавального акту. Проходження філософського пізнання через роздвоєння і критичну рефлексію було неминуче – був такий шлях європейської філософії, її внутрішня драматична доля. Сама критична гносеологія, що претендувала стати над життям і буттям, була явищем життя європейської культурної людини. Вона була витонченішою і високою стадією європейського просвітництва, яке уявляє себе світовим. Кант – продовжувач

справи античної й англійсько-французької просвітницької філософії, хоча він й дуже поглибив просвітництво¹. Розум намагається оволодіти собою, усвідомити свої можливості і межі. Він обмежує себе в Канта і розширює себе до безмежності у Гегеля. Догматична онтологія грецької і середньовічної філософії не могла встояти від критики розуму. І неможливо повернутися до форм філософствування, що передували цій критиці. Навіть сучасний томізм, не охочий визнавати ні Декарта, ні Канта, ні всієї нової філософії, сутнісно вимушений бути неотомізмом і пройти через критику. І вся справа тут у тому, що критика пізнання, рефлексія розуму над самим собою є життєвий досвід, а не відірвана від реальності теорія, за яку вона себе видає. Скільки б пізнання не протиставлялося життю і не сумнівалося у можливості пізнати життя, воно саме вихідно є життя, породжено життям і відображає долі життя. Ці долі відображає й гносеологічна рефлексія. Це – досвід життя, котрий не може бути безслідно закреслений, він може бути тільки прожитий і подоланий більш повним досвідом, у який попередній досвід неодмінно увійде. Протилежність пізнання буттю, як протидіючому йому предмету, – це результат уже чогось вторинного, а не первинного, а відтак і породження рефлексії. Первинне ж те, що пізнання саме є буття і відбувається з буттям. Один з найбільших і не виправданих забобонів гносеології полягає в тому, що пізнанню протистоїть поза ним перебуваючий об’єкт, який у пізнанні повинен відобразитися і виражатися. Якщо ми піднесемося до *духовного розуміння* пізнання, то

¹ Про це вірно говорить Кронер у своїй книзі “Von Kant bis Hegel” [Від Канта до Гегеля] (1921–24).

нам стане ясно, що пізнання є акт, через який із самим буттям щось відбувається, приходиться його прояснення. Не хтось або щось пізнає буття як протилежний йому предмет, а саме буття пізнає себе і через пізнання просвітлюється і зростає. Протистоячий же предмет пізнання ми бачимо вже у вторинній сфері². У самому бутті відбувається розщеплювання, і воно виявляється в пізнанні у формі *об'єктивації*. Коли я стверджую, що первинним є буття, то вказую не на те буття, яке вже раціоналізовано й опрацьовано категоріями розуму, як це унаявлено у старій онтології, а про *першожиття*, що передує всякій раціоналізації, про буття ще темне, хоча темнота ця не означає нічого злого. Протистоїть пізнанню як об'єкт лише те буття, яке пізнанням до цього спрепаровано і раціоналізовано. Але саме першожиття не суперечить тому, хто пізнає, адже він занурений у неї первинно. Викидання пізнання із буття є фатальний плід раціоналістичного просвітництва, не зжитого до кінця й остаточно не подоланого. Акт пізнання не вважається буттєвим актом. Якщо пізнання протистоїть буттю як об'єкту, то воно не має ніякого внутрішнього зв'язку з останнім, не входить у його історію. Це привело до того, що пізнання було *про щось*, але не було *чимось*. Той, хто пізнає, не приймає всерйоз свого пізнання. Для нього перестає існувати світ суцільних ідей і залишається тільки світ ідей про суще, немає вже Бога, але є різноманітні ідеї про Бога, які він досліджує, немає вже сущого добра і зла, зате є різноманітні ідеї про добро і зло й т. п. В ті епохи, коли пізнання було у бутті і відбувалося з буттям, той, хто пізнавав, міг і сам стати предметом пізнання. Платон, Плотін, Бл. Августин, Паскаль, Я. Беме та інші були тими, котрі не тільки пізнавали, а самі також являли собою предмет пізнання, і винятково цікавого пізнання. Але сучасний пізнавач, поставивши себе поза-буттям, не може стати предметом пізнання, тому що ним може бути лише буття, тоді як у буття він не входить і не хоче увійти, не прагне, щоб пізнання його було актом у бутті, в житті.

Таке деградоване положення філософського пізнання відповідає стадії, в якій філософія хоче бути наукою і потрапляє у рабську залежність від науки. Філософія просякає чорною заздрістю до позитивної науки, такої

удачливої та успішної. Ця чорна заздрість не доводить до добра, вона приводить до втрати гідності філософії і філософа. Філософія наукоподібна відрікається від мудрості (Гуссерль) і в цьому бачить своє завоювання та успіх. Трагічна доля філософського пізнання. Дуже важко філософії захистити свою свободу і незалежність. Свобода і своєрідність філософського пізнання завжди наражалися на небезпеку, і притому з різних, протилежних сторін. Якщо нині філософія узалежнена від науки, то раніше вона була залежною від релігії. Філософії вічно загрожує рабство то з боку релігії, то з боку науки, і важко їй утриматися на своєму власному місці, обстоювати свій власний шлях. І вона відстоює таку форму незалежності, яка повинна бути визнана помилковою. Помилковим є домагання філософії бути незалежною від життя і життя протилежного. І фактично такої незалежності філософія ніколи не могла отримати. Релігійна віра і релігійне життя пізнавача не могли не відобразитися на його філософії, він не міг їх забути у своєму пізнанні. Також філософ не може забути про свої наукові досягнення. Проте рабство філософа пов'язано зовсім не з тим, що в нього є релігійна віра і наукове знання. Рабство це узалежене тим, що релігійна віра і наукове знання стають зовнішніми примусовими силами для філософського пізнання. І релігія і наука можуть внутрішньо запліднити філософське пізнання, але вони не повинні робитися зовнішнім авторитетом для нього. Від філософії вимагали те, щоб вона була відповідною з канонами теологічної обробки віри, те, щоб вона була узгодженою з наукою і навіть з математичною фізикою. Лише короткі миттєвості філософія дихала повітрям свободи. Звільнившись від гнітючої влади теології, вона потрапляє у ще більш тяжке рабство від самодержавної і деспотичної науки. Але заперечення рабства філософії у гетерономної для неї сфери не означає самозамикання філософії та її розриву із життям. Якщо філософ вірить у релігійне одкровення, то він не може у своєму пізнанні не жити ним. Однак одкровення для його філософського пізнання – це не зовнішній авторитет, воно є для нього внутрішній факт, філософський досвід. Одкровення іманентне філософському пізнанню, як внутрішнє світло. Філософія людяна, філософське пізнання – людське

² Н. Гартман у своїй книзі “*Metaphysik der Erkenntnis*” доходить того, що пізнаючий суб'єкт є частиною буття і що розум занурений у темне трансінтелігібельне, котре йому трансцендентне, але котрому він іманентний.

пізнання; в ній завжди є елемент людської свободи, вона – не одкровення, а вільна пізнавальна реакція людини на одкровення. Якщо філософ-християнин і вірить у Христа, то він зовсім не повинен узгоджувати свою філософію з теологією православною, католицькою чи протестантською, хоча й може набути розуму Христового, і це зробить його філософію іншою, ніж філософія людини, котра розуму Христового не має. Одкровення не може нав'язати філософії ніяких теорій та ідеологічних побудов, але може дати факти, досвід, який збагачує пізнання. Якщо філософія можлива, то вона може бути тільки вільною, тому що вона не терпить примусу, а відтак у кожному акті пізнання вільно стоїть перед істиною і не терпить перешкод. Філософія приходить до підсумків пізнання із самого пізнавального процесу, вона не терпить нав'язування ззовні результатів пізнання, яке терпить теологія. Але це не значить, що філософія автономна в тому розумінні, що вона є замкнута, самодостатня, життєдайна із себе самої сфера. Ідея автономії – помилкова ідея, зовсім нетотожна з ідеєю свободи. Філософія є частина життя і досвід життя, тому досвід життя духу перебуває у підґрунті філософського пізнання. Філософське пізнання повинне долучитися до першоджерела життя і з нього черпати пізнавальний досвід. Пізнання – це посвячення у таємницю буття, в містерії життя. Воно є світло, але світло, що блиснуло з буття і в бутті. Пізнання не може із себе, з поняття створити буття, як того хотів Гегель. Релігійне одкровення означає, що буття відкриває себе тому, хто пізнає. Як же він може бути до цього сліпий і глухий та утверджувати автономію філософського пізнання проти того, що йому відкривається?

Трагедія філософського пізнання полягає в тому, що, звільнившись від сфери буття більш високої – від релігії, від одкровення, воно потрапляє у ще більш тяжку залежність від сфери низької – від позитивної науки, від наукового досвіду. Філософія втрачає своє старшинство і не має вже виправдальних документів про своє стародавнє походження. Мить автономії філософії виявилася вкрай короткою. Наукова філософія зовсім не є автономна філософія. Сама наука була колись

породжена філософією і виділилася з неї. Але дитя повстало проти своєї породільниці. Ніхто не заперечує, що філософія повинна зважати на розвиток наук, має враховувати їх результати. Однак із цього не слідує, що вона повинна підкорятися наукам у своїх вищих спогляданнях й уподібнюватися їм, спокушатися їх галасливими зовнішніми успіхами: філософія є знання, але неможливо допустити, що вона – це знання, що в усьому подібне науці. Адже проблема в тому й полягає, чи є філософія – філософія, або вона є наука чи релігія. *Філософія – особлива сфера духовної культури*, відмінна від науки і релігії, але перебуває з ними у складній взаємодії. Принципи філософії не залежать від результатів та успіхів наук. Філософ у своєму пізнанні не може чекати, поки науки здійснять свої відкриття. Наука знаходиться в безперервному русі, її гіпотези і теорії часто змінюються і старіють, вона робить усе нові й нові відкриття. У фізиці за останні тридцять років відбулася революція, що радикально змінила її основи³. Але чи можна сказати, що вчення Платона про ідеї застаріле порівняно з успіхами природничих наук XIX і XX століть? Воно набагато більш стійке, ніж результати цих наук, більш вічне, адже більше про вічне. Натурфілософія Гегеля застаріла, та й ніколи вона не була його сильною стороною. Але гегелівська логіка та онтологія, гегелівська діалектика аніскільки не потривожені успіхами природничих наук. Смішно було б сказати, що вчення Я. Беме про *Ungrund*'е або про Софію спростовується сучасним математичним природознавством. Зрозуміло, що тут ми маємо справу з абсолютно різними і несумірними об'єктами. Філософії світ розкривається інакше, аніж науці, і шлях її пізнання інший. Науки мають справу із локальною відстороненою дійсністю, їм не відкривається світ як ціле, ними не досягається смисл світу. Претензії математичної фізики бути онтологією, що відкриває не явища чуттєвого, емпіричного світу, а немов би речі в собі, смішні. Саме математична фізика як найдосконаліша з наук перебуває найдалше від таємниць буття, тому що таємниці ці розкриваються тільки в людині і через людину, в духовному досвіді і духовному житті⁴. Всупереч Гуссерлю, який по-

³ Див., напр., книгу Eddington'a "La nature du monde physique". Посилаюся на французький переклад (1929).

⁴ Так, Гайдеггер в "Sein und Zeit" (1927) найбільш чудесній філософській книзі останнього часу, всю свою онтологію вибудовує на пізнанні людського існування. Буття як піклування (*Sorge*) відкривається лише у людині. На іншому шляху стоїть французька філософія наук, у Мейерсона, Бруншвіга та ін.

своєму здійснює грандіозні зусилля надати філософії характер чистої науки і витруїти з неї елементи мудрості, філософія усе ж завжди була і завжди буде мудрістю. Кінець мудрості є кінець філософії. Філософія є любов до мудрості і розкриття мудрості в людині, творчий прорив до сенсу буття. Філософія – це не релігійна віра, не теологія, але й не наука, вона – самодостатня. І вона вимушена вести гризотну боротьбу за свої права, завжди піддавана сумніву. Іноді вона ставить себе вище за релігію, як у Гегеля, і тоді переступає свої межі. Вона народилася у боротьбі збудженої думки проти традиційних народних вірувань. Вона живе і дихає вільним поступом. Але і тоді, коли філософська думка Греції виділилася з народної релігії і протиставила себе їй, вона зберегла свій зв'язок із вищим релігійним життям Греції, з містеріями, з орфізмом. Ми бачимо це у Геракліта, Піфагора, Платона. Велична тільки та філософія, у підґрунті якої лежить духовний та етичний досвід і яка не є гра розуму. Інтуїтивні прозріння даються тільки філософу, котрий пізнає цілісним духом.

Як зрозуміти відношення між філософією і наукою, як розмежувати їх сфери, як встановити між ними конкордат? Абсолютно недостатньо визначити філософію як учення про принципи, або як найбільш узагальнене знання про світ як про ціле, або навіть як учення про сутність буття. Головну ознаку, що відрізняє філософське пізнання від наукового, потрібно бачити у тому, що філософія пізнає буття з людини і через людину, в людині бачить розгадку смислу, наука ж пізнає буття немов би зовні людини, відчужено від неї. Тому для філософії буття є дух, для науки ж буття є природа. Це розрізнення духу і природи, звичайно, нічого загального не має із розмежуванням психічного і фізичного⁵. Філософія врешті-решт неминуче стає філософією духу, і лише у такій своїй якості вона не залежить від науки. Філософська антропологія повинна бути основною філософською дисципліною, тому що є центральна частина філософії духу. Вона принципово відрізняється від наукового – біологічного, соціологічного, психологічного – вивчення людини. І відмінність ця полягає в тому, що філософія досліджує людину з

людини і в людині, вивчає її як протилежну до царства духу, наука ж досліджує людину як протилежну до царства природи, тобто поза людиною, як об'єкт. Філософія зовсім не повинна мати об'єкт, бо ніщо для неї не повинне ставати об'єктом, об'єктивованим. Основна ознака філософії духу та, що в ній немає об'єкта пізнання. Пізнавати з людини і в людині – це й означає не об'єктувати. І тоді лише відкривається смисл. Сенс відкривається тільки тоді, коли я у собі, себто в дусі, і коли немає для мене об'єктності, предметності. Все, що є для мене предмет, позбавлено смислу. Смисл лишень у тому, що в мені і зі мною, тобто в *духовному світі*. Принципово відрізняти філософію від науки тільки і можна, визнавши, що філософія є необ'єктивоване пізнання, пізнання духу в собі, а не у його об'єктивуванні у природі, відтак пізнання смислу і долучення до нього. Наука і наукове передбачення забезпечують людину і дають їй силу, але вони ж можуть спустошити її свідомість, відірвати від буття і буття від неї. Можна б було сказати, що наука заснована на відчуженні людини від буття і на відчуженні буття від людини⁶. Пізнавець поза буттям і пізнаване буття поза людиною. Все стає об'єктом, причому відчуженим і протистоячим. І світ філософських ідей перестає бути моїм світом, що у мені розкривається, постає світом, мені супротивним і чужим, світом об'єктивним. От чому й дослідження з історії філософії перестають бути філософським пізнанням, стають науковим пізнанням. Історія філософії буде філософським, а не тільки науковим пізнанням лише у тому разі, якщо світ філософських ідей буде для пізнавача його власним внутрішнім світом, якщо він буде його пізнавати з людини і в людині. Філософськи я можу пізнавати лише свої власні ідеї, роблячи ідеї Платона чи Гегеля своїми власними ідеями, тобто пізнаючи із людини, а не з предмета, пізнаючи в дусі, а не в об'єктній природі. Це і є основоположний принцип філософії, зовсім не суб'єктивної, тому що суб'єктивне протистоїть об'єктивному, а буттєве – життєвому. Якщо Ви пишете прекрасний твір про Платона й Аристотеля, про Тому Аквінату і Рене Декарта, про І. Канта і Г. Гегеля, то це може бути дуже корисно для філософії і філософів,

⁵ Див. мою книгу “Філософія вільного духу” (1927–28).

⁶ Погляд, який поширює Мейерсон у книзі “De l'explication dans les sciences” (1921) про онтологічний характер наук, мені видається хибним. Наука – прагматична.

але це не буде філософія. *Не може бути філософії про чужі ідеї*, про світ ідей, як про предмет, як про об'єкт, філософія може бути лише про свої ідеї, про дух, про людину в собі і з себе, себто вона є інтелектуальне розкриття долі філософа. Історизм, у якому пам'ять непомірно переобтяжена і навантажена і все перетворено на чужий об'єкт, є декаданс і загибель філософії, так само як натуралізм і психологізм. Духовні спустошення, проведені історизмом, натуралізмом і психологізмом, справді страшні і людинобивчі. Результатом тут є абсолютизований релятивізм. Так підриваються творчі сили пізнання, присікається можливість прориву до сенсу. Це і є рабство філософії в науки, терор науки.

Філософія бачить світ з людини, і лише у цьому її специфічність. Наука ж бачить світ поза людиною. Звільнення філософії від усякого антропологізму є її змертвіння. Натуралістична метафізика теж бачить світ з людини, але не хоче у цьому зізнатися. І потаємний антропологізм усілякої онтології повинен бути викритий. Невірно сказати, що буттю, осягнутому розумом об'єктивно, належить вищість над людиною, навпаки, людині належить верховенство над буттям, котре розкривається тільки в людині, з людини, через людину. І тоді тільки повно виявляється дух. Буття, яке не є дух, яке "зовні", а не "всередині", є тиранія натуралізму. Філософія легко стає відстороненою і втрачає зв'язок із витоками життя. Це буває щоразу, коли вона хоче пізнавати не в людині і не з людини, поза людиною. Людина ж занурена у життя, в першожиття, і їй дані одкровення про містерію цього першожиття. Тільки у цій глибині філософія стикається з релігією, але стикається внутрішньо і вільно. У підґрунті філософії покладено припущення, що світ є частина людини, а не людина – частина світу. В людини, як дрібної і малої частинки світу, не могло б зародитися відважне завдання пізнання. На цьому засновано й наукове пізнання, але воно методологічно відсторонене від цієї істини. Пізнання буття в людині і з людини нічого загального не має із психологізмом. Психологізм – це, навпаки, замкнутість у природному, об'єктивованому світі. Психологічно людина – це подрібнена частина світу. Йдеться не про психологізм, а про трансцендентальний антропологізм. Дивно забувати, що я, що пізнавач, філософ, – людина. Трансцендентальна людина – це передумова філо-

софії, і подолання людини у філософії або нічого не значить, або ж означає зліквідування самого філософського пізнання. Людина буття, в ній буття, і вона в бутті, але й *буття людяне*, і тому тільки в ньому я можу розкрити смисл, співмірний зі мною, з моїм розумовим осягненням. З цього погляду феноменологічний метод Е. Гуссерля, оскільки він прагнув здолати всякий антропологізм, тобто присутності людини у пізнанні, є замах з непридатними засобами. Феноменологічний метод має великі заслуги і вивів філософію з тупика, у який завела її кантіанська гносеологія. Він дав плідні результати в антропології, етиці, онтології (М. Шелер, Н. Гартман, М. Гайдеггер). Але феноменологія Гуссерля пов'язана з особливого різновиду онтологією, з ученням про ідеальне, позалюдським буттям, себто із своєрідною формою платонізму. В цьому її помилкова сторона. Пізнання припускає не ідеальне, позалюдське буття і досконалу пасивність людини, що впускає у себе предмет пізнання, світ сутностей (*Wesenheiten*), а наявність людини, не психологічної, а духовної та її творчу активність. Смисл речей відкривається не входженням їх у людину, за пасивної налаштованості до речей, а її творчою активністю, котра проривається до сенсу за світ нісенітниць. У предметному, речовому, об'єктовому світі смислу немає. Він розкривається з людини, з її активності та означає відкриття людиноподібності буття. Позалюдське ідеальне буття безглузде. А це значить, що зміст відкривається в дусі, а не у предметі, не в речі, не в природі, тільки в душі буття людяне. Феноменологічний метод плідний, не дивлячись на свою пасивність і позалюдськість, і правда його полягає у спрямованості на буття, а не в конструкції думки. Творча активність людини зовсім не означає конструкцію. Смисл перебуває не в об'єкті, що входить у думку, і не в суб'єкті, котрий конструює свій світ, а в третій, не об'єктивній і не суб'єктивній сфері, – в духовному світі, духовному житті, де все – активність і духовна динаміка. Якщо пізнання відбувається з буттям, то в ньому активно виявляється смисл, тобто має місце просвітлення темряви буття. Пізнання – це і є саме духовне життя. Пізнання відбувається з тим, що пізнається.

2. *Об'єкт і суб'єкт. Об'єктивування у пізнанні.* Німецька гносеологія завжди говорить про суб'єкта та об'єкта, про суб'єктивне й об'єктивне у пізнанні. Пізнання є об'єк-

тивування. Суб'єкт, котрий пізнає, не є буття, суб'єкт гносеологічний, а не онтологічний, він становить ідеальні логічні форми, причому зовсім не людські, зв'язок яких з людиною залишається незрозумілим. Буття розкладається і зникає, замінюється суб'єктом та об'єктом. Пізнає зовсім не “я”, не жива людина “ім'ярек”, не конкретна особистість, а гносеологічний суб'єкт, той, який перебуває поза буттям і який буттю протистоїть. Гносеологічний суб'єкт – це не людина, не буття. Та й пізнає він зовсім не буття, а протилежний до нього об'єкт, корелюючий суб'єкту і для пізнання спеціально створений. Буття зникає із суб'єкта і з об'єкта. Саме протиставлення суб'єкта та об'єкта знищує буття. В об'єктивуванні вмирає всяке життя, зникає буття. Пізнання є об'єктивування, хоча в ньому мета пізнання не досягається. У цьому полягає трагедія пізнання, яку багато філософів блискуче усвідомлювали і формулювали це так: буття ірраціональне й індивідуальне, пізнаю ж я завжди раціональне і загальне⁷. Об'єкт виявляється абсолютно чужим суб'єкту і протилежним йому. Суб'єкт та об'єкт знаходяться у стані логічної корелятивності, один без одного не існують й одвічно протипокладаються і протиставляються. Якщо “Платон”, або “першохристиянство”, або “німецька містика” стають для мене об'єктом пізнання, то я не можу їх зрозуміти і не можу відкрити в них смислу. Об'єктивування буде вже знищенням, адже до смислу потрібно долучитися, котре не становить об'єктивування⁸. Це абсолютно ясно у так званих “науках про дух”, де об'єктивування завжди є смерть істинного пізнання. В “науках про природу” суть справи дещо інакша, але зараз це не становить предмет мого дослідження.

Основне питання гносеології таке: *хто* пізнає і чи належить до буття той, хто пізнає? Як осмислити і поглибити те неусувне припущення пізнання, що пізнає людина. І. Кант та ідеалістичні теорії пізнання стверджують, що пізнає зовсім не людина, адже це означало б психологізм та антропологізм, тобто релятивізм у пізнанні, і пізнається зовсім не світ, тому що це означало б наївний реалізм. *Теорія пізнання, що йде від Канта, підміняє проблему людини та її сили пізнавати буття*

проблемою трансцендентальної свідомості, гносеологічного суб'єкта або світового духу, божественного розуму. Якщо ж вона не говорить про трансцендентальну свідомість, то вказує на психологічну свідомість. Але і трансцендентальна свідомість, і психологічна – це однаково не людина. Теорія пізнання не прагне вивчати людину як пізнавача, вона віддає вивчення людини цілком у підпорядкування психології чи соціології. *Тоді як основне питання пізнання є питання про відношення між трансцендентальною свідомістю або гносеологічним суб'єктом і людиною, живою і конкретною людською особистістю.* Кант має неоцінні заслуги в опрацюванні проблематики пізнання, але він сутнісно нічого не дозволяє, він не долає скептицизму і релятивізму, або ж долає їх примарно. Априорні форми повинні гарантувати надійність пізнання і подолати скептицизм, але вони не мають ніякого прямого відношення до живої людини, котра пізнає. Хай трансцендентальна свідомість має тверде і непорушне підґрунтя для пізнання, проте вона зовсім не є людина; людина приречена бути психологічною свідомістю, яка знаходиться у владі релятивізму. І залишається зовсім невиясненим, як трансцендентальна свідомість опановує психологічною свідомістю, як остання підноситься до першої. Мені, як живій конкретній істоті, як людині, котра поставила собі відважне завдання пізнавати, аніскільки не легше від того, що існує трансцендентальна свідомість, що в ній є аргіогі, що скептицизм і релятивізм у цій позалюдській сфері переможені одвічно. Мені важливо перемогти скептицизм і релятивізм у людській сфері, у самому пізнавачеві, а не в гносеологічному суб'єкті. Я хочу сам пізнавати, а не делегувати пізнання цьому суб'єкту або світовому розуму, причому хочу пізнання як творчого акту людини. Теорія пізнання повинна стати філософською антропологією, вченням про людину, а не вченням про трансцендентальну свідомість і гносеологічного суб'єкта, але й не психологічним чи соціологічним ученням, а онтологічним і пневмотологічним вченням про людину. Яка для мене втіха, що існує світовий чи божественний розум, якщо зовсім не з'ясовано питання про дію цього світового і гносеологічного розуму

⁷ Це особливо підкреслено школою Віндельбанда та Ріккерта.

⁸ Те, що Леві-Брюль вважає характерним для mentalite первісного суспільства, себто долучення до пізнаваного, співучасть у ньому, і є, сутнісно, справжнє пізнання буття. Див. його чудову книгу “Les fonctions mentales dans les societes inferieures” (1910).

в мені, про мій людський розум. Так само безплідні і не потрібні всі вчення про Бога, які не навчають благодатної дії Бога на людину і на світ. Ось я і запитую: у чому благодатна, просвітлювальна дія трансцендентальної свідомості гносеологічного суб'єкта чи світового духу на людину, на живу, конкретну особистість, як розкривається сила і міць пізнання в людині, і притому в даній людині, а не у сфері позалюдській. Це і є основне питання, яке не з'ясоване як у Канта, так і в Гегеля. Скажімо, у Гегеля пізнає не людина, а сам світовий розум, світовий дух, урешті-решт саме Божество. Щоправда, самосвідомість і самопізнання Божества відбуваються в людині і через людину. Але яка мені від цього радість? Може здатися дуже величним і примножуючим гідність людини вчення про те, що Божество в ній приходить до самосвідомості, що світовий дух досягає своєї вершини через філософію, яка є справа людини. Але при цьому ніякої самостійності людини не існує, вона – лише функція світового духу, світового розуму, Божества, а відтак тільки знаряддя, засіб, шлях для здійснення зовсім нелюдських цілей. Так і ідеальне буття Гуссерля зовсім не рятує людину від релятивізму і скептицизму. Філософія спасається від людини, вона від неї не рятується. Для того щоб пізнавати предмет згідно з феноменологічним настановленням, потрібно абсолютно відректися від людського, прийти у стан досконалості пасивності, дати можливість самому предмету, самій сутності говорити в мені. Людина повинна перестати існувати в акті пізнання. Пізнання відбувається у сфері ідеального логічного буття, а не в людській сфері. Принципово більше мав рацію св. Тома Аквінат, котрий, щоправда, принижує людину, зачислюючи її до створінь малих інтелектів, але ставить питання про людське пізнання, про пізнання людини.

Основною, першовисхідною є проблема людини, проблема людського пізнання, людської свободи, людської творчості. В людині прихована загадка пізнання і загадка буття. Саме людина і є та загадкова у світі істота, із світу не пояснюваного, через яке тільки і можливий прорив до самого буття. Людина є носій сенсу, хоча вона водночас і занепала істота, у якій сенс спалюжено. Але падіння можливе лише з висоти, і саме падіння людини є знак її висоти, її величчя. Вона і в падінні своєму зберігає відбиток власного високого становища, і в ньому залишається перспектива вищого життя, можливість пізнання, яке

підноситься над нісенітницею світу. Антропологізм непереборний у філософії, але він повинен бути підвищений якісно. Він спочатку онтологічний, адже людина непозбуття із пізнання. Він повинен бути не ліквідований, а підвищений від людини фізичної і психічної до людини духовної. Розрив між трансцендентальною свідомістю, гносеологічним суб'єктом, ідеальним логічним буттям і живою людиною сутнісно робить пізнання неможливим. Я – людина – хочу пізнавати буття, і мені немає справи до пізнання, яке скоюється у сфері позалюдській. Я – відкривач таємниць – спочатку перебуваю в бутті і становлю його невід'ємну частину. І пізнаю я буття у собі, в людині, і з себе, з людини. Тільки буття спроможне пізнавати буття. І якби пізнання не було вже буттям, то доступ до самого буття був би йому закритий. Пізнання у бутті здійснюється і є внутрішньою подією, його зміною. Той, хто пізнає, і саме пізнання мають онтологічну природу. Пізнання – це внутрішнє світло в бутті. Тому воно має космогонічний характер. Коли філософи шукають інтуїції, то вони шукають пізнання, яке не є об'єктивування, котре постає як проникнення у глибину буття, долучення до нього. Та й інтуїція може бути зрозуміла не пасивно, як у Бергсона чи в Гуссерля, а активно. Пізнання не становить входження буття у пізнавця, котрий перебуває поза ним. Якщо той, хто пізнає, знаходиться в бутті, то пізнання активне, тоді наявна зміна буття. Пізнання – це перш за все духовна активність у бутті. Об'єктивування у пізнанні означає відчуження між пізнавачем і пізнаваним. Воно й веде до того, що і пізнавач, і пізнання перестають бути “чимось” і стають “про щось”, яке й означає бути об'єктом. Пізнавальний суб'єкт, котрому протистоїть буття як об'єкт, не може бути “чимось”, він завжди “про щось”, він вилучений із буття. Коли ваше пізнання є пізнання “про щось”, про об'єкт, то неможливо поставити у глибині питання про онтологічну реальність і цінність. При історичному або психологічному дослідженні ідей абсолютно зникає питання про те, чи реальний світ, який ця ідея виявляє. Чи реальний світ, у який була занурена думка Плотіна? Основне питання пізнання – це зовсім не пізнання ідей про Бога, а пізнання Самого Бога, тобто пізнання в душі і самого духу. Але це питання не можна не тільки вирішити, але й поставити при об'єктивуванні. У цьому відношенні є істотна відмінність між науками природничими і науками про дух. У перших об'єктивування

не знищує предмета пізнання, тому що природа – предмет природничих наук – становить продукт об'єктивування. Фізика, здійснюючи відкриття, має справу із самими реальними предметами, а не з їх віддзеркаленням у людських ідеях і думках. Тут об'єктивування і є визначення реального предмета. Загалом природничі науки не проводять такого спустошення, яке спричиняють історичне і психологічне дослідження духу, в якому об'єктивування становить знищення реального предмета, адже він зовсім не є об'єктивувальний предмет. Науки природничі виправдані вже своєю практичною плідністю, якої не могло б бути, якби вони не мали відношення до реальності.

У філософських і гуманітарних знаннях, у дослідженнях явищ духу такої практичної плідності немає. Пізнання духу, самого духу, а не людських думок і душевних станів, не може бути об'єктивуванням. У пізнанні духу, яке і є філософія, повинна бути внутрішня спорідненість пізнавача із своїм предметом, має бути визнання реальності духу, здобутий творчий духовний досвід. Пізнання істини – це долучення до істини і до життя в ній, пізнання правди – задіяння до правди і до життя в ній. Пізнання духу є “щось”, а не “про щось”. В об'єктивуванні ж, яке ми бачимо в історизмі і психологізмі, реальність духу зникає. Але свідомість припускає відношення суб'єкта та об'єкта. Тому філософське пізнання, яке долає об'єктивування і відносність, корінням своїм занурено в несвідоме і сходить до надсвідомості. Етиці належить у край важливе, центральне місце у пізнанні духу. І ось пізнання етичне найменше може бути об'єктивуванням, пізнанням “про щось”, про чужий, протидіючий мені предмет. При такому настановленні абсолютно зникає та етична реальність, яку я хочу пізнати. Неможливо встановити цінність як предмет пізнання, якщо не провести оцінки, себто якщо не вчинити творчого духовного акту. Теоретичний і практичний розум тут неподільні, пізнання цінності невіддільно від оцінки, від життя у світі цінностей. Моральне життя – це аж ніяк не явище природи, і воно невловиме саме як явище природи. Воно завжди припускає свободу, моральна оцінка завше передує свободі. Свобода ж ніколи не може бути лише у пізнаваному, вона повинна бути в тому, хто пізнає, як основа буття. Феноменологічний метод підноситься над психологізмом та історизмом, він прагне прорватися до реальностей, до сутностей, а відтак вимагає тієї особливої

всевидючості до реальності, при якій розкривається зміст явищ. Цей метод може бути плідним в етиці, як це ми бачимо у М. Шелера і Н. Гартмана. І все ж таки феноменологічно не можна створити етики, не можна тому, що феноменологія не передбачає стан людини як пізнавця. Вона вірить, що завжди спроможна зреалізувати таке пізнавальне настановлення відносно предмета, за якого він увійде до пізнання. Завжди можливий при систематичному застосуванні феноменологічного методу інтуїтивний опис предмета. Однак етичний предмет ніколи не піддається такому інтуїтивному опису. Найетичніший предмет розкривається лише тому, хто проводить оцінювальні творчі акти. Зайнятий пізнанням етичний предмет зовсім не може перебувати в методично пасивному стані і впускати у себе предмет. За такого погляду предмет зникає. Н. Гартман міг написати свою у багатьох відношеннях чудову “Етику” тільки тому, що він продукує творчі духовні акти, веде моральну боротьбу. Морально обґрунтований атеїзм Н. Гартмана – це і є такого різновиду боротьба. М. Шелер у “Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik” досягає результатів в етичному пізнанні лишень тому, що веде боротьбу за цінність особистості. Застосування феноменологічного методу сутнісно ніколи не залишається йому до кінця вірним, і лише тому досягаються результати етичні та онтологічні. Гуссерль же, який боїться зрадити засновкам феноменології, створив метод, але нічого цим методом не відкрив.

Таємниця пізнання полягає у тому, що той, хто пізнає, в акті пізнання підноситься над предметом самого пізнання. Пізнання завжди є творче оволодіння предметом і вивищення над ним. Це слідує вже з того, що пізнання покликане проливати світло, поширювати його в бутті і над буттям. Тому в пізнанні буття зростає. Етичне пізнання неминуче прагне до етичного покращення буття. Це не означає, звичайно, що той, хто пізнає, повинен уявляти себе тим, який перебуває на моральній висоті. Але це значить, що він повинен мати етичний досвід і через нього здобувати собі світло, хоча б промінь світла. З такою теорією пізнання пов'язаний глибокий трагізм пізнання. Пізнання Бога нам утруднене й у відомому сенсі навіть неможливе, воно неминуче має дійти до методу апофатичного і знайти марнотність і безплідність методу катафатичного. Бог не може бути предметом пізнання, тому що людина в акті пізнання не здатна підвестися над

Богом. Не можна пролити світло на Бога, можна тільки одержувати світло від Бога. У пізнанні етичному ми не тільки впускаємо у себе і відображаємо етичну правду, ми ще й неминуче створюємо її, творимо світ цінностей. Бога ж ми не спроможні створювати, ми можемо тільки до нього долучитися, можемо служити йому своїм творчим діянням, відповідати на його заклик. Пізнання – це велика відвага, воно завжди є перемога над древнім, первісним страхом, жахом. Страх унеможливає шукання і пізнання істини. Пізнання є безстрашність. Хто випробовує страх перед традиційними моральними поняттями та оцінками, що завжди мають соціальне джерело, той не здатний до етичного пізнання, адже етичне пізнання – це не що інше як моральна творчість. Перемога над страхом – духовний пізнавальний акт. Це, звичайно, не означає, що досвід страху психологічно не переживається. Проходження через досвід страху може бути дуже глибоким, як це було, скажімо, у К'єркегора⁹. Але творче досягнення пізнання є перемога над страхом. Етика – це не кодифікування традиційних етичних норм та оцінок. Етика постає як відвага у творчих оцінках. І ще потрібно сказати про пізнання, що воно гірке і що на цю гіркоту потрібно погодитися. Хто любить лише солодке, не може пізнавати. Пізнання може давати хвилини радості і найвищого підйому, але плоди пізнання гіркі. Пізнання людини в нашому світовому еоні є вигнання з раю, втрата райського життя. Й особливо гірке пізнання етичне, пізнання добра і зла. Причому гіркота лежить у самому бутті, у його падінні. І цим нітрохи не підривається цінність самого пізнання. Про зривання з дерева пізнання добра і зла, про виникнення відмінності між добром і злом мовитиметься попереду. Однак для визначення характеру етичного пізнання потрібно сказати, що саме розрізнення добра і зла становить гірке розмежування, найгірніше у світі. Ф. Достоєвський говорить, що це бісове добро і зло нам дуже дорого вартує¹⁰. Пізнання – це безбоязність, перемога над страхом. Пізнання гірчить і становить згоду на цю гіркоту. Зі всіх народжень пізнання етичне є найбезстрашніше і найгірніше, тому що в ньому розкривається цінність і сенс життя і в ньому ж розверзається гріх і зло. Наявний смертельний смуток у самому роз-

різненні добра і зла, цінного і позбавленого вартості. І не можна заспокоюватися на тому, що це розрізнення є останнє. Ностальгія за Богом у людській душі і є журба від неможливості залишитися навечно із розрізненням добра і зла, із смертельною гіркотою цієї оцінки. Центральне значення етики у філософському розумінні пов'язано з тим, що вона має справу з гріхом, з виникненням добра і зла, з утвердженням розрізнення й оцінки. Але останні мають універсальне значення. Й етика ширше за ту сферу, яку їй зазвичай відводять. Етика – це вчення про розрізнення, оцінку і смисл, тобто до неї сутнісно відноситься весь світ, у якому здійснюється розрізнення, висноситься оцінка і шукається смисл.

3. *Завдання етики.* Відсторонені апріорні етики маловартісні. У підґрунті етики перебуває моральний досвід. Більш того, у засновках філософії також лежить моральний досвід. Діалектика, за якою немає ніякого морального досвіду, позбавлена цінності і є розумовою грою. Філософія Платона була наповнена моральними мотивами, шуканням верховного блага. За діалектикою Г. Гегеля приховувався справжній моральний досвід. Але апріоризм в етиці сутнісно є заперечення морального досвіду. І. Кант заперечує такий досвід у своїй етиці, хоча в нього самого він був, як і у всякого справжнього філософа. Етика не може бути тільки пізнавальною філософською дисципліною, вона є також морально-духовний акт. І вона була такою у Платона, у Спінози, у Фіхте та в інших. Етика є пізнання, але пізнання, котре має етично звільняюче значення. Вона становить завершальну частину філософії духу, в ній пожинаються плоди філософського шляху життя. Етика християнська нерідко ототожнюється із сотеріологією, з ученням про шляхи спасіння. Однак етика не може бути тільки сотеріологією, вона – це також учення про творчі цінності і творчу енергію людини. Людина є не тільки істота, котра займається впорядкуванням, вона ще й істота, яка творить. Я хотів би написати не тиранічну етику, якою вона здебільшого буває, себто не нормативну етику, котра завжди тиранійна. Книга ця хоче бути досвідом конкретного вчення про його сенс, його цілі і цінності. Проте вчення про життя, його смисл, цілі і цінності неминуче є вченням про людину.

⁹ Див. Kierkegaard. "Der Beggrif der Angst" (1844). Кіркегардтівське поняття "Angst" краще передавати не словом "страх", а словом "жах".

¹⁰ Це теж є основною темою писань Л. Шестова.

Етика повинна бути не тільки теоретичною, але й практичною, тобто закликати до морального перетворення життя, не лише до засвоєння цінностей, але й до їх переоцінки. А це означає, що в етиці невідворотно наявний профетичний елемент. Етика покликана розкривати чисту совість, незамулену соціальним повсякденням, вона повинна бути критикою *чистої совісті*. Етика – це аксіологія, вчення про смисли і цінності. Але ці смисли і цінність не задані пасивно-об'єктивно, вони творяться. Вчення про цінності слушно віднести до верховної цінності, котра повинна бути силою і випромінювати благодатну перетворювальну енергію. Етика навчає не лише про цінність, вона є не тільки аксіологія, а й вишкіл про цінність як могутність, про верховне благо як силу і джерело всякої сили. Відтак вона є також онтологія, і тому не може бути тільки нормативною, адже норма сама по собі безсила. Етика має справу не із безсилимими, завислими у повітрі нормами і законами, а з реальними моральними енергіями і з володіючими силою якостями. “Етика” Н. Гартмана – найцікавіша у філософській літературі нашого часу, уявляється мені принципово неспроможною, тому що ідеальні цінності в нього висять у безповітряному просторі і немає антропології, немає онтології, яка пояснила б, звідки береться у людини свобода, звідкіля в неї сила для здійснення у світі цінностей. Людина – посередник між світом нерухомих ідеальних цінностей і природним світом, у якому немає телеології і в який вона своєю свободою повинна внести мету і цінність, винесену з небуттєвого ідеального світу. Вкрай незрозуміло, на яку онтологію може спертися такого формату аксіологія. Постулюючи атеїзм як моральну вимогу, що зміцнює свободу людини у здійсненні цінностей, Н. Гартман неминуче повинен дійти до утвердження безсилля цінності і добра, тобто врешті-решт до ідеалізму нормативного. Він дорожить тим, що цінність не спирається ні на яку онтологічну силу¹¹. Але Н. Гартман має рацію, розширюючи сферу етики і вводячи в неї всяке відношення до цінності, хоча б це була цінність пізнавальна чи естетична. Відношення людини до істини і до краси безперечно має моральне значення. Є моральний обов'язок стосовно істини і краси. Акт пізнавальний та акт художній самі собою не становлять акт мо-

ральний. Але є етичний акт стосовно пізнавального і художнього діяння. Етика охоплює все, що пов'язане зі свободою людини, себто із свободи виводимими розрізненням та оцінкою. Вільний моральний акт може здійснюватися не тільки відносно так званого етичного життя, а й стосовно всього життя людини. У цьому разі моральний акт, обіймаючи всі цінності, пов'язаний із повнотою її духовного життя. Звідси етика – це пізнання духу, а не пізнання природи, їй належить лише те, що пов'язане з духовною свободою, а не з природною необхідністю. Шляхи ж пізнання світу духовного інші, аніж шляхи пізнання світу природного. В етиці є науковий елемент: вона користується матеріалом історії культури, соціології, міфології, психопатології та ін. Однак етика – дисципліна філософська, і в ній є вся своєрідність пізнання філософського на відміну від пізнання наукового. Етика не може не бути профетичною. І, щонайважливіше, вона не може не бути особистою. Ця книга свідомо буде особистою етикою, тому що джерело її життєве, а не книжкове.

4. *Основне питання етики – про критерій добра і зла.* І далі, про генеалогію моралі, про виникнення розрізнення та оцінки. І питання тут поставлене зовсім не так, як ставлять його еволюціоністи, які досліджують походження моральних понять. Це питання неспівмірно більш глибоке. Звідки походять саморозрізнення і запитання: чи може бути його критерієм добро, коли воно виникло після самого розрізнення? Вища цінність лежить по той бік добра і зла. Питання це рідко ставиться радикально. Етика зазвичай цілком знаходиться із цього боку добра і зла, і добро для неї не проблематично. Радикально ставив питання Ф. Ніцше: воля до істини є смерть моралі. Етика повинна не тільки обґрунтувати мораль, але й викривати брехню моралі. Парадоксальність проблематики тут полягає в тому, що “добро” береться під сумнів. Інакше кажучи, береться під сумнів, чи є “добро” добром, чи не є воно зло. Це геніально висловлено М. Гоголем у словах, поставлених в епіграф: “Смуток від того, що не бачиш добра в добрі”. Але поставивши питання про те, чи є “добро” добром, я не виходжу з “так” і “ні”, з розрізнення та оцінки. Припустимо, що добро зовсім не добро, що воно є зло, що йому потрібно сказати “ні”. Але це – оцінка “добра”

¹¹ Див. N. Hartmann “Ethik”.

і розрізнення його від того, що я цьому “добру” протиставляю, що перебуває “по той бік” цього “добра” і цього “зла”. Якщо те, що “по той бік добра і зла”, я ставлю вище за те, що “із цього боку добра і зла”, то я розрізняю “вище” і “низьке”, засуджую, оцінюю, проти-покладаю. І Ніцше був, звичайно, моралістом, він проповідував нову мораль. “По той бік добра і зла” в нього все-таки відкривається вища мораль. А коли в нього “по ту сторону” виявляється наше поцейбічне зло, наприклад Цезар Борджія, тоді мета його ще менше досягається. Він обертається у зачарованому колі, коли намагається це зробити. І той готтентот, який на питання, що таке добре і що таке зло, відповів: “Добро, коли я вкраду чужу дружину, зло ж, коли в мене вкрадуть дружину”, зовсім не знаходився по той бік добра і зла, по той бік розрізнення й оцінки. Готтентот, який сутнісно й серед нас владарює, був моралістом. Старе добро замінюється новим добром, цінності переоцінюються, але ніякий переворот стосовно добра не ставить по той бік добро і зло. Навіть коли ви говорите, що розрізнення й оцінка є щось погане і зле, то ви цілком знаходитеся у їх владі. “По той бік добра і зла” не повинно бути ніякого “добра” та ніякого “зла”. Хоча в нас завжди там виявляється або наше “добро”, або наше “зло”. Ми досягнемо більш істотного і більш глибокого результату, коли зрозуміємо, що наші оцінки за критерієм добра і зла носять символічний, а не буттєвий характер. “Добро” і “зло”, “моральне” й “аморальне”, “високе” і “низьке”, “хороше” і “погане” не виявляють реального буття, це – лише символи, але символи не довільні та умовні, а закономірні й обов’язкові. Глибина буття у собі, глибина життя зовсім не “добра” і не “зла”, не “моральна” і не “аморальна”, вона лише символізується у такий спосіб, лишень позначається категоріями цього світу. Світ не є буття, світ – це лише стан буття, у якому воно відчужується від себе і в якому все символізується. Просторові символи “верху” і “низу”, “високого” і “низького” можуть виражати абсолютні істини морального і духовного порядку. І в нашому занепалому світі приймає форми розрізнення те, що в бутті не становить розрізнення. В бутті немає “високого” і “низького”, але у символі “висоти” щось угадується про буття. Саме до таких належать родові символи “батька” і “сина”, що від-

ображають істини релігійного одкровення. “Батько”, “син”, “народження” – слова, взяті з нашого земного родового життя. Але через них закономірно, обов’язково виявляється істина про божественне життя. Бог, як буття в собі, не є “батько”, не є “син”, у ньому не відбувається “народження”, але щось виражене у цих символах має абсолютне значення. Тільки у *чистій духовності* і містиці долається символіка, і ми занурюємося у першожиття. Наша етика символічна, символічні всі її розрізнення та оцінки. І вся проблема зводиться до того, як від символів перейти до реальностей. Усе, що “із цього боку добра і зла”, – символічно, реалістично тільки те, що “по той бік добра і зла”. Символіка “добра” і “зла” не випадкова, не умовна, не є “зло”, вона говорить про абсолютне, про буття, але ворожильно і відображено у світовому дзеркалі.

Самий факт морального життя з його розрізненнями та оцінками припускає свободу. І тому *етика є філософія свободи*. Шкільне традиційне уявлення про свободу волі зовсім не є вчення про свободу і тому глибини свободи не бачить. Учення про свободу волі було створено для того, щоб знайти винуватця, щоб було на кого покласти відповідальність і виправдати покарання у житті тимчасовому і житті вічному. Воно було пристосовано для нормативної, законної етики. Свобода волі означає вибір людиною прийдешніх добра і зла та можливість виконання нав’язаного їй закону чи норми. Людина буде або виправдана, якщо вона вибрала добро і виконала норму, або осуджена, якщо вибрала зло і не виконала норми. У повстанні Лютера проти виправдання добрими справами, пов’язаними зі свободою волі, була велика глибина, хоча він і припустився зміщення¹². Парадоксально те, що так звана “свобода волі” може бути джерелом поневолення людини. Людина виявляється поневоленою неминучістю вибрати те, що їй нав’язано, і виконати норму під страхом відповідальності. Відтак особа є якнайменше вільною у тому, що пов’язано із її “свободою волі”. Але й свобода людини може бути досягнута не тільки як її виправдання чеснотами, що джерелять із її вільної волі, тобто як можливість здійснити норму, свобода може бути зрозуміта і як творча сила людини, як створення цінностей. Водночас свобода спроможна вести людину шляхом зла, носити не морально-юридичний і педагогічний характер,

¹² Див. Лютер “De servo arbitrio” (1525), найбільш чудесне із усього ним написаного.

а трагічний. Свобода – головна умова морального життя, не лише свобода добра, але і свобода зла. Без останньої немає морального життя, що наповнює його трагічністю, й етику перетворює на філософію трагедії. Етика законницька, нормативна, для якої свобода є лише умова виконання норми добра, не розуміє трагізму морального життя. Трагічне – основне моральне явище й базова категорія етики. Саме трагічне веде у глибину й у висоту, по той бік добра і зла в нормативному узмістовленні. “Трагічне” не є ні “добро”, ні “зло” у тому сенсі, як їх зазвичай утверджує етика. Але етика повинна досліджувати явище “трагічного”, що витікає зі свободи. Вона має справу не тільки з трагічним, а й із парадоксальним. Моральне життя складається з парадоксів, у яких добро і зло переплітаються і переходять одне в одне. Ці моральні парадокси непереборні у свідомості, вони повинні бути життєвими. Трагічність і парадоксальність етики пов’язані з тим, що основне її фокусування полягає зовсім не у питанні про етичну норму та етичний закон, про добро, а в питанні про відношення між свободою Бога і свободою людини.

Етика не тільки пов’язана із соціологією, але і пригнічена соціологією. І це зовсім не є породження позитивізму XIX і XX століть, зовсім не в О. Конті та Е. Дюркгайма тут справа. У співвідношеннях етики і соціології відображається світова пригніченість морального життя соціальністю, соціальною дисципліною і соціальними нормами. Терор соціальності, влада суспільства панують над людиною майже упродовж усієї його історії і сходять до первісного колективізму. Й навіть християнство не могло його остаточно від цього звільнити. Коли Вестермарк із позитивно-наукової позиції пише “Про походження і розвиток моральних ідей”, то розробляє зовсім не етику, а соціологію. Моральні ідеї мають соціальне походження і розвиваються за соціальними законами, що визначаються суспільством. Етос, звичаї досліджуються соціальними науками. Соціальне походження моральної свідомості утверджує не тільки соціальний позитивізм, що заперечує всяку метафізику, воно становить істину метафізичного порядку, тому що сама соціальність має метафізичну глибину. Таке значення *das Man* Гайдеггера¹³. В занепадому гріховному світі панує *das Man*, повсякденність, примусова для людини соціальність. І справді суспільство відіграє величезну роль у моральній свідомості. Величезне

і важке завдання філософської етики й полягає у розрізненні духовних і соціальних елементів у моральному житті. Це – завдання оприявлення чистої совісті. Потрібно звільнити етичну проблему від соціального терору. Роль соціальності в моральному житті така велика, що люди приймають за явище етичного порядку те, що є лише явище порядку соціального, соціальні характери і звичаї. Однак у своїй глибині етичне не залежить від соціального. Суто моральний феномен не залежить від суспільства, або залежить від нього лише тією мірою, якою саме суспільство становить моральний феномен. Мораль життя вкорінена в духовному світі, і вона лише проектується у житті суспільства. З етичного потрібно зрозуміти суспільне, а не із суспільного – етичне. Моральне життя – це не лише життя особистості, воно є також життя соціуму. Але чистота моральної свідомості постійно спотворена тим, що я називатиму соціальним повсякденням. Соціальна етика XIX і XX століть, яка у житті суспільства бачить джерело моральних розрізень та оцінок й утверджує соціальний характер добра і зла, абсолютно явно обертається у зачарованому колі. Соціальність не може бути верховною цінністю і кінцевою метою людського життя. Якби була доведена *соціальна генеза* розрізнення між добром і злом, то цим аніскільки не розв’язувалося б і навіть не зачіпалося б питання про етичну оцінку. Завдання філософської етики полягає зовсім не у пізнанні походження і розвитку моральних ідей про добро і зло, а в пізнанні самого добра і зла. Нас цікавить *онтологія добра і зла*, а не понятійні уявлення людей про добро і зло. Сучасна свідомість до того зіпсована історизмом і психологізмом, що їй дуже важко відрізнити питання про саме добро від питання про людські поняття того, що таке добро від готтентота до І. Канта і О. Конта. Поняття про добро і зло, що втілені у характерах, залежать від суспільства, від соціальності, але саме добро і зло аж ніяк не залежить; навпаки, суспільство, соціальність залежить від самого добра і зла, від їх онтології. На це можуть сказати, що моє пізнання самого добра приведе до моєї ідеї про добро, яка увійде до загального шерегу понять та ідей про добро. Це – звичний аргумент релятивізму. Мої поняття та ідеї про добро можуть бути помилковими, і в такій своїй якості вони релятивні. Проте немає ніякого сенсу утворювати поняття та ідеї про добро, котрого не існує, як немає сенсу безпредметне пізнання, що не пов’язане

¹³ Див. його “*Sein und Zeit*” (1927). Якщо взяти до уваги відмінність, яку Тенніс робить між *Gesellschaft* і *Gemeinschaft*, то я тут весь час кажу про *Gesellschaft*.

ні з якою реальністю. Етична оцінка неминуче припускає етичний реалізм, передбачає що добро є, а не тільки мислиться мною. І ніяк не може добро бути підмінено суспільством. Е. Дюркгайм навіть хотів підмінити Бога суспільством¹⁴. Але це є найжахливіша форма ідолотворення. Суспільство саме вимагає моральної оцінки і припускає відмінність добра і зла, причому запозиченого не із самого суспільства. Соціальний утилітаризм – це настільки слабка і знехтувана теорія, що про нього не варто й говорити. Соціологічна теорія моральності повинна сутнісно, вслід за Дюркгаймом, визнати суспільство Божеством, а не природно-історичним явищем, зануреним у гріх. Людина є соціальна істота. Це безперечно. Але людина – це також і духовна істота. Вона належить двом світам. Пізнати суще добро вона може лише як істота духовна. Як істота соціальна вона пізнає тільки змінні поняття про добро. Соціологія, яка заперечує, що людина є духовна істота і що з духовного світу вона черпає свої оцінки, є не наука, а помилкова філософія, навіть помилкова релігія. Людина може продукувати оцінки, може бачити істину, добро, красу лише як істота, котра підноситься над потоком природно-історичного і душевного життя. Це не означає, що етика не повинна бути соціальною, але значить, що має бути етичне обґрунтування соціального, а не соціальне підтвердження етичного.

Також етика не може залежати від біології, яка поряд із соціологією висловлює філософські претензії. Біологічна філософія життя намагається встановити критерій добра і зла, заснувати оцінки на принципі максимуму “життя”. “Життя” є вище благо і верховна цінність, “добро” – все, що доводить “життя” до максимуму, “зло” – все, що поменшує “життя” і веде до смерті й небуття. Потрібно прислужувати підвищенню “життя” до максимуму. Така філософія життя обґрунтовує принцип, відмінний від гедонізму та евідемонізму. Переповнене життя є благо і цінність, навіть якщо воно несе страждання, а не щастя, якщо воно породжує трагедію. Найбільшим представником філософії життя був Ф. Ніцше, смертельний ворог утилітаризму, гедонізму й евідемонізму. Клагес намагається протиставити принцип віталістський принципу духовному. Безперечно, що добро є життя і що кінцева мета – повнота життя. Але біда в тому, що це надто вірно. “Життя” являє собою непридатний критерій оцінки внаслідок свого всеосяж-

ного і багатозначного характеру. Все є життя і життя є все. Навіть смерть – це явище життя. У самому житті треба робити якісні розрізнення і встановлювати оцінки. Однак ці розрізнення й ці оцінки неможливо здійснити на підставі критерію максимуму життя, який є суто кількісний, а не якісний. Ми потрапляємо у зачароване коло. Є “життя” високе і низьке, добре і зле, прекрасне і потворне. Як здійснити це розрізнення й оцінку? Біологічний критерій максимуму життя абсолютно непридатний саме як критерій етичний. Життя повинне мати сенс, щоб бути благом і цінністю. Але смисл не може бути зачерпнутий із самого процесу життя, з якісного його максимуму, він повинен підноситися над життям. Оцінка, з позиції смислу, завжди передбачає піднесення над тим, що оцінюється. Ми вимушені визнати, що є якесь істинне життя на відміну від помилкового і занепалялого. Життя може підноситися не внаслідок його кількісного наростання, а шляхом підйому до того, що вище його, що є наджиттям. Це приводить нас до того, що, окрім біологічного розуміння життя, є його духовне розуміння, котре завжди передбачає не тільки людське, але й божественне життєздійснення. Духовне життя завжди припускає інше, вище, до чого воно рухається і підіймається. Не просто життя, а духовне життя, життя, котре підіймається до Бога, не його кількість, а якість є вище благо і цінність. Причому духовне життя зовсім не протилежне життю душевному і тілесному й зовсім не заперечує їх, а означає перехід до іншого плану буття, набуття ними вищої якості, поступ до висот, до того, що є над-життя, над-природа, над-буття, над-Божество. “Життя” може стати для нас символом вищої цінності, вищого добра, але і сама цінність, саме добро є символ справжнього буття, і саме буття – лише символ останньої таємниці. Оскільки перед етикою розкривається нескінченність, то в ній завжди багато проблематичного. Цього нормативна етика не бачить і не розуміє. Проблема етики пов’язана із загадкою про людину. Етика й повинна бути вченням про призначення і покликання людини, і вона перш за все покликана пізнати, що є людина, звідки вона прийшла і куди йде.

**Друкується за виданням:
Бердяєв Н.А. О назначении человека. –
М.: Республика, 1993. – С. 20–37.
Copyright © Бердяєв М., 1931; 1993; 2016.
Copyright © Фурман А.В., переклад, 2015.**

Надійшла до редакції 9.11.2015.

¹⁴ Див. його “Les formes elementaires de la vie religieuse” (1912). Дюркгайм усе ж шукає релігійну реальність, яка б відповідала релігійним уявленням, та знаходить її в суспільстві.