

ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ СВОБОДИ, ЗЛА ТА ЗНАННЯ У ФІЛОСОФІЇ ЛЕВА ШЕСТОВА І МИКОЛИ БЕРДЯЄВА

Стаття присвячена аналізу проблематики свободи у її відношенні до знання в творчій спадщині представників філософії "Київського кола" – Л.Шестова та М.Бердяєва. Низка філософсько-антропологічних та етичних понять – свобода, віра, знання, гріх, зло – розглядається в контексті загальної проблеми теодицеї крізь призму екзистенційно-персоналістської філософської парадигми.

Вивчаючи загальну проблематику російської релігійної філософії кінця ХІХ – початку ХХ століття, легко помітити, що аспекти добра і зла, природи моралі та знання, відповідальності і творчості найтісніше пов'язуються з проблемою **свободи**. Саме такий підхід репрезентують передовсім представники філософії так званого "Київського кола", найвидатнішими з яких слід вважати Миколу Бердяєва та Лева Шестова.

Традиційно цей проблемний комплекс розглядався при аналізі однієї із споконвічних проблем світової філософії та теології – проблеми теодицеї (боговиправдання або ж, навпаки, визнання відповідальності Творця за існування світового зла). І саме через розгляд свободи Шестов і Бердяєв прагнуть осягнути природу зла, розкрити сутність його вкоріненості у конкретне буття і з'ясувати умови його подолання.

У сучасному контексті, на фоні кризи культури і духовності взагалі, на фоні трагічної історії та реалій ХХ століття проблеми ці постають також і в іншому аспекті, виступаючи на передній план морально-світоглядної проблематики.

Дійсно, суть та головний сенс теодицеї, коли поглянути на історію духовної культури, полягають не просто у "виправданні Бога" за наявність зла у світі, вони концентруються довкола самої **природи** зла, а відповідно й добра. Тобто ці проблеми завжди торкалися серцевини сокровених світоглядних питань, які людина споконвіку ставить перед собою та буттям.

Тема теодицеї має багатовікову історію в європейській філософії, наявна майже у всіх релігійних системах. Вперше вона виникає у вигляді запитання щодо втручання вищої сили у справедливий розподіл благ та покарань. Це запитання у релігії давніх єгиптян, іудеїв виливається у *доктрину вічного існування* духовного начала людини, у *доктрину відплати*, яка пізніше отримала інтегрований вигляд у християнстві.

У середньовічній філософії проблему теодицеї найґрунтовніше висвітлив Аврелій Августин. Дослідники його вчення виділяють два найбільше розроблених ним варіанти боговиправдання: метафізичний та естетичний. Метафізичний варіант, джерелом якого стала філософія неоплатонізму, обґрунтовує тезу, що Бог створив світ із “нічого”, тому кожна *створена* річ має властивості небуття. Естетичний варіант вважає зло *необхідною складовою* гармонії світу. “Весь світ схожий на картину, де чорна фарба накладена на своє місце: він прекрасний навіть із своїми грішниками, хоча, якщо їх розглядати самих по собі, вони потворні” [1, 122].

Класичний варіант постановки проблеми теодицеї у Новий час здійснив Г. Ляйбніц (який, власне, й запровадив у вжиток цей термін). “Навіть не допускаючи сприяння Бога у порочних вчинках, (люди – О.С.) зустрічаються з новими ускладненнями, які полягають у тому, що Бог їх бачить наперед і все ж допускає, хоча він міг би знищити їх своєю могутністю. Тому деякі філософи і навіть деякі теологи погоджуються скоріше відмовити Богу у повному знанні всіх речей... аніж допустити те, що видається спростуванням його благості. Без сумніву, ці люди помиляються; але не менше за них помиляються інші, котрі, будучи переконаними, що ніщо не здійснюється без волі та могутності Бога, приписують Богу наміри і дії... негідні найвеличнішої і найкращої з істот” [9, 58-59]. Ляйбніц звертає увагу на те, що *походить* “зло із іншого джерела, а не із Божої волі, і що тому справедливо говорять про зло вини, що Бог його зовсім не бажає, а тільки допускає” [9, 62]. Отже, Ляйбніц розглядає зло як необхідну складову існуючого світоустрою, котрий непідвладний Богові.

Можна виділити такі підходи до загальної проблеми теодицеї:

1) заперечення існування зла, тлумачення зла як частки добра (Августин);

2) при утвердженні наявності зла – декілька можливостей:
 а) заперечення таких якостей Бога, як всемогутність та всеблагість,
 б) визнання, що джерелом зла виступає сам Бог як темний, другий бік (Я.Бйоме), в) субстанціалізація зла у вигляді окремої онтологічної сили, яка має негативну всемогутність (зороастризм);

3) джерело зла виноситься за межі Бога – у небуття, ніщо (Бердяєв) [13, 294].

Бердяєв так формулює цю проблему: “парадокс зла міститься в тому, що або зло знаходиться у руці Бога і залежить від Бога, і тоді воно потрібне для цілей добра, або зло не залежить від Бога, Бог безсилий перед злом, і тоді добро не є кінцевою онтологічною силою” [5, 50].

Ключовим постає питання свободи. М.Бердяєв у своїх працях з великою пристрасністю розглядає свободу як **основоположну**, слідом за Я.Бйоме вважаючи її **“передмирною”**, надсвітовою, несотворенною. Мова йде не про феноменологію, бо ще за століття до того, як Гуссерль запровадив це поняття, Бйоме вже достатньо мовив про свободу і про те, що вона не створена Богом, а **дана йому** так само, як і людям. [2, 159-160]. Знаменита стаття Шеллінга про сутність людської свободи, яка цілком “походить” із Бйоме, оперта власне на думці про реальне поняття свободи, яке “полягає у тім, що вона є можливістю доброго і злого” [14, 136]. Таким чином, зв’язок понять свободи з категоріями добра і зла цілком очевидний.

Свобода постає як **“передмирна”**, нестворима і нестворена, і вона ж водночас – **необмежена можливість вибору** між добром і злом. У “Філософії вільного духу” Бердяєв обстоює те розуміння свободи, яке “прищепив” німецькій класиці Я.Бйоме, на думку якого, **свобода з необхідністю є наслідком** меонічного прояву сутності Божественного: адже для особистого свідомого, визначеного буття Бога потрібна його протилежність – невизначена, безформна “безодня” – те оп, Ніщо, Хаос. Отже, свобода неминуче пов’язана з такими визначеннями, як вічне і плинне, порядок і хаос, добро і зло. Сама історія постає перед нами як діюча боротьба добра зі

злом у процесі переродження грішного Адама засобом віри. Тому зло є необхідним наслідком “передмирної свободи”, необхідною умовою та результатом саморозкриття Божественної особистості, оскільки, як пише Бйоме, “Бог залишає всякого у свободі; хай відкриється у кожному на вічність перемога любові або гніву, світла або темряви, і життя кожного саме надасть і явить вирок про себе” [2, 114].

Філософське розуміння свободи М.Бердяєвим, знаходячись у річищі християнського містицизму, хоча й не ототожнюване з ним, визначає й зумовлює всі філософські та етичні прагнення автора “Філософії вільного духа”. Розглядаючи “геніальну діалектику” Івана Карамазова, він пише: “Людина евклідового вельми раціонального розуму не може зрозуміти, чому Бог не створив світу безгрішного, блаженного, не здатного до зла та страждання. Але добрий людський світ, світ евклідового розуму відрізнявся би від злого Божого світу тим, що у ньому не було б свободи, свобода не входила б у його задум, людина була б добрим автоматом” [3, 102].

Саме у людському “Духові” вбачає Бердяєв природу свободи, сенсу, творчої активності, любові і добра. Дух у його антропології постає як божественний елемент у людині, як *вище в нижчому*. “Дух означає царство інше, ніж царство природи, є *перемога над цим царством*. У порядку природи панує детермінізм і безособовість, у ньому є невлучима перемога смислу, у порядку ж духовному панує свобода, і все ґрунтується на особистості та особистих взаєминах” [3, 36]. Духові притаманний логос. І він вносить у все смисл. Саме творча свобода, яку вносить людина у світ, надає йому сенсу й морального визначення, і ця *“вогненність”*, свобода, активність духу становить собою єдино можливе вирішення проблеми теодицеї. “...Проблема теодицеї може бути вирішена лише свободою. Таємниця зла є таємниця свободи... Свобода породжує зло, як і добро. Тому зло не заперечує суттєвості смислу, але підтверджує його. Свобода не створена, тому вона не є природою, свобода переує світові, вона вкорінена у докорінне буття. Бог є всесильним над буттям, але не над Ніщо, не над свободою”... Саме тому існує зло [6, 85].

Отже, у світобудові присутні і *Ніщо*, і *Дещо*. Ніщо не абсолютне. Бердяєв відрізняє *те он* від *те оук*. Небуття є *те он*, тобто воно хоч і Ніщо, але таке Ніщо, якому належить величезна влада над усім – і над Богом, і над людьми. Перед ликом Ніщо (воно ж і є свобода) доводиться обмежувати навіть Божественну всемогутність. За Бердяєвим, “бездонна свобода” лежить у підґрунті творення, оскільки вже до світотворення вона присутня в Ніщо, і “без неї творення не потрібне Богові” [6, 85].

Саме тому зло виявляється двигуном і збудником світового життя. Без зла, що прийшло в світ, останній так і залишається переалізованою свободою, чимось середнім між Буттям і Ніщо. “Без зла залишилось би на віки віків первісне райське існування першого Адама і не з’явився би другий Адам, не була б розкрита вища любов і свобода. Добро, яке перемогло зло, є добро більше, ніж те, що існувало до появи зла... послідовна і заглиблена думка наша змушена і радикально заперечувати зло як небуття, і визнавати позитивне значення зла. Зло є поверненням до небуття (смерті – О.С.), відмова від свістотворення, але разом з тим зло має позитивне значення, тому що воно викликає найвищу творчу силу добра для свого подолання. Свобода зла є добро, і без свободи зла не було б свободи добра. Отже, можливість зла є умовою добра” [5, 51].

Тому, на відміну від Ляйбніца, у теодицеї якого для зла не залишається місця, Бердяєв визнає *необхідність зла* для пізнання можливості добра як джерела вищого Добра. Істинним злом тоді виявляється відмова від пізнання, відмова від гріхопадіння... Хіба не парадокс?

Лев Шестов так прокоментував концепцію боговиправдання Бердяєва: “...всі теодицеї, хоч би як мало вони не були подібні одна до іншої, змушені виходити із думки, що можливості Бога обмежені, і Ляйбніц, який називав наш світ кращим із можливих світів, у цьому формулюванні дав найбільш повний вираз того, що є самою сутністю теодицеї... Теодицея Якова Бйоме і Бердяєва... виходить... із “знання” про безсилля Бога і відповідно до цього зводиться до підбору міркувань, які показують, що світ, навіть і при безсиллому Бозі, все-таки гарний” [10, 420].

Бердяєв обмежує можливості Бога і висуває концепцію трагічної теодицеї. Бог виступає перш за все як Любов. Він страждає разом із людиною і співчуває її стражданням. “Трагічна теодицея має на меті виправдати божество перед світом, який страждає, показавши, що страждання світу суть страждання самого божества” [12, 113]. Тому “суд над злим Богом є суд над людським викривленням образу Бога”. І далі: “Страх перед Богом є страхом перед самим собою і перед дияволом... Релігія любові і свободи є релігією трагічного. Любов є жертвою, свобода є стражданням” [4, 58].

Шестов пов’язує проблему теодицеї насамперед із проблемами *не свободи, а знання*. Істини розуму, які свого часу на своєму місці були корисними й потрібними, коли вони стають автономними, звільняються від Бога, коли вони вдягаються у ризи Вічності та незмінності – перестають бути лише істинами. Вони кам’яніють самі, й усіх, хто ними керується, перетворюють на камінь. На думку Шестова, це є шаленство: як можна проміняти світло на пільму? Він вважає абсолютно безперечним, що віра засновується на істинах, а тому її можна захистити тими самими способами, якими на неї нападають. “згасло світло розуму, розкувалися кайдани законів, і у цій первинній “темряві”, в цій безмежній свободі людина знов торкається довічного *valde bonum* (“добре зело”), що заповнювало світ до фатального падіння нашого прабатька. І лише у цій “темряві віри” повертається людині її справжня свобода. Не та свобода, яку знав і про яку звістив людям Сократ, свобода вибору між добром і злом, а свобода, яка, кажучи словами Кіркегарда, є можливість” [15, 197].

Свобода вибору постає як неістинна, втрачена свобода, адже зло прийшло у світ саме через цей вибір і вкорінилося у ньому саме через цей вибір. Тому поряд зі свободою у персоналізмі завжди стоїть гріх, – стверджує Шестов. Гріх самого вибору, гріх відвертання від дерева життя і плекання плодів з дерева пізнання добра і зла. Отже, людина відповідає за зло у світі своїм вибором, свободою вибору вона приносить зло у світ, тому, на думку Шестова, доки існує зло, свобода неможлива, вона лише ілюзія, омана. “Свобода не вибирає між злом та добром: вона винищує

зло. Перетворює його у ніщо... Доки Ніщо не буде остаточно знищене, людина не може й мріяти про свободу" [15, 198].

Свобода постає як втрачена свобода, коли людина відвертається від віри, від своєї вкоріненості у світ, у Бога (або моральний Абсолют), що і постає як гріх. Свобода істинна повертається лише тоді, коли "пізнання втратить свою владу над людиною, коли вона у "жадібному прагненні до всезагальних і необхідних істин"... роздивиться, нарешті, те *concupiscentia invincibilis* (непереможне бажання), крізь яке пройшов у світ гріх" [15, 198]. Знання постає як таке, що підкорює людську волю, підпорядковуючи її вічним істинам, закостенілим та ворожим до всього живого, змінного, незалежного. Знання є тягар людини, обмеження її авторитетом факту, постає як певний "комплекс неповноцінності", засмоктуючи людину у трясовину "так і не так", "треба", "так і не інакше". Знання є безнадія людини, неможливість дива, неспроможність зміни. Воно у своїй оголеності виявляється пеклом належності, вимушеності, зовнішньої детермінованості людини.

Там, де панує розум, немає місця для абсолютної істини, вона стає залежною від простої логіки. Абсолютність же істини багата в чому підтверджується вірою саме у її абсолютність [11, 23].

Воля, яка шукає істину не через віру, а через розум, постає як "знепритомнення свободи" (Шестов), запаморочення свободи, яке само є наслідком страху людини перед відповідальністю за власне буття і мислення. Адже віра – це завжди ризик. Повірити, навіть у щось не настільки високе, як Бог, – це завжди вчинок, на який не кожен спроможний. Віра вимагає подвигу. Саме тому цілісна, неподільна, безсумнівна віра – явище надто рідкісне [11, 21]. Вірити абсолютно – важко, інколи болісно. Згадаймо, навіть учні Христа повсякчас намагаються розгадати його таємницю: "Якою владою Ти це робиш?!" Людині властиво сумніватися, і недаремно Августин стільки уваги у "Сповіді" приділяє своїм сумнівам на тернистому шляху до християнства.

Сумнів завжди, починаючи з Декарта, відносять до властивостей розуму. Адже слідом за знаменитим "Мислю, значить існую", філософ проголошує: "Сумнівайся в усьому!" Але, здається,

неправомірно сумнів прив'язувати лише до знання. Віра постійно йде поруч із сумнівом. Сумнів – це завжди страх. Страхуючись невідомого, людина прагне вкорінити своє буття у чомусь вищому, знайти “грунт під ногами”, зіпертися на певні світоглядні основи, які пропонує знання. Але стан незнання, стан свободи від знання, наприклад, вважає Шестов, є початком розкріпачення людини. Незнання є невинність, яка над знанням, як над знанням і воля Бога. Як зазначає Кіркегор: “Страх є знепритомлення свободи. Психологічно кажучи, гріхопадіння завжди відбувається у неспритомному стані” [15, 198 – 199].

Саме це Шестов називає першим кроком знання. *Ніщо* владно привається в душу, хазайнуючи там, але як тільки з'являється справжня свобода духу, страх зникає. Страх супроводжує пізнання, він є наслідком трагічного відвернення людини від Бога. Як писав Кант, людина, яка “жадібно прагне переконатись у тому, що існуюче необхідно повинне існувати так (як воно існує), але не інакше”, відкриває Долю, якої немає [8, 82].

Власне, страх і постає як перший крок пізнання, – і він же, як здається, є першим кроком віри. Тим кроком, який *позбавляє від страху*, як би парадоксально це не виглядало. Насправді “у дійсності екзистенційний вищий світ є не світ єдності, а світ творчої свободи” [7, 54].

Людина повертає свободу внаслідок духовного прозріння, усвідомлення істини добра, яка полягає у вірі. Але людина боїться, бо на шляху до об'явлення – скам'янілі у своїй байдужості істини нашого розуму і закони повсякдення. Людина боїться справжньої свободи. Адже свобода – тягар. Тягар відповідальності за власне буття, свобода постає як Божественність! Образно кажучи, свобода, опритомнівши від тягаря авторитетного знання, жахається себе, за знепритомленням настає запаморочення, нудота, і в цьому жасі свобода прагне знов поринути у рятівне болото примусовості, приналежності закону, де, так само, як у тролейбусі у час-пік, віде впасти: звідусіль тримають лещата байдужого, але надійного знання. І безнадії.

Шестов саме це називає Абсурдом. Він зазначає, що протилежне до гріха – не добродійність, а свобода. Гріхові

протилежна віра, і це відкрив уже Кіркєгор. Віра є не просто *довірою до істин розуму*, до освячених правил життя. Віра є *кінець необхідності*. Адже необхідним вважається, з точки зору розуму, пояснити, що таке добро, що таке зло. “Споглядальна філософія “пояснює” зло, але з’ясоване зло не тільки зберігається, не тільки залишається злом, воно виправдовується у своїй необхідності, сприймається і перетворюється у вічне начало. Екзистенційна філософія виходить за межі “пояснень”, екзистенційна філософія у “поясненнях” вбачає свого найлютішого ворога. Зло неможливо пояснити, зло не можна “приймати” і домовлятися з ним... зло можна і треба лише винищувати” [15, 231].

Світоглядний сенс тлумачення понять добра і зла у філософських пошуках Шестова і Бердяєва крізь низку понять “свобода-віра-знання-гріх” полягає в тому, що вони постають імперативними регуляторами нашої повсякденної життєдіяльності, факторами індивідуального самовизначення, координатами, якими мусимо керуватися не лише у повсякденні, але і в духовному саморозвитку. Зрештою, примара свободи, як Ніццо, владно вирішуючи наші долі, обтяжує людину, ставлячи її перед моральним вибором, але справжня свобода – у самій *вкоріненості людини у вище буття*, духовно-творче.

1. Августин А. Исповедь. Пер. с лат. М.Е. Сергеенко. – Москва: Ренессанс, СП ИВО – СпД, 1991. – 488 с. (Тут і далі російськомовні джерела цитуються в перекладі автора статті).
2. Беме Я. Christosophia, или путь ко Христу. – Спб.: А-сад, 1994. – 224 с.
3. Бердяев Н.А. Дух и реальность. – Париж: Имка-пресс, 1937. – 356 с.
4. Бердяев Н.А. Из размышлений о теодицее // Путь. – 1927. – №7. – С. 50–62.
5. Бердяев Н.А. О назначении человека. – Москва: Республика, 1991. – 383 с.
6. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – Москва: Республика, 1994. – 425 с.
7. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – Москва: Республика, 1995. – 383 с.
8. Кант И. Критика чистого разума. – Москва: Мысль, 1993. – 591 с.
9. Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т – Москва: Мысль 1989. – Т. 4. – 554 с.

10. Н.А.Бердяев: pro et contra / Сост., вступ. ст. и примеч. А.А.Ермичева. Сиб.: РХГИ, 1994. – Кн. 1. – 573 с.
11. Савельева М.Ю. Віра як феномен духовної культури // Вісник Київського університету: Суспільно-політичні науки. – № 5. – К.: Либідь, 1992. – С. 19–24.
12. Семенкин Н.С. Кризис теодицеи // Философские науки. – 1969. – №3. – С. 108–116.
13. Сумченко І.В. Пізнання та екзистенція в філософії Миколи Бердяєва // Філософські пошуки, вип. 1(V). – Львів-Суми, 1998. – С. 293–298
14. Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах // Шеллинг Ф. Соч. в 2-х тт. – Москва: Мысль, 1989. – Т.2. – 636 с.
15. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. – Москва: Прогресс-Гнозис, 1992. – 304 с.

Елена Сычевская-Возняк. Проблема соотношения свободы, зла и знания в философии Льва Шестова и Николая Бердяева. Стаття посвящена анализу проблематики свободы в ее отношении к знанию в творческом наследии представителей философии "Киевского круга" – Л.Шестова и Н.Бердяева. Ряд философско-антропологических и этических понятий – свобода, вера, знание, грех, зло – рассматриваются в контексте общей проблемы теодицеи сквозь призму экзистенциально-персоналистской философской парадигмы.

Olena Sytchevska-Voznyak. The problem of correlation of freedom, evil and knowledge in Philosophy of Leo Shestov and Mykola Berdyayev. The article deals with the analysis of the problem of freedom in its relation to knowledge in the creative heritage of representatives of the philosophy of the "Kyiv Circle" of L.Shestov and M.Berdyayev. Some of philosophical and ethical notions – such as freedom, belief, knowledge, sin, evil – are considered from the point of view of the general problem of theodicy in the light of existentialistic and personificational philosophical paradigm.