

3. Евангелие Иоанна // Литературная учеба. – 1990. – №4. – С.103-138.
4. Ільїн В. Містика духовного: імперативи ірраціонального в раціональному // Філософська думка. – 2004. – №2. – С. 3-14.
5. Ильин И. Путь духовного обновления. – М.: АСТ, 2003.
6. Колесников А. Философская компаративистика в диалоге культур // Философские науки, – 2004. – №11. – С. 84-102.
7. Личковах В. SACRUM як ідея ставлення до свята в українській філософії мистецтва: стаття друга // Філософська думка. – 2004. – №1. – С. 92-110.
8. Лосев А. Владимир Соловьев. – М.: Мысль, 1994.
9. Лосев А. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990.
10. Маркузе Г. Одномерный человек. – М.: REFL-book, 1994.
11. Полякова Е. Николай Рерих. – М.: Искусство, 1985.
12. Соловьев В. Философия искусства и литературная критика. – М.: Искусство, 1991.
13. Сулимов В. Коммуникативное пространство современной культуры: знаки и символы // Философские науки. – 2004. – №4. – С. 28-42.
14. Флоренский П. Иконостас. – М.: АСТ, 2003.
15. Фромм Э. Бегство от свободы. – Минск: Харвест, 2004.
16. Шри Ауробиндо. Мысли и озарения. – Л.: Савитри, 1991.

Є.В. Козлов

аспірант Київського національного
університету ім. Тараса Шевченка

ТРАНСФОРМАЦІЯ ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ У ФІЛОСОФІЇ МИКОЛИ БЕРДЯЄВА

*“Питання про свободу...є питанням про першооснову
буття, про першооснову життя. Від свободи залежить
саме сприйняття буття...”*

М.О. Бердяєв

У скарбниці історико-філософської думки персоналістичне вчення Миколи Бердяєва про свободу людини посідає чільне місце, а сам філософ справедливо вважається її найбільшим апологетом. Один із дослідників творчості мислителя, С. Левицький, називає його “лицарем вільного духу”, якого надихала “...одна ідея – свободи. Серед філософів свободи Бердяєв займає перше місце, у цьому відношенні поряд із ним можна поставити тільки Шеллінга та Баадера” [13, 516-517]. Полум’яний темперамент Бердяєва у відстоюванні ним нічим не обмеженої людської свободи давав привід характеризувати його не тільки як “апостола свободи” (М. Веллон), але й як “фанатика свободи”, що “поневолений” ідеєю свободи (М. Полторацький), і навіть як “бранця свободи” (М. Спінка). “Бранцем свободи” Бердяєва називали також і в дореволюційній Росії ще до його вислання, стосовно чого він зазначав: “...я дійсно понад усе полюбив свободу. Я вийшов із свободи, вона народила мене. Свобода для мене є первиннішою за буття” [6, 56]; Філософія свободи Миколи Бердяєва є найяскравішою, найоригінальнішою та репрезентативною частиною його творчої спадщини. Уже у першій збірці ранніх статей, – “Sub specie aeternitatis. Досліди філософські, соціальні та літературні (1900-1906 pp.)”, яку було видано у Санкт-Петербурзі 1907 р., – простежуються пріоритетні напрямки майбутніх філософських пошуків мислителя, – антропологічна проблематика, питання етики, культурології, соціальної філософії та філософії історії. Проте, як зазначав Бердяєв у своїй “філософській автобіографії” (“Самопізнання”, Париж, 1949), його “темою життя” була “...тема про людину, про її свободу та її творче покликання” [6, 191]. У персоналістичному контексті філософування “пізнього” Бердяєва “духовне ядро” людини, – її особистість, – якісно визначається рівнем усвідомлення останньою своєї “метафізичної” свободи, і така свобода, власне, виступає у філософа атрибутом людського існування (іноді він навіть отожднював поняття “свобода” і “особистість”: “Особистість і свобода – одне” [7, 223]). Відтак,

характеризуючи свою філософію як “найвищою мірою антропологічну”, мислитель стверджує, що “поставити проблему людини – означає водночас поставити проблему свободи...” [3, 23].

Експресивно смілива, категорично-афористична, подекуди патетично-декларативна, тому часто парадоксальна та суперечлива, а іноді свідомо провокативна, філософська думка Бердяєва, вже починаючи з його першої книги “Суб’єктивізм та індивідуалізм у суспільній філософії. Критичний етюд про М.К. Михайлівського” (Санкт-Петербург, 1901) і перших статей у вищезгаданій збірці, привертає до себе неабияку увагу критиків і викликає дискусії у літературно-філософських колах як ліворадикальної, так і ліберально налаштованої інтелігенції. Для прикладу: рецензії та критичні відгуки на першу книгу філософа у своєму сукупному обсязі (за кількістю сторінок) перевищили обсяг самої книги [7, 466]. У цьому контексті до Бердяєва можна застосувати його ж власні слова про М. Михайлівського: він був “надзвичайним будильником думки” [7, 302]; тому не дивно, що загальна кількість аналітичних досліджень навколо проблематики бердяєвських тем сягає кількох сотень. У комплексних історико-філософських дослідженнях В.Зінківського, М.Лосського, Г.Федотова вчення мислителя про свободу людини визначено як те, що заслуговує на найбільшу увагу. Достатньо ґрунтовний розгляд цієї проблеми містять статті та рецензії С.Аскольдова, О.Богданова, С. Гессена, П.Кузнецова, С.Левицького, М.Полторацького, Ф.Степуна, Л.Шестова, праці західно-європейських авторів – М.Веллона, О.Клемана, Д.Лаурі, Е.Порре та М.Спінки. Серед сучасних вітчизняних та російських дослідників аналізу філософії свободи Бердяєва – праці І.Бичка, П.Гайденко, О.Єрмічова, О.Мисливченка, М.Ожевана, В.Окорокова, Т.Суходуб і В. Табачковського.

Дослідження представниками “срібного віку” російської релігійної філософії проблемних питань щодо бердяєвського вчення про людську свободу у її різних теоретичних та прикладних контекстах відбувалися переважно на матеріалі його робіт доєміграційного періоду творчості. Для західних авторів, навпаки, можливість мати його ранні праці у власному розпорядженні була обмеженою. Тому аналітичний розгляд філософії свободи мислителя як у закордонних, так і у сучасних російських та вітчизняних дослідників має переважно концептуальний характер. Тобто, дослідження проблеми свободи як такої базуються лише на роботах “зрілого” періоду творчості філософа. Але ж сам Бердяєв на сторінках “Самопізнання” зазначав, що “по суті, я все життя пишу філософію свободи, намагаючись її удосконалити та доповнити. ...Проблема свободи... присутня у всіх моїх книгах” [2, 56, 102]. Отже, виявляється актуальною спроба історико-філософського аналізу власне процесу становлення та смислової еволюції концепції філософа щодо свободи людини. Отож, метою цієї статті є дослідження трансформації проблеми свободи та її метаморфоз упродовж тривалого (майже півстоліття) періоду філософської творчості видатного киянина – всесвітньо відомого мислителя й одного з найпомітніших представників російського філософсько-культурного ренесансу поч. ХХ ст.

Гостре усвідомлення “неукоріненості у світі” було першою та “найглибшою засадою” світовідчуття філософа: “З самого дитинства я мешкав у світі, що був несхожим на оточуючий, і я лише прикидався, що беру участь у житті цього оточуючого світу. Я захищався від світу, боронячи свою свободу” [6, 44]. Особисте неприйняття Бердяєвим будь-якого зовнішнього впливу, будь-якого примусу, будь-якої обов’язковості та необхідності, що він розумів як насильство та поневолення (навіть оточуюча дійсність виявлялася “ворожою”, тому що пригноблювала “важкою владою буденності”) породжувало емоційно-негативне ставлення філософа до усього “зовнішнього” для його духу, для внутрішнього світу його особистості: “Я болісно переживаю чужинство світу, віддаленість усього, мою незілляність ні з чим” [6, 8-9]. Тому ідея абсолютної духовної свободи, свободи без будь-якого компромісу з реальним феноменальним світом, – “вторинним” та “ілюзорним”, отже, “несправжнім”, — стала *idee fixe* усього життя Бердяєва та своєрідною “візитною карткою” його філософської спадщини.

Складною та суперечливою була еволюція категорії свободи у Бердяєва. У першій своїй книзі “Суб’єктивізм та індивідуалізм...” він, як прибічник марксизму (але вже з тяжінням до “критичного ідеалізму”), піддає критиці “суб’єктивний метод у соціології” М. Михайлівського та його “боротьбу за індивідуальність”, дорікаючи останньому за те, що він поділяє точку зору Канта про неможливість вирішення суперечливості між свободою та необхідністю (йдеться про одну з антиномій Канта щодо причинності та свободи [11, 278-279]). Зазначаючи, що свобода є “категорією психологічною”, а необхідність – “категорією гносеологічною”, Бердяєв не погоджується із розумінням їх як протилежностей: “У свободі та необхідності не міститься ніякої принципової суперечності, і вони не можуть одне одному протиставлятися, тому що вони зовсім різні категорії” [7, 167-168]. Який же смисл має “психологічне усвідомлення” свободи? – запитує філософ і сам відповідає: “Свободу не можна протиставляти необхідності, тому що вільні, тобто залежні тільки від волі вчинки, також є необхідними, і вони детерміновані психічними причинами. ...Усвідомлення свободи є ілюзією, яку слід відкинути (!), якщо її розуміти як безпричинність, як індетермінізм, себто, якщо її протиставляти необхідності взагалі” [7, 169]. Не можна погодитись із В. Зінківським, коли він стверджує, що тут Бердяєв нібито “...приймає вчення марксизму про те, що “свобода є усвідомленою необхідністю” [6, 348]. Дійсно, вчення Ф. Енгельса “про тотожність свободи і необхідності, про перехід необхідності у свободу” [7, 176] (йдеться про роботу останнього “Анти-Дюринг”), філософ називає “чудовим” і таким, що “...містить у собі важливу психологічну та соціологічну істину” [7, 176], але разом із тим вважає його думку “гносеологічно неспроможною”, а вислів “усвідомлена необхідність” – “...неправильним, тому що психологічна та гносеологічна категорії не можуть бути поєднані. Але людина дійсно усвідомлює себе вільною у своїй діяльності тільки тоді, коли необхідність прихильна (!) до її ідеалу” [7, 177]... (У читача, котрий звик до емоційно-категоричних і безкомпромісних проголошень Бердяєва щодо характеру абсолютної цінності “безосновної”, “позабуттєвої”, “предковічної” свободи, вищенаведені “сретичні” у цьому відношенні твердження філософа можуть викликати легкий шок...). Правда, слід зазначити, що питання свободи людини – як представника “суспільного класу” – розглядається мислителем у контексті відношення останньої до “історичного процесу” та “соціально-історичного прогресу”.

Перехід “від марксизму до ідеалізму”, що відбувався “в умах і душах” колишніх представників “критичного” (“легального”) марксизму П.Б.Струве, С.М.Булгакова, С.Л.Франка та ін. у перші роки ХХ ст., і погляди яких певною мірою поділяв Бердяєв, окреслив нові напрямки філософських пошуків означеного кола мислителів та визначив тематику ряду статей майбутнього “філософа свободи”. Збірка, про яку вже йшлося й яка об’єднала роботи цього періоду “творчих розвідок” під назвою “Sub specie aeternitatis. Досліди філософські, соціальні та літературні (1900-1906 рр.)”, побачила світ 1907 р. Перша стаття збірки, “Боротьба за ідеалізм” (1901), починається із констатації того факту, що “ні для кого не є таємницею те, що марксизм, ...який ще так нещодавно здавався таким струнким, органічно цілісним та задовільним світоглядом, переживає серйозну кризу” [1, 10]. Соціальна боротьба проти буржуазного суспільства, в якій прихильники марксизму намагалися досягти “мінімуму людського існування”, звузила “духовні обрії особистості”, спростила “формулу життя людини” (вираз Михайлівського), унеможливила існування “людини-самоцілі”. “Ідеологія марксизму зупинилася на дуже низькому ступені розвитку, – зазначає Бердяєв, – ...за умов історичного моменту вся теоретична та практична робота пішла на продукування матеріальних засобів, соціально-економічних передумов; за психологічно зрозумілою ілюзією засоби були прийняті за цілі, самі цілі людського життя були усвідомлені занадто матеріально. Марксизм виявився бідним на духовно-культурний зміст...” [1, 17]. Альтернативним напрямком суспільно-історичного розвитку мислитель вважає лише філософський ідеалізм, який, на його думку, завжди закликає вперед, до вічних цінностей, які повинні здійснюватися у житті; який визнає людину як “святую самоцілі”, визнає абсолютну цінність добра, поважає прагнення людини “до віч-

ності та нескінченності”. Саме тому “...у боротьбі за ідеалізм треба йти новим шляхом, потрібно творити, необхідно наповнити новим ідеалістичним змістом ті форми, які створюються сучасним соціальним розвитком. Це не буде відмовою від тверезого реалізму у практиці та теорії, який, звичайно, має бути збереженим, а тільки нагадуванням про те, в ім’я чого цей реалізм існує” [4, 34]. Можливо, це одне з останніх тверджень філософа на користь збереження “тверезого реалізму” у практичному живому житті, далі він починає все більше відходити у сферу “ідеалістичного”, “того, в ім’я чого...”, відштовхуючись від “буденної” “емпіричної” дійсності та самозамикаючись у внутрішньому світі свого “я”. У статті вже можна виявити (правда, лише у зародковому стані) ті ключові проблеми, – антропологічні, етичні, релігійні, – яким присвятить своє подальше творчо-філософське життя Бердяєв.

В іншій програмній статті збірки “Етична проблема у світлі філософського ідеалізму” (1902 р.) філософ ставить за мету розбудову філософської етики на підґрунті “філософського ідеалізму” і наголошує, що розбудова такої етики як “філософської дисципліни, що встановлює норми належного”, – “вищого судилища” всіх прагнень та дій людини, може виявитись “...найважливішим завданням сучасної думки, і розум кожного, хто філософствує над проблемами життя, повинен залучитися до цього” [9, 71]. Зазначаючи, що етика починається з протиставлення “суцього” (того, що є) “належному” (тому, що повинно бути), Бердяєв слідує за Кантом у тому, що визнає самостійність етичної категорії “належного”, себто, незалежність і непохідність моральної проблеми із “суцього” (емпіричного буття), – моральної автономії. Але чи не занадто категорично та буквально мислитель витлумачив кантівську дихотомію “суцього” та “належного” (так само, як і взаємовиключність світів “ноуменального” та “феноменального”), сприйняття якої поглибилося завдяки його максималізму та глибоко запало (“лягло”) у свідомість внаслідок його емоційно-пристрасного (“бунтівного”) темпераменту? Це вже відчувається у таких словах філософа: “...ніяк не можуть зрозуміти, що чиста ідея належного є ідеєю революційною, що вона є символом повстання проти дійсності в ім’я ідеалу, проти існуючої моралі в ім’я вищої, проти зла в ім’я добра. ...Вільний дух піднімає прапор повстання проти оточуючого світу, ...прагне накласти печатку своєї предвічної свободи на зовнішній світ...” [9, 73, 95].

Виходячи із кантівського (та свого власного) визнання абсолютної цінності людини (“у ряді цілей людина ...є мета сама по собі...” [12, 234]), і розуміння моральнісного закону (“абсолютного і вічного”) як “автономного законодавства нашої свідомості” та “безпосереднього одкровення абсолютного, ...голосу Божого всередині людини” [9, 83], Бердяєв проголошує головною та “основною” ідеєю етики “...ідею особистості, єдиного носія морального закону” [9, 84], ідею “... “я”, яке має відбутися і святість якого повинна бути визнаною” [9, 93]. Але “найважливіше питання”, – зазначає мислитель, – це “відношення моральної проблеми до свободи. Кант розбудовує всю свою етику на постулаті свободи, для нього моральна проблема є перш за все проблема свободи, вона передбачає дуалізм царства свободи та царства природи (необхідності)” [9, 110]. Далі філософ робить знаковий і дуже важливий для розуміння всієї його філософської творчості висновок: “Моральний закон за своїм походженням і за своєю природою належить царству свободи, а не царству необхідності, він вимагає автономії людської особистості (!). Тільки вільне виконання морального закону звеличує людину: свобода і є моральнісною природою людського “я”, ...свобода є самовизначенням духовного “я” [9, 110-111]. Занадто очевидно, що така моральна настанова як світоглядна позиція стала на все життя філософським *credo* Миколи Бердяєва. Відповідним “програмним” імперативом завершується і стаття мислителя: “...необхідно особистістю бути, і свого права на образ та подобу Божества не можна уступити ні за будь-які блага світу, ні за щастя та задоволеність своє або хоча б усього людства ...необхідно вимагати визнання та забезпечення свого права людини на самовизначення та розвиток усіх своїх духовних потенцій. А для цього перш за все повинна бути на непохитних засадах затверджена основна умова поваги до людини та духу – свобода” [9, 114]. Отже, не викликає сумніву те, що вже у цій

роботі 1902 р. визначено не тільки кардинальний напрямок смисложиттєвих пошуків Бердяєва, а й проголошено конкретні стрижневі філософські питання, які він вирішував протягом усього свого життя. Пізніше, у 1940 р., у своїй “філософській автобіографії” щодо цієї статті мислитель скаже, що у ній уже “...накреслювався мій персоналізм” [6, 132].

У передмові до роботи “Філософія свободи” (1911 р.) Бердяєв уже твердо відстоює первинність та певну “онтологічність” свободи: “Свободу не можна вивести із будь-чого, у ній можна лише первісно перебувати” [7, 12]. Крилатою стала широковідома теза філософа про свободу “від” і свободу “для”. Свобода “від” – порожня, фіктивна, це – свавілля, це – “свобода гріха”, свобода *від* Бога. Свобода “для” – змістовна, свідомо, відповідальна, творча свобода – *для* Бога [7, 143]. У цій роботі Бердяєв уже настільки переконаний в абсолютній цінності людської свободи, що з позицій “християнського філософа” відстоює її вже як найвищу істину християнства та проголошує її як “таємничу, предковічну, висхідну, бездонну, безосновну, ірраціональну” [7, 222]. Мислитель вважає свободу “душею християнської філософії” та зазначає, що “...тільки у Церкві – свобода, звільнення від рабства та необхідності” [7, 22, 27]. Тут Бердяєв ще не відокремлює свободу від божественного буття: “У вищому смислі є вільною лише та людська природа, що поєднана із божественною, обожнена; та, що відпала від божественної та сама себе обожила, – вона поневолена необхідністю природного ладу та знесилена” [7, 143].

Книга “Смисл творчості”, що вийшла у 1916 р., була написана “одним поривом” і була особливо цінною для філософа з декількох позицій. У цій роботі він вдається вже до містичного трактування категорії свободи, проголошує її “таємницею”, що є непідвладною раціоналізації та нічим не зумовленою: “Свобода є граничною, її неможливо вивести з будь-чого та звести до будь-чого. Свобода – безосновна основа буття, і вона глибша за будь-яке буття. Неможливо досягти раціонально відчутного дна свободи. Свобода – колодязь бездонно глибокий, дно його – гранична таємниця” [7, 369]. Якщо людині, як образу та подобі Божої, притаманна така ж божественна свобода, як і Самому Богу, то у Бердяєва є всі підстави стверджувати, що “Бог чекає від людини вищої свободи, ...цим Божим очікуванням покладена на людину велика відповідальність. Остання, кінцева свобода, дерзання свободи та тягар свободи є добродієм релігійного повноліття. ...Невільні не потрібні Богу, не увійдуть у божественний космос. Тому свобода не є правом, а є обов’язком” [7, 381-382].

Постулат абсолютного характеру свободи відкриває Бердяєву надзвичайно широкі обрії та дає необмежені можливості для розбудови будь-яких “прикладних” (але від того не менш цінних) філософських аспектів. Наприклад, свобода слугує підґрунтям для розгортання філософом так тріпотливо “викоханої” ним власної оригінальної концепції творчості; іншими словами, свобода у нього виступає глибинною, “метафізичною засадою” і взагалі умовою для творчості людини. “Творчість є невід’ємною від свободи. Лише вільний творить, ...творчість народжується із свободи... Творчість – нез’ясовна. Таємниця творчості є таємницею свободи. Таємниця свободи – бездонна та невимовна, вона – безодня. Така ж бездонна та невимовна таємниця творчості [7, 368-369]. Оригінальною є запропонована мислителем концепція “антроподицеї” – “виправдання” людини перед Богом теургічною співтворчістю з Ним: “Теургія є вільна творчість, звільнена від нав’язливих норм цього світу. ...Теургія є ...дія спільна з Богом, спільне з Богом продовження творіння. Теург у поєднанні з Богом творить космос, красу як суще” [7, 458]. Цікавим для подальшого розгляду проблеми свободи є розрізнення Бердяєвим у цій роботі свободи на “позитивну” та “негативну”: “...свобода є позитивною цінністю. Але свобода може бути негативно порожньою. Гасла формальної свободи, свободи бажати того, чого забажаєш, – негативні та порожні. Це дитяча свобода, або рабська свобода. ...Формальна свобода для свободи, без мети та змісту, є зворотним боком деспотизму та рабства. ...Зріла, поміркована свобода передбачає зростання та піднесення внутрішньої людини, її органічне поєднання з іншими людьми та космосом. Зріла, позитивна свобода ...від-разлива свавілля” [7, 493-494].

Наступною великою роботою, в якій Бердяєв повертається до аналізу проблеми свободи та подальшої розбудови власної концепції, стала монографія “Світоспоглядання Достоевського”, її було видано у Празі 1923 р. уже після вислання філософа. Її було написано за матеріалами курсу лекцій та семінарів за творчістю Ф.М. Достоевського, які проводив філософ у заснованій ним у Москві Вільній Академії Духовної Культури у 1918-1920 рр. Ґрунтовне звернення Бердяєва до проблематики свого “духовного вчителя” сприяло новому та поглибленому осягненню ідейно-філософської спадщини великого російського мислителя, зокрема, проблем особистості людини та її свободи. Відповідним творчим результатом і стала вищезазначена книга, в якій філософ уже поділяє свободу на “першу” та “другу”.

В одному з розділів монографії, що має назву “Свобода”, М. Бердяєв не стільки намагається проаналізувати смислове навантаження цього поняття у Достоевського, скільки пропонує власну його інтерпретацію та вдається до розгортання особистої концепції свободи: “Я не тільки намагався розкрити світоспоглядання Достоевського, але й вклав дуже багато від мого власного світоспоглядання” [12, 7]. Базуючись на позиції Бл. Августина щодо розрізнення “двох свобод”, – *libertas minor* і *libertas major*, – Бердяєв знаходить ті ж самі дві свободи й у Достоевського: “...існує не одна, а дві свободи, перша і остання, свобода вибору між добром і злом та свобода у добрі, або свобода ірраціональна та свобода у розумі” [12, 45]. Перша свобода є первісною, “нижчою”, вона пов’язана із “можливістю гріха”, це свобода “першого Адама”. Друга свобода – остання, кінцева, “вища”, це “розумна свобода Сократа”, це свобода людини від своїх “нижчих стихій”, від влади своїх пристрастей, це свобода “другого Адама”, свобода для добра, “свобода во Христі”, свобода у Бозі. Саме до другої свободи, – зазначає Бердяєв, – відносяться слова апостола: “Пізнаєте істину, й істина звільнить вас” (Іван, 8, 32). (Слід зауважити, цей вислів був засадничим для розуміння християнської свободи саме для Бердяєва, а зовсім не для Достоевського...). Отже, – висновує філософ, – істина звільнює людину, але людина повинна (!) вільно прийти до істини, вона не може примусово, змушено її прийняти: “Христос дає людині останню свободу, але людина повинна вільно прийняти Христа; ...у цьому ...уся гідність християнина, весь сенс акту віри, який і є актом свободи” [12, 45].

Здається, тут усе гаразд, – найвища свобода людини-християнина, – свобода во Христі, слідування Його заповідям. Але далі Бердяєв удається до діалектичної гри з поняттями і природно приходять до “трагічного парадоксу”. “Гідність” людини передбачає визнання двох свобод: свободу вибору добра і зла та свободу у виборі істини. Цілком логічно філософ стверджує самобутню природу свободи, не ототожнюючи її ні з добром, ні з істиною, ні з досконалістю: “...свобода є свобода, а не добро. І будь-яке поєднання та ототожнення свободи із самим добром та досконалістю є запереченням свободи, є визнанням шляхів примусу та насилля” [12, 45-46]. Вимушене добро вже не є добром, воно перетворюється у зло. Вільне добро, яке є по суті єдиним добром, – продовжує розмірковувати Бердяєв, – передбачає свободу зла, і саме тут мислитель убачає “трагедію свободи”. Дійсно, якщо свобода добра передбачає свободу зла, то свобода зла призводить до винищення самої свободи, до переродження її у зло необхідність. Так само, заперечення свободи зла і ствердження виключної свободи добра також призводить до заперечення свободи, до того ж самого “переродження” її у зло необхідність... “Оця трагічна проблема свободи мучила християнську думку протягом усієї її історії, – патетично проголошує Бердяєв і підсумовує: – свобода гинула або від зла, що у ній розкривалося, або від примусу у добрі” [12, 46]. Можна зауважити, одо ця “трагічна проблема свободи” не так мучила “християнську думку” як, очевидно, вона мучила самого філософа.

З міркувань Бердяєва випливає (і він із цим погоджується), що якщо свобода (онтологічний вимір) не пов’язана з існуванням добра і зла (аксіологічний вимір) та не визначає його, то зворотній процес – добрі або злі вчинки людини – може дати їй свободу або позбавити її. Але ж ми тільки що чули, що свобода не може визначатися через будь-що, бо вона

“безосновна” та “самобутня”. Логічно мислитель приходять до суперечності у своїй думці і тим самим підтверджує (за методом “від зворотного”) класичну євангельську істину про те, що свобода здобувається в істині, а не істина у свободі. “Треба піклуватися не стільки про свободу, скільки про істину. І тільки істина звільнює...” [14, 507], – ніби у відповідь Бердяєву зазначає Г. Флоровський.

На шляху до істини людина не може не обмежувати своєї першої свободи, бо сам цей шлях (друга свобода) уже передбачає вільний вибір між добром і злом, і буття одного заперечує буття іншого. Іншими словами, обираючи свободу у добрі, людина змушена відкинути свободу зла, себто, піти на певне “насилля” над своєю свободою, що буде насправді “насилля” над власним свавіллям, приборканням його, і ця “жертва” зовсім не буде “злом” для цієї конкретної людини (злом це буде лише з точки зору абстрактного трактування Бердяєвим абсолютної духовної свободи). Інакше людина взагалі не зможе зробити вибору та залишатиметься у “вічному становленні”, “нерухомою”, або “безцільно рухомою”, “буридановим віслюком”, бо ж будь-який вибір, за логікою Бердяєва, неминуче призведе її до зла. Тут доречно пригадати розрізнення філософом свободи “негативної” та “позитивної”. Очевидно, що “перша” свобода якраз і є отою “негативною” і “формальною” – “порожньою” свободою для свободи, без мети та змісту. Але філософу надзвичайно дорога сама ідея абсолютної свободи, і він ледь не згодний забути про “позитивну”, відповідальну свободу. Дуже толерантний до мислителя і багато у чому його однодумець Дональд Лаурі змушений був визнати: “Бердяєв відстоює свободу навіть до безвідповідальності” [15, 285].

У роботі “Філософія вільного духу” (1927/28 рр.) Бердяєв повертається до подальшої розробки свого вчення про свободу, і його градація цієї категорії за смисловим наповненням набуває ще більшої конкретизації. Тут мислитель зміщує акценти у “першій” і “другій” свободі та вирізняє “третю”. “Перша” свобода залишається ірраціональною, “темним виток” життя, “первинним досвідом”, “безоднею”, такою, що “лежить глибше за саме буття, й із якої буття визначається”. Вона “...передуює добру і злу, визначаючи їх вибір” [8, 92]. “Друга” свобода – “розумна”, “свобода у добрі”, “свобода в істині”, “...вершина та вінець життя, мета прагнення, свобода, яка повинна бути, яка є наслідком торжества вищих начал життя” [8, 92]. Людина має пройти крізь усі перипетії свободи, через бунтівне свавілля та богоборство, через страждання та “боріння духу”, здолати всі щаблі “містерії свободи”, щоб духовно стійкою прийти до свободи вищої, “свободи во Христі”: “Бог бажає, щоб людина до кінця здійснила свою свободу й у свободі прийшла до божественної повноти. Людина повинна пройти через трагедію свободи, щоб віднайти вихід із неї у свободі Христової, у третій свободі. Свобода є доля, фатум людини...” [8, 109].

Бердяєву дуже важливо було знайти “метафізичну основу” для своєї “першої” свободи. Відстоюючи її таємничу ірраціональність, “предвічність” та “забуттєвість” у ранніх роботах, він разом із тим унікав (“побоювався”) її “зайвої раціоналізації”. Лише у “Призначенні людини” (1931 р.) він стверджує: “...можна визнати, що свобода не створена Богом-Творцем, вона вкорінена у Ніщо, в Ungrund’і, первинна та предвічна. Свобода не детермінована Богом-Творцем, вона у тому ніщо, з якого Бог створив світ. Різниця між Богом-Творцем та свободою ніщо вже є вторинною – у предвічній таємниці, у божественному Ніщо ця різниця знімається, бо з Ungrund’у розкривається Бог, і з нього ж розкривається і свобода” [4, 39]. (Поняття “Ungrund” у Якоба Бьоме означало “безодню”, “темне начало” Бога).

Стверджуючи самоцінність та самобутність свободи, Бердяєв розглядає її як самоціль, абстрактно, як відсторонене поняття. І тому оперування цим поняттям на формально-логічному рівні без огляду на його змістовність (якісне, аксіологічне наповнення) перетворюється у філософа майже у чисту софістику та неминуче призводить його до парадоксів і суперечностей у висновках. Але мислитель цим не переймається (бо “екзистенційність же є суперечливою” [5, 5]), і потрактовує це як наслідок “трагічної діалектики” людського буття та апелює до “всесвітньо-історичної драми” “світу цього”, що спричинена гріхопадінням “перволуди-

ни” та “спотвореним” станом “зіпсованого” “первожиття”, і ця драма не може бути позитивно вирішеною “у цьому еоні”, а лише у “переображеному” світлом теургічної співтворчості людини з Богом Боголюдстві, – Царстві Духу.

Література

1. Бердяев Н.А. Борьба за идеализм // Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906 гг.). – М., 2002.
2. Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х томах. – Т. 2. – М., 1994.
3. Бердяев Н.А. Моё философское мирозерцание // Н.А. Бердяев: Pro et contra. Кн. 1 / Сост. А.А. Ермичев. – СПб., 1994.
4. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М., 1994.
5. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995.
6. Бердяев Н.А. Самопознание. – М., 1991.
7. Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском. – М., 1999.
8. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М., 1994.
9. Бердяев Н.А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900-1906 гг.). – М., 2002.
10. Зеньковский В.В., прот. История русской философии. В 2-х томах. – Т. 2. – М., 1999.
11. Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994.
12. Кант И. Критика практического разума. – СПб., 1995.
13. Левицкий С.А. Бердяев: пророк или еретик // Н.А. Бердяев: Pro et contra. Кн. 1 / Сост. А.А. Ермичев. – СПб., 1994.
14. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия (репр. 1937). – Вильнюс, 1991.
15. Lowrie, Donald A. Rebellious Prophet: a life of Nikolai Berdyaev. – New York, 1960.
16. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.