

87.3(4Рос)6

1-25

В. К. Ларіонова

**Етичні теорії
російського інтуїтивізму
(М. О. Лосського, С. Л. Франка)**

Монографія

Київ 1997

621357 *филос.*

0

В. К. Ларіонова

**Етичні теорії
російського інтуїтивізму
(М. О. Лосського, С. Л. Франка)**

Монографія

НБ ПНУС



621357

Київ 1997

87.3(4 Рос)6

Ларіонова В. К. Етичні теорії російського інтуїтивізму (М. О. Лосського, С. Л. Франка): Монографія. — К., 1997. — 172 с.

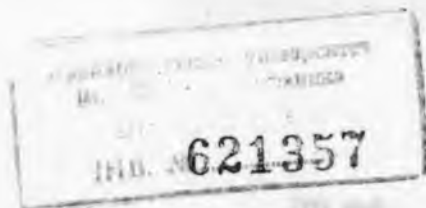
А-25

Для науковців, викладачів, студентів гуманітарних факультетів.

*Затверджено до друку рішенням Ради філософського факультету
Київського університету імені Тараса Шевченка*

Рецензенти: *М. М. Мокляк, І. В. Бичко*, доктори філос. наук,
професори

Науковий редактор: *О. І. Левицька*, д-р філос. наук, проф.



ISBN 5-8238-0529-2

© В. К. Ларіонова, 1997

Передмова

Кожна епоха висуває свої авторитети і складає свої програми й засоби удосконалення порядку життя. Сьогодні філософська творчість представників російського релігійного напрямку інтуїтивізму — Миколи Онурійовича Лосського та Семена Людвиговича Франка — посіла значне місце в історії філософії. Еволюція їх поглядів являє собою характерний приклад ідейного розвитку певної частини російської інтелігенції початку ХХ ст. Водночас з могутньою хвилею революційних ідей і настроїв, соціалістичних ідеалів виникають оригінальні і по-своєму цінні концепції, що розроблялися на інших, релігійних ідейно-моральних підвалинах цілою плеядою глибоких мислителів. Неприйняття революції в її реальному плині прирікли багатьох з них на поразку. Доля їх самих була тяжкою, а оцінка їх думок невинуватно заниженою. Опинившись в еміграції, вони продовжували творити, але на батьківщині їх ідеї були напівзабуті або, внаслідок політичних заборон, невідомі. А йдеться про таких зірок першої величини на світовому духовному небосхилі, якими були, наприклад, М. О. Бердяєв, С. Булгаков та ін. Серед них особливе місце посідають М. О. Лосський та С. Л. Франк — видатні представники інтуїтивістського персоналізму в Росії.

Чим привабливі їх погляди сьогодні — з точки зору якісно нових проблем, що постали перед філософами? Насамперед, очевидно, тим, що протягом усієї їх творчої еволюції в центрі уваги залишалися проблеми духовності, котрі лягли в основу їх своєрідних філософських систем (які досі не втратили своєї теоретичної значущості).

За своїм духовним складом вони були ближче до тих, хто прагнув переладнати православне християнство на новий кшталт, докладаючи зусиль відновити авторитет релігії, яка на той час його втрачала. Проте їх вчення — насамперед етичне і лише потім, у своєрідній філософській формі, релігійне. Свої творчі успіхи мислителі присвятили розробленню етики й аксіології, спрямованих на удосконалення людини та людства. Філософи — плідні і різнобічні — М. О. Лосський і С. Л. Франк створили фундаментальну серію оригінальних праць, значення яких нам треба ще осягнути. Багато цих творів були створені в еміграції і до цього часу малодоступні нашому читачеві.

Справжня філософія розкриває свій зміст і духовний потенціал лише з часом. Не буде перебільшенням стверджувати, що етичні вчення Миколи Онуфрійовича Лосського та Семена Людвиговича Франка, які ми назвали етикою Абсолюту, є актуальнішими для нас, ніж для їх сучасників. Філософська наука, безумовно, знайде у теоретичному спадку цих видатних російських мислителів міцне підґрунтя для свого подальшого розвитку.

Ще влітку 1917 р. Семен Людвигович Франк написав вельми помітну передмову до своєї нової книги "Душа людини" (була представлена ним як дисертація на ступінь доктора, але через зовнішні умови російського життя її захист не міг здійснитися). Тут, зокрема, говорилося, що їй "призначено вийти в світ у момент, коли російському суспільству, серед найтяжчих випробувань батьківщини, здавалося б, не до науки взагалі, а тим паче не до абстрактних філософських роздумів... В чому не полягав би конкретно вихід з важкої кризи, що переживається нами, не підлягає сумніву, що єдиний шлях до нього — у підвищенні духовного шабля нашої культури, розширенні царини обговорення усіх життєвих питань, подоланні всілякого неуттва, варварства та здичавіння. В цьому смислі філософ має право вірити, що своєю незалежною думкою він посилено сприяє духовному та суспільному відродженню своєї батьківщини"¹. Ці слова аж ніяк не застаріли і навіть набули особливої актуальності сьогодні.

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. — М., 1992. — С. 184

Розділ 1. Генеза етичного вчення філософії інтуїтивізму

Переддень ХХ століття в історії російської філософії відзначений зростанням невдоволеності традиційними формами ідеалістичної думки, які засновані на раціоналістичних передумовах, і пошуками нових підвалин для побудови філософської теорії. З цього принципу в своїх філософських роздумах виходили В. Соловйов, С. Трубецької, Є. Трубецької, Л. Лопатін, С. Булгаков, М. Бердяєв, Л. Шестов, М. Лосський, В. Ерн та ін.

Філософські та етичні вчення, що розроблялися ними, будувалися не на раціоналістичному підґрунті, а на надмістичних, містико-релігійних передпосилках. Раціональному шляху пізнання релігійні філософи протиставляли релігійний світогляд, християнську віру, містичну інтуїцію як справжні джерела та вищі шаблі пізнавальної діяльності людини. З особливою силою ця тенденція простежується в етиці у трактуванні суто моральних явищ. "Мені здається, — писав С. Булгаков, — що в наші дні з усіх філософських проблем етична проблема висувається на перше місце і має певний вплив на розвиток філософської думки"¹.

Для більшості російських релігійних філософів предмет етики є абсолютним началом у його об'єднанні, синтезі з людиною, з людством. Існування цього начала, існування божественного порядку створюють можливість самої етики, її головну передумову, оскільки без нього пояснення моральності є неможливим. Але абсолютне начало у синтезі з "кінцевим світом", тобто всеедність у моральнісній сфері, виступає як поняття вищого блага, або як добро. Отже, предметом етики є вище благо, добро. "Кожне етичне вчення, — писав С. Л. Франк, — повинно дати певну відповідь на питання про місце моральнісної цінності, належного як такого, у загальній системі предметів знання, тобто про відношення ідеалу до дійсності, належного до суцього"².

Як матеріалістичні, так і ідеалістичні етичні вчення того часу були далекими від схоластики та абстрактних схем, були "філософією життя". Як писав С. Л. Франк, "російському духу є аб-

¹ Булгаков С. От марксизма к идеализму // Проблемы идеализма. — М., 1902. — С. 6.

² Франк С. Л. Живое знание. — Берлин, 1923. — С. 169.

солотно чужі спінозівські слова "не плакати, не сміятися, а розуміти". Російські філософи прагнули не просто досягнути світ і життя, а визначити їх "правду", тобто головний принцип світобудови. Недаремно у науковий обіг залучаються поняття "правда-істина" і "правда-справедливість", проводяться пошуки можливості їхнього об'єднання через створення метафізичної системи.

1.1. Ідейні та теоретичні джерела російської філософії інтуїтивізму

Інтуїтивізм як особливий філософський напрям виникає наприкінці XIX — на початку XX століття. В цей час відбуваються суттєві зміни в суспільстві, стрімкими стають темпи розвитку науки й техніки. Еволюція в природознавстві формує нову картину світу, що вимагає переосмислення спадщини класичної філософії. З'являється велика кількість нових філософських шкіл, на перше місце з-поміж яких виходять різноманітні варіанти філософії життя, прагматизму, позитивізму, персоналізму і т. ін. Очевидною стає криза традиційних форм емпіризму й раціоналізму.

Своєрідною спробою розв'язання протиріч, що дісталися філософії у спадок від XIX ст., стає формування інтуїтивізму як самостійного гносеологічного напрямку. Найбільшу відомість і поширеність у західному світі набуває філософія А. Бергсона, яка стала тепер вже класикою інтуїтивізму.

Паралельно з плином європейської та американської філософської думки в російській філософській літературі на початку XX ст. народжується власна оригінальна школа інтуїтивізму, яка живилася як західними науковими досягненнями, так і своєю національною філософською традицією. Незважаючи на значну схожість у вихідних засадах, школа ця мала суттєву відмінність від західних варіантів інтуїтивізму.

Першою найбільш ґрунтовно й рішуче заявляє про себе філософська система М. О. Лосського, яка претендує на переборення суперечностей між емпіризмом і раціоналізмом, раціональним і ірраціональним, гносеологією та метафізикою тощо. Вже в першій великій книзі "Обґрунтування інтуїтивізму" (СПб., 1906) Лосський виступає не лише як філософ, а й як історик філософії, який прагне простежити еволюцію ідей інтуїтивізму в світовій і, особливо, в російській філософії.

Автору видається, що серед російських філософів XX ст. М. О. Лосський займає провідне місце. Говорячи так, ми аж ніяк не заплюшуємо очі ні на труднощі і, почасти, недоречності порівнянь, ні на те, що деякі історики філософії віддають перевагу С. Л. Франку (В. В. Зеньковський) або о. Павлу Флоренському (Б. Яковенко). Немає сумніву в тому, що Франк — єдиний російський філософ, якому, крім Лосського, вдалося створити глибоку, метафізично і логічно витриману систему. Але якщо Франк інколи перевершує Лосського за глибиною думки, своєю заглибленістю в предмет його філософської уваги, то в розумінні продуманості і злагодженості системи у Лосського в російській думці немає суперників.

О. Павло Флоренський написав місцями геніальну книгу "Стовп і утвердження істини" і намітив вищою мірою глибоку й оригінальну систему "антиномічного моно-дуалізму" (вчення про істину як антиномії). Проте, нехай з огляду на зовнішні обставини, він не розвинув з достатньою повнотою і ясністю свою систему.

О. Сергій Булгаков, також мислитель надзвичайної сили і глибини, просувається переважно в стихії релігійної метафізики.

М. О. Бердяєв, котрий дістав велику повагу, широке визнання на Заході і який іноді підносився до геніальності, не був надто занепокоєний проблемами гносеології. Сила Бердяєва — у запальності його думки і в його етичному пафосі. Проте він свідомо не будував метафізичної системи.

Отже, М. О. Лосський — останній російський філософ, який створив всеохоплюючу філософську систему. На відміну від багатьох філософів-сучасників, які були публіцистами, богословами, поетами, Микола Онуфрійович був "чистим" філософом, який все своє довге життя розмірковував над всезагальним розвитком філософського знання, прагнув включити всю повноту світу в свою систему, об'єднати в ній ідеальне і реальне, раціональне та ірраціональне, інтуїцію й логіку, віру та розум, необхідність і свободу, як це має місце в самій дійсності.

Інтуїтивістичні мотиви, характерні для цілої низки російських філософів, поєднувались в їх працях з гострим почуттям живої конкретної дійсності, з утвердженням (хоча і не завжди послідовним) реалістичних позицій. У цьому ж напрямі рухається філо-

софська концепція Лосського, який переконливо обґрунтовує повну роз'єднаність суб'єкта і об'єкта в гносеології класичного емпіризму та раціоналізму, доводить неможливість розвитку теорії пізнання, що походить із цієї передумови. В філософії Канта означена роз'єднаність переборюється за рахунок включення об'єкта в суб'єкт, але така позиція для Лосського неприйнятна, оскільки вона, на його думку, приведе до об'єднання навколишнього світу і внутрішнього, духовного світу людини, до крайнього суб'єктивізму і надмірного психологізму. Але головний недолік Канта у припущенні того, начебто в основу процесу знання покладена причинна взаємодія між пізнаючим суб'єктом і світом"¹.

Лосський вважає, що єдино можливий спосіб позбавлення від глухих кутів кантіанства і виходу сучасної філософії з кризи полягає в постулюванні тези про самодіяльність суб'єкта і об'єкта, які водночас утворюють нерозривну, органічну єдність. Ця теза стане однією із засадничих для інтуїтивізму. Інтуїтивізм, у варіанті, який розробляв Лосський, претендуватиме на синтез емпіризму та раціоналізму, на створення онтологічної гносеології і відродження в законних правах метафізики, на примирення всіх ворогуючих між собою філософських шкіл і течій. Пізніше Лосський назве свою філософську систему водночас "універсалістичним емпіризмом" і "іманентним раціоналізмом"².

Як зазначав сам Лосський, його поняття інтуїції складалося незалежно від інтуїтивістичного струменя в російській філософії і "...можливо, під впливом органічного світорозуміння й інтуїтивізму Шеллінга та Гегеля"³. Щоправда, для філософа в цьому немає нічого дивного, тобто російська нація має "дивну надемпіричну єдність" і подібні факти не рідкість в історії російської думки. Наприклад, "різні частини програми Кирєєвського виконані багатьма російськими філософами, які часто навіть не були знайомі з його працями"⁴.

Які ж конкретно інтуїтивістичні ідеї висловлювались в російській філософії і як вони співвідносяться з інтуїтивізмом

¹ Лосский Н. О. Введение в философию. — Пг., 1918. — Т. 1. — С. 236—237.

² См.: Лосский Н. О. Общедоступное введение в философию. — Франкфурт-на Майне, 1956.

³ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. — М., 1911. — Т. 1. — С. 272.

⁴ Там же. — С. 149.

М. О. Лосського? Для відповіді на це запитання необхідно насамперед звернутися до слов'янофільської теорії пізнання, тим більше, що І. В. Кирєєвський та О. С. Хомяков висувають проблему, яка стала предметом обговорення в російській релігійно-ідеалістичній філософії.

І. В. Кирєєвський у своїх статтях значну увагу приділяв критиці західноєвропейського раціоналізму, і цей мотив стане типовим для російської філософії. Одного лише абстрактного мислення недостатньо для пізнання живої конкретної дійсності. На думку Кирєєвського, "істинне знання повинне узгодити віру і розум, заповнити порожнечу, яка роздвоює два світи, що вимагають об'єднання, укорінити в розумі людини істину духовну, її очевидним пануванням над істиною природною, і піднести істину природну її правильним ставленням до духовної, і зв'язати, врешті, обидві істини в єдину живу думку"¹.

Така істина доступна лише цілісній людині, яка повинна "постійно шукати в глибині душі той внутрішній корінь розуміння, де всі окремі сили зливаються в єдине живе і суцільне бачення розуму"².

В такому ж руслі розвивалися гносеологічні ідеї О. С. Хомякова, який прагнув встановити "гармонію віри і розуму" ("цілісний розум"), досягти ідеалу "живого знання".

В іншій термінології і в систематичнішій формі ідеї Кирєєвського і Хомякова перетворюються у систему Лосського. Поняття слов'янофілів "віра" в нього стає всеохоплюючою "інтуїцією", а проблема цілісної людини, яка має "цілісний погляд", переходить у постулювання різноманітності та цінності всіх видів досвіду, в поєднання чуттєвої, інтелектуальної та містичної інтуїції. Важливо підкреслити, що в гносеологічних уявленнях слов'янофілів зберігається шанобливе ставлення до раціонального типу пізнання, визнання його цінності (хоч і відносної) для досягнення "цілісного знання". Ця традиція сприйматиметься інтуїтивізмом Лосського в формі визнання необхідності і важливості для процесу пізнання інтелектуальної інтуїції. Таким чином, російський інтуїтивізм зможе уникнути крайнього ірраціоналізму А. Бергсона.

¹ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. — М., 1911. — Т. 1. — С. 272.

² Там же. — С. 149.

Ідеї Киреевського і Хомякова знайшли свій розвиток у працях Вол. Соловйова і братів Трубецьких. У гносеології Соловйова істина є результатом емпіричного, раціонального і містичного пізнання. Пізнати істину означає вступити в царину емпіричних і раціональних способів пізнання, які, однак, не втрачають свого пізнавального значення, але обов'язково повинні бути доповнені привнесенням життєвого начала, віри, містичної інтуїції. Варто наголосити на тому, що інтуїтивізм Вол. Соловйова має частковий характер, оскільки емпіричне і раціональне пізнання він розумів як суб'єктивний психологічний процес. Смерть завадила Соловйову ґрунтовно розробити свою гносеологічну систему, але навіть в незакінченій праці "Теоретична філософія" видно, що він значною мірою суб'єктивізує свідомість, виступає проти визнання тотожності і субстанціональності "Я".

Наступний крок у напрямі розвитку інтуїтивістичних ідей в Росії був здійснений С. М. Трубецьким. Для нього емпіричне і раціональне пізнання мають вже транссуб'єктивний (який перебуває поза суб'єктом) характер. Індивідуальна, суб'єктивна чуттєвість пізнаючого замінюється на поняття "чуттєвість як така"¹, тобто універсальна, всеохоплююча чуттєвість. Мислення про дійсність має транссуб'єктивний характер, оскільки в ньому сутність дана, як ідея. Сутність, як ірраціональна і нечуттєва реальність, відкривається нам у вірі. Відношення між чуттєвим явищем сутнього, ідеєю сутнього і сутнім є "конкретною всеєдністю". Емпіричне і раціональне в пізнанні — засіб і проміжний ступінь у знанні, мета якого — "конкретна всеєдність". Ідеї Трубецького про транссуб'єктивності чуттєвих якостей знайдуть широке застосування в інтуїтивізмі Лосського, який створить "універсальний" інтуїтивізм, поєднавши емпіричне, раціональне і містичне пізнання формами інтуїції.

Філософська система Лосського переважно складалась під впливом німецької класичної філософії (Кант, Гегель, Шеллінг) і російських філософських традицій. Сам Лосський вважав себе незалежним від своїх російських попередників, хоча насправді його спорідненість з "російською ідеєю" була одразу ж відмічена таким

¹ Трубецькой С. Н. Основания идеализма // Вопросы философии и психологии. — М., 1896. — № 31. — С. 82.

авторитетним філософом, як М. О. Бердяєв¹. Тим часом в "Обґрунтуванні інтуїтивізму" Лосський ставить себе поряд з тим рухом в російській філософії, який розвивався в дусі зближення містичного реалізму (Вол. Соловйов, С. М. Трубецькой) і російським неолейбніціанством (О. О. Козлов)².

Незважаючи на згідність у багатьох вихідних пунктах із спорідненими філософськими течіями Заходу — такими, як інтуїтивізм А. Бергсона і англо-американський неореалізм, Лосський розійдеться з ними у низці принципових питань, а деякі теми в його системі пророблятимуться значно глибше і володітимуть своєрідною російською специфікою.

Так, відмовившись, слідом за Бергсоном, від каузальної теорії сприйняття і прийнявши координаційну теорію сприйняття, відповідно до якої фізіологічні процеси не є причиною об'єктивного складу сприйняття і міркування, а є лише приводом, що спонукає пізнаюче "Я" звернути увагу на оточуючий світ, Лосський висуває програму побудови нової теорії свідомості. Її завдання — створення ґрунтового, конструктивного гносеологічного вчення про аналіз складу знання, тобто у Бергсона гносеологія фактично відсутня і замінена на фізіологію та психологію³. Оскільки Бергсон вважає, що мислення не створює філософського знання, чітким поняттям не знаходиться місця в його системі, він часто плутає транссуб'єктивність і суб'єктивність чуттєвих якостей, уявний і реальний поділ об'єктів, не розрізняє діалектики загального та індивідуального. Його філософія більше спирається на мову образів і метафор. Лосський прагне, на відміну від Бергсона, до строгості і логічності міркувань. Своїм найважливішим досягненням він вважає вирішення суб'єктивної і об'єктивної сторони пізнання. Суб'єктивна сторона пізнання складається "з мого "Я" і моїх інтенціональних актів", а об'єктивна сторона — із "даних мені" предметів зовнішнього світу, причому "предмети зовнішнього світу, коли на них спрямовані акти свідомості і уваги, стають іманентними моїй свідомості, але залишаються трансцендентними мені, суб'єктові

¹ Див.: Бердяев Н. А. Об онтологической гносеологии // Вопросы философии и психологии. — М., 1898. — Кн. 93. — С. 413—440.

² Див.: Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. — СПб., 1908. — С. 192—193.

³ Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона. — СПб., 1922. — С. 93.

свідомості: вони не стають моїми психічними станами, а залишаються частиною зовнішнього світу"¹.

В акті пізнання відбувається надіндивідуальна єдність суб'єкта і об'єкта, можлива завдяки їх гносеологічній координації. "Все іманентне всьому — цей постулат служить Лосському для побудови конкретного, органічного ідеал-реалізму в онтології. Всі субстанціальні діячі володіють "частковим єдиносущим", або висловлюючись мовою П. А. Флоренського, "консубстанціональні". Отже, ми пізнаємо буття таким, яким воно постає перед нами в оригіналі. Всі істини тією чи іншою мірою об'єктивні, але оскільки предмет безкінечно різноманітний, а наша свідомість недосконала, ми завжди пізнаємо лише уривки, фрагменти дійсності, часто створюючи при цьому свої суб'єктивні синтези.

Для Лосського розподіл суб'єкта і об'єкта має принципове методологічне значення. Якщо властивість суб'єктивної сторони знання перенести на об'єктивну, то все знання складатиметься лише з психологічних процесів. Цим шляхом пішли Декарт, Лейбніц, Локк, Берклі, Юм, Кант, і цей шлях загання у безвихідь.

Непоследовне розмежування суб'єкта і об'єкта зустрічається також у Бергсона і в англо-американських неореалістів, тим самим їх гносеологічні побудови стають уразливими для критики. Справді, в інтуїтивному пізнанні життя Бергсона суб'єкт і об'єкт практично зливаються один із одним, а в англо-американському неореалізмі на момент пізнання предмет стає часткою особистості, фізичні і психічні процеси співпадають. Якщо в кантіанстві об'єкт розчиняється в суб'єкті, то в схильному до матеріалізму англо-американському неореалізмові, навпаки, суб'єкт набуває тенденції до розчинення в об'єкті. На думку Лосського, "заперечуючи субстанціональність "Я" і зводячи відносини між суб'єктом і об'єктом до тілесної реакції, неореалісти не пояснюють і ніби не помічають того специфічного загадкового спілкування суб'єкта з предметом, яке полягає в тому, що суб'єкт, не маючи в своєму складі предмета зовнішнього світу, все ж таки живе цим предметом"².

¹ Лосский Н. О. Интуитивизм. Грани. — Франкфурт-на-Майне, 1970. — № 77. — С. 152.

² Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — М., 1995. — С. 12.

Для того, щоб уникнути подібних помилок, Лосський детально розробляє поняття "акт знання", "предмет знання", "зміст знання", "суб'єктивна і об'єктивна сторона міркування" тощо, що допомагає його системі позбавитись сутєвих суперечностей. Упровадження цих понять дозволяє стверджувати, що "акт знання, тобто суб'єктивна сторона його є завжди психічний стан, а предмет і зміст знання, тобто об'єктивна сторона, може бути чимось не психічним, наприклад, матеріальним процесом (коливання маятника) або ідеєю (наприклад, ідеєю гармонії, математичною ідеєю і т. п.)"¹.

Філософська аргументація Лосського потребує створення нової системи логіки, яка і була ним розроблена на початку ХХ ст. Це, по суті, перша спроба філософа-інтуїтивіста обґрунтувати концепцію за допомогою власної теорії логіки. Сміливі побудови в цій царині спиняються на доводженні об'єктивної істини. "...Увесь склад міркувань про предмет є самосвідченням предмета про себе"², а всі міркування мають синкретичний характер, оскільки предмет має достатнє обґрунтування в суб'єкті міркування.

У філософії Лосського інтуїція сутєво відрізняється від містичного осяяння або особливої здатності до осягнення зовнішнього світу. Його інтуїція приземлена і охоплює собою всі види людської пізнавальної діяльності. В останні роки життя М. О. Лосський розрізняв чотири види інтуїції: чуттєву, інтелектуальну, містичну і аксіологічну. Тим самим йому вдалося уникнути крайнощів ірраціоналізму А. Бергсона, адже для Лосського інтелектуальна інтуїція є рівноправним з іншими видом пізнання.

Розробивши вчення про "субстанціональних діячів" як конкретних живих і творчих особистостей, Лосський пішов в онтології шляхом персоналізму і волонтаризму.

Для А. Бергсона життя особистості є потік, невіддільний від свого минулого, тим самим його індетермінізм має частковий і не-последовний характер.

Створивши самостійний варіант інтуїтивізму, Лосський зумів уникнути деяких сутєвих огріхів "філософії життя" Бергсона, більш діалектично і последовно обґрунтував "каверзні" місця свого

¹ Лосский Н. О. Введение в философию. — Пг., 1918. — С. 276.

² Лосский Н. О. Общедоступное введение в философию. — Франкфурт-на-Майне, 1956. — С. 80.

світорозуміння. Актуалізові Бергсона протиставляється більш гнучкий ідеал-реалізм; у гносеології, замість ірраціоналізму, Лосський діалектично поєднує різні види інтуїції, виводить методологічно важливі поняття теорії пізнання.

В онтології він виступає як послідовний персоналіст і волюнтарист. Реалістичні тенденції, характерні для низки філософських спрямувань ХХ ст., знайшли своє втілення в англо-американському неореалізмові, який став на деякий час досить популярним у США і Великобританії.

Неореалісти виходили з єдиного з інтуїтивізмом посилення на безпосереднє споглядання предмета в оригіналі. Але на відміну від російської філософії та інтуїтивізму Лосського багато неореалістів були схильні до неорганічного розуміння дійсності, спрощували діяльність суб'єкта в процесі пізнання, не могли довести існування об'єктивної й абсолютної істини.

У полеміці з неореалізмом Лосський відстоює принципові засади свого вчення, уточнює чимало методологічно важливих понять.

Абсолютна істина, на думку Лосського, без сумніву існує, але вона важкодосяжна в нашому гріховному, ворожому світі.

Мислення Лосського, як і мислення багатьох його сучасників (Ріккерта, Гуссерля), перебувало під могутнім впливом ідеї іманентності теорії пізнання, якої ми ніяк не можемо виправдати у теперішній час. І тим не менш, книга Лосського "Обґрунтування інтуїтивізму", без сумніву, є однією із найзначніших гносеологічних праць, що написані в нашому столітті. Цінність філософської праці на відміну, скажімо, від праці математичної полягає не в усталеності понять і завершеності аргументацій, хоча це й важливо, але, головним чином, в якості ідеї або, точніше, в перспективності напрямку, який захищає філософ. У цьому плані праця Лосського має принциповий характер, оскільки вона спрямована на аналіз головного дефекту апіористських теорій пізнання, що переважали наприкінці ХІХ ст.

Головна заслуга Лосського полягає, звичайно, у систематичній критиці кантівської системи. Тут необхідно врахувати таке. Хоча кантівська теорія пізнання піддавалася інтенсивній критиці із самого моменту свого виникнення, вона майже не зазнала суттєвої

критики, спрямованої на основні її поняття. Ми повинні виключити хіба лише Гегеля, який у своїй "Науці логіки" зафіксував усі головні недоліки кантівської системи, в тому числі й "абсолютне панування суб'єкта над об'єктом".

Наприкінці ХІХ ст. ми маємо, з одного боку, критиків Канта, які тим не менше є кантіанцями, тобто визнають головні засади його системи (Ф. Ланге, О. Лібман, Г. Коген), а з другого — критиків емпіричного і позитивістського напрямку, які заперечують Канта суто зовнішнім чином, виходячи з несумісності апіорного знання з поняттям досвіду, з даними науки і т. п. Ця остання критика не могла похитнути кантівську теорію пізнання по суті.

Врешті, ми знаходимо у М. О. Лосського досить оригінальне об'єднання інтуїтивізму із захистом прав раціонального мислення.

Приєднуючись до А. Бергсона, який доводив, що інтуїція споглядає річ в її справжній сутності і охоплює свій предмет цілком, осягаючи його на основі цілого і виходячи із цілого, тимчасом як розсудок оперує за допомогою знаків, символів, а тому завжди прагне скласти ціле із частин, Лосський водночас критикує Бергсона за те, що на цьому підґрунті він відкидає розсудок як технічно-практичну здатність і стверджує ірраціональний характер інтуїції. Насправді мислення, як показує Лосський, "є нічим іншим, як видом інтуїції: це є здатність споглядання ідей (у платонівському розумінні), це є бачення позачасових засад, які лежать в основі часового світу"¹.

Логіка і логічність розглядаються філософом як складовий момент у розвитку пізнання людиною оточуючого світу. Але він вважає, що нічого нового розсудкова діяльність поза інтуїцією дати не може. Більше того, самі логічні категорії і форми мислення оголошуються продуктом інтуїції.

Лосському вдалось засвоїти все те позитивне, що несла з собою філософія життя, насамперед в особі Бергсона, і уникнути тих її недоліків, які пов'язані із запереченням ідеальної надчасової сфери світу: в результаті світ постав у французького філософа як пантеїстично-іманентний потік безперервних змін. У цьому плані невелика книжка Лосського про Бергсона є однією з кращих його праць.

¹ Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона. — М., 1914. — С. 111.

У 30-х роках ХХ ст. М. О. Лосський активно працює над створенням власної аксіології, естетики, етики, його думка розвивається в напрямі обґрунтування християнського світогляду.

Хоча йому і не вдалося створити велику філософську школу, його погляди знаходять підтримку в США, Великобританії, Франції, інших країнах. Після другої світової війни багато принципів ідей, які захищав Лосський (інтуїтивізм, ідеал-реалізм, персоналізм, солідаризм і т. д.), стають своєрідним філософським кредо російської еміграції.

Усе, що М. О. Лосський створив (близько двох десятків великих праць і сотні статей), має на собі відбиток добротності та повчальності. Кожна з його праць є свого роду філософським пам'ятником, який не руйнується з плином часу. Лосський зібрав щедрий ужинок, і ужинок цей духовно наснажував тих, хто волів істини. Він будував своє вчення міцно — на віки. Йому не властивий філософський імпресіонізм багатьох, навіть талановитих сучасних йому філософів, але йому був чужий і догматизм старої школи.

Хоча Лосському завжди була притаманна енциклопедична вченість, головна цінність його праць полягає не в цьому, а в оригінальності, силі та глибині його думки. Філософ не лише прокладав, а й проклав нові шляхи в науці. В низці філософських дисциплін він став оновителем і піонером. Вірність кращим філософським традиціям поєднується в ньому з безстрашністю думки. Те нове, що Лосський вклав у російську та світову філософію, далеко не опановане ще належним чином, а умови еміграції не сприяли тому, щоб у нього утворилася своя школа послідовників.

Тим часом Лосського визнають в усіх країнах з розвинутою філософською культурою. В сучасних посібниках, присвячених історії світової філософії (наприклад, у німецькій книзі Хіршберґера), вчення Лосського займає помітне місце.

На початку 20-х років у Лосського, в Росії виникла група послідовників, найталановитішим з яких був невдовзі померлий по тому Болдирев. В еміграції послідовником Лосського став С. О. Левішкій.

Спадок М. О. Лосського належить до гносеології, логіки, метафізики та філософії цінностей.

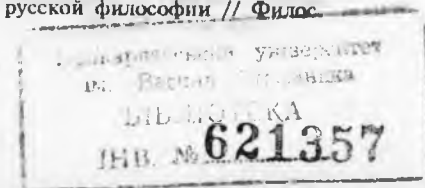
1.2. М. О. Лосський у пошуках етичного Абсолюту

Микола Онуфрійович Лосський належить до плеяди видатних представників вітчизняної філософської думки ХХ століття. Тим часом спадок його меншою мірою відомий сучасним читачам, ніж, наприклад, творчість Бердяєва, Булгакова чи Флоренського. Це можна пояснити тим, що головні праці М. Лосського стосуються царини теоретичної філософії, а саме гносеології та логіки, метафізики і теоретичних питань етики. В російській філософії згадана царина затіновалася філософією публіцистичного складу, пов'язаною з різними політичними, релігійними, літературними рухами; до того ж вона досить пізно досягла оригінальних результатів. Оцінюючи таку особливість вітчизняної філософії культури, С. Л. Франк у 1925 р. писав: "Первісним явищем національної російської і водночас науково-систематичної філософії можна вважати лише "Позитивні завдання філософії" Льва Лопатіна, що вийшли друком у 80-х роках ХІХ ст., тимчасом, як найвидатніший російський філософ Вол. Соловйов, — на думку Франка, — власне філософом у звичайному розумінні не є або ж є таким лише між іншим. Однак саме з праці Миколи Лосського "Обґрунтування інтуїтивізму" (1975) формується специфічно російська науково-систематична філософська школа, яка, ймовірно, перетвориться незабаром у своєрідний еталон для російської наукової традиції, яким для філософії у Німеччині є німецький ідеалізм"¹.

Лосський був мало не єдиним російським мислителем, якому вдалося створити не тільки внутрішню цілісну, а й зовнішню викинчену систему філософії. В цьому відношенні поряд з Лосським можна за калібром поставити лише С. Л. Франка.

Микола Онуфрійович Лосський народився 6 грудня 1870 року в селі Кресловка Вітебської губернії в родині зросійщеного поляка. Мати його була католичкою, але діти вирости православними і російськими патріотами. Юний Лосський пройшов, як і належало, захоплення соціалізмом і був виключений з гімназії з "вовчим білетом" за читання Писарева і Михайловського. Для продовження освіти довелося їхати за кордон.

¹ Франк С. Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Филос. науки. — 1990. — № 5. — С. 83—84.



В юнацькі роки М. О. Лосський, як і більшість його ровесників, пережив період захоплення матеріалізмом, що, до речі, при вступі в університет (1891) зумовило його вибір: він обрав природничо-наукове відділення фізико-математичного факультету Петербурзького університету. "Я в цей час був переконаний в істинності механістичного матеріалізму, — пригадує філософ. — Тому я був впевнений, що вивчити фізику, хімію і фізіологію — це означає дістати знання про основи побудови світу"¹. І хоча вже на першому курсі у початкового природодослідника прокинувся інтерес до філософії, яка спонукала його незадовго до закінчення природничого факультету вчитися паралельно на історико-філологічному, природничо-наукова освіта усе ж відіграла важливу роль у формуванні як філософських інтересів Лосського, так і його підходу до розгляду предмета. Адже заняття метафізикою вимагають ґрунтовних знань і математики, і природничих наук: не випадково видатні метафізики — Арістотель, Лейбніц, Декарт — були і великими вченими свого часу.

Суттєвий вплив на Лосського у цей ранній період справив російський філософ О. О. Козлов, переконаний лейбніціанець, який відкидав досить поширені наприкінці XIX століття матеріалістичні й позитивістські уявлення про світ і насамперед про людську душу.

Серед цілої низки впливів, яких зазнав Лосський і на яких зупинимось далі, неможливо не відзначити насамперед мислителя, повз якого не пройшов жоден російський релігійний філософ нашого століття, — йдеться про В. С. Соловйова. За словами самого Лосського, в розробленні метафізичної системи він став "найближчим до Соловйова з усіх російських філософів"².

У 1896 р. О. О. Козлов познайомив Лосського із Вол. Соловйовим. Тим часом обмеження в коштах змушували Лосського підробляти перекладами, і Вол. Соловйов замовив йому переклади невеликих трактатів І. Канта. Крім них Лосський переклав праці Ф. Паульсена "Іммануїл Кант, його життя і вчення", І. Ремке "Нариси історії філософії", солідні томи К. Фішера про Канта,

¹ Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. — 1991. — № 10. — С. 177.

² Там же. — С. 190.

Шеллінга, Гегеля. Цей напрям діяльності Лосського підвів його до перекладу "Критики чистого розуму" Канта. "Працю цю, — згадує Лосський, — я здійснив не заради вже заробітку і не на замовлення будь-якого видавництва, а за власною ініціативою. Я вважаю, що суттєвою умовою подолання критицизму має бути знання і точне розуміння "Критики чистого розуму", книги, написаної важкою мовою і тому малодоступної широкому загалу"¹. До того часу російською мовою вже було здійснено два переклади цієї праці М. І. Владиславлевим (1867) і М. М. Соколовим (1896—1897). Обидва переклади мали багато помилок, перекручень і не відзначалися високими літературними якостями.

Тонке відчуття мови, глибоке розуміння кантівської філософії, врахування досвіду перекладів "Критики" на інші мови дало змогу Лосському зробити переклад праці великого мислителя, яким ми користуємося й донині. Переклад вийшов друком 1907 р., він же ліг в основу останнього видання "Критики чистого розуму" російською мовою (1964).

Шлях Лосського в філософію був непростим і довгим, але наприкінці університетського курсу ним вже були продумані контури майбутньої філософської системи, розроблення якої стало найважливішою справою його подальшого життя.

Надане для завершення освіти відрадження за кордон М. Лосський використав переважно для створення своєї філософії. Восени 1901 р. він навчався в семінарії В. Віндельбанда в Страсбурзі, весною 1902 р. стажувався в Лейпцігу в психологічному інституті В. Вунда. Літо 1903 р. Лосський провів у Геттінгені, де працював під керівництвом психолога-експериментатора Г. Е. Мюллера.

Восени 1903 р. відбувся захист на ступінь магістра філософії дисертації Лосського "Основні вчення психології з точки зору волюнтаризму".

"Саме в дисертації Лосського, — як писав згодом Б. В. Яковенко, — вперше виразно вимовилося слово "інтуїтивізм", яке незабаром перетворилося на пароль філософського руху в Росії"².

¹ Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. — 1991. — № 11.

² Яковенко Б. В. Тридцать лет русской философии // Филос. науки. — 1991. — № 10. — С. 63.

Як згадував Лосський, "Мені спало на думку розробити особливу, нову форму волюнтаризму. Своєрідність її полягає в тому, що вона поєднувалася з інтуїтивізмом, тобто з ученням, згідно з яким до кругозору свідомості людського Я вступають предмети зовнішнього світу в оригіналі"¹.

У російській філософії проблеми інтуїтивної свідомості завжди перебували в центрі уваги тих течій, які претендували на визнання їхнього "істинно-російського" характеру, про що вже зазначалося раніше. Починаючи зі слов'янофілів, питання теорії пізнання розглядалися деякими філософами у зв'язку з протиставленням раціоналістичної філософії Заходу російській релігійній цілісності. Вже слов'янофіли, а слідом за ними Вол. Соловйов і брати Трубецькі протиставляли абстрактному розсудку "цілісний розум", "цілісне знання".

Російська думка схильна до інтуїтивних методів. І про інтуїцію писали багато філософів, проте ніхто з них до Лосського не дав справжнього обґрунтування інтуїтивізму.

1903 р. М. О. Лосський приступив до праці "Обґрунтування інтуїтивізму". Перший варіант під назвою "Обґрунтування містичного емпіризму" був надрукований у "Питаннях філософії і психології" в 1904—1905 рр., потім вона вийшла окремим виданням (СПб., 1906, 1908; Берлін, 1903) і в перекладах англійською і німецькою мовами. Ця книга викликала великий інтерес в суспільстві, діставши високу оцінку в тодішньому філософському середовищі, і висунула Лосського в число провідних російських філософів. Відгуки на цю книгу опублікували Л. Лопатін, С. О. Алексєєв (Аскольдов), М. О. Бердяєв, С. І. Поварнін та ін.

Оцінюючи значення цієї праці, вже пізніше С. Л. Франк у статті "Суть і головні мотиви російської філософії" (1925) писав: "Лише з праці Миколи Лосського "Обґрунтування інтуїтивізму" (1905) постає специфічна російська науково-систематична філософська школа, яка, можливо, пізніше перетвориться на своєрідний еталон для російської науково-філософської традиції"².

Над своєю гносеологічною концепцією Лосський продовжує працювати і далі, вточнюючи її головні поняття, критично порів-

нюючи праці філософів іманентної школи, неореалістів, Бергсона, Гуссерля, низки російських філософів і навіть представників діалектичного матеріалізму, критичній оцінці яких він присвятив пізніше окрему брошуру.

До найважливіших творів цього циклу належать "Вступ до філософії" (СПб., 1911), збірник статей "Головні питання гносеології" (Пг., 1918) і написана вже в еміграції книга "Чуттєва, інтелектуальна і містична інтуїція" (Париж, 1938). Водночас як мислитель систематичного складу Лосський із самого початку мав на увазі, що гносеологія має отримати онтологічне (метафізичне) обґрунтування. Хоча головні принципи в ній уже існували — "іманентність всього всьому", сприйнятий від О. О. Козлова інтерес до метафізики Лейбніца зумовив шлях від гносеології до метафізики.

В 1905 р. М. О. Лосський вступив у конституційно-демократичну партію, членом якої залишався до її розпуску. На 1917 р. припадає другий короткий період його суспільної активності. Він пише маленьку брошуру-маніфест "Чого хоче партія народної волі (конституційно-демократична)" (М., 1917) і статтю "Про соціалізм", надруковану у "Віснику партії народної волі" (липень, 1917), де викладає свої політичні принципи. Це — демократія і правова держава, неприйняття радикалізму (як лівого, так і правого) та культурного нігілізму. Лосський визнавав цінні сторони соціалістичного ідеалу, але вважав, що вони можуть бути досягнені не шляхом революції і встановлення "інтегрального соціалізму", а шляхом поступового соціально-економічного і правового реформування, інтелектуалізації суспільства, що в кінцевому підсумку веде не до здійснення доктринальних соціалістичних моделей, а до появи складного суспільного ладу, який поєднує в собі реальні сторони соціалістичного ідеалу з цінними сторонами індивідуального (приватного) господарювання. В названій статті 1917 р. Лосський пов'язує це коло ідей з англійським фабіанським соціалізмом.

Виступаючи на одному з мітингів, філософ говорив: "В боротьбі проти капіталізму можна різко засуджувати капіталістичну експлуатацію праці капіталом, однак, безумовно, необхідно зберігати повагу до особистості капіталіста. Я вважаю це положення

¹ Лосский Н. О. Воспоминания // Вопр. филос. — 1991. — № 11. — С. 126.

² Философские науки. — 1990. — № 5. — С. 84.

істиною, настільки міцно обґрунтованою етично, що не може бути сумніву в ній"¹.

Низка тверджень в його пізніх працях дозволяє говорити про еволюцію філософа у напрямі "християнського соціалізму", хоча сам він зазначав, що термін "соціалізм" навряд чи підходить для визначення такого суспільного устрою.

Як філософа і мораліста в соціальних питаннях Лосського насамперед цікавили духовні, релігійно-моральні основи суспільства. Він вважав, що задуми побудови суспільства без морального обґрунтування, спираючись виключно на науку або яку-небудь раціональну соціальну конструкцію, неминуче призведуть до придушення свободи, свавілля і деспотизму в таких масштабах, яких не знало традиційне суспільство. З цих позицій він жорстко оцінював лад, який існував на його батьківщині, проте вірив, що духовні сили народу, врешті-решт, зруйнують лабеті тоталітарного режиму.

Головною проблемою для Лосського було виявлення свого роду онтологічного зв'язку між елементами світу, який забезпечував би можливості "гносеологічної координації", насамперед інтуїції як безпосереднього ("в оригіналі") сприйняття реальності. В теорії знання цей зв'язок був встановлений лише як координація пізнаючого суб'єкту із усіма істотами та процесами всього світу. Тепер потрібно було знайти умови існування самої такої координації.

В своїх пошуках Лосський звертається до історії філософії. Він читає "історію метафізики" Е. Гартмана, опрацьовує твори Фіхте, Гегеля, Шеллінга, відкриває для себе Плотіна як "першорядного генія філософської думки".

Імпульси йдуть і від сучасної йому філософії: від феноменології, від "живого бачення творчого перетворення буття", яке він знаходить у працях А. Бергсона.

Восени 1913 р. П. А. Флоренський надіслав Лосському свою працю "Стовп і утворення істини". Вчення про "єдиносутні" особистості, що містяться в цьому творі, дало завершальний поштовх до побудови картини онтологічних зв'язків "субстанціальних діячів", яку ми знаходимо в книзі "Світ як органічне ціле". Цим

¹ Лосский И. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. — 1991. — № 11. — С. 175.

твором, який вийшов окремим виданням 1917 р., завершився вельми плідний етап творчості Лосського на батьківщині.

Доля філософа в період революційних подій насамперед пов'язана з його громадською позицією. П'ять років, проведених Лосським в післяреволюційному Петрограді, були заповнені здебільшого турботами про виживання сім'ї. Він залишався професором в університеті, читав курс лекцій з логіки та гносеології. Восени 1918 р. в неопалованій квартирі, без ліків від дифтерії померла десятирічна дочка Лосських Марія. Потрясіння, викликане цією втратою, вплинуло на повернення філософа у лоно церкви, від якої він відійшов ще гімназистом.

У 1921 р., коли життя стало погрожувати налагоджуватися, відновило свою діяльність Петербурзьке філософське товариство. Редакторами його нового журналу "Думка" ("Мысль") були обрані Е. Л. Радлов і М. О. Лосський. Проте вони встигли випустити лише три номери журналу, набір четвертого (в якому друкувалася рецензія на "Філософію живого досвіду" А. Богданова) був розкиданий, а сам журнал закритий. Восени того ж року Лосського разом із Л. І. Лопатиним і більшістю співробітників кафедри філософії Петербурзького університету було звільнено "за ідеалізм".

Перенісши взимку 1922 р. важкий приступ жовчнокам'яної хвороби, Лосський почав клопотати про від'їзд на лікування в Чехословаччину. В середині серпня 1922 р. він був заарештований, а в листопаді — разом з іншими представниками суспільної думки — висланий за межі країни до Німеччини. Із Берліна Лосський перебрався у Чехословаччину, де жив у Празі, а з 1942 р. — у Братиславі.

У празький період Лосський викладав у Руському університеті, брав участь у багатьох конференціях, зустрічався з філософами зарубіжжя. Проте головним своїм завданням він вважав завершення своєї системи. Сфера його інтересів поступово зміщувалась від філософії теоретичної до філософії практичної — етики, релігійно-моральних проблем. Замисливши написати працю з етики, Лосський перед цим започатковує два вступних дослідження — про свободу як головну умову моральнісної поведінки і загальне вчення про цінності.

У Празі Лосський вперше поглиблено займається історією російської філософії. Ще 1924 р., прийнявши пропозицію прочитати лекції в Російському народному університеті в Лондоні, він отримав замовлення на статтю про Вол. Соловйова і його послідовників від журналу "The Slavonic Review". При систематичному читанні творів російських мислителів Лосському "відкрилася значущість російської філософії". В 30—40-ві роки в його статтях, лекційних курсах все більше місця відводиться темам, присвяченим російській філософії.

Економічна криза 1929 р., зростання антислов'янських настроїв у Празі і насамперед окупація Чехословаччини в 1939 р. фашистами робили життя філософа дедалі важчим: він залишився без викладацької роботи і наприкінці 1941 р. прийняв пропозицію стати професором Братиславського університету. Сам факт викладання російського професора в цьому університеті в 1942—1945 рр. потребує пояснення. Є підстави вважати, що ця пропозиція була зумовлена реакцією на традиційне домінування в словацьких навчальних закладах чеської та австрійської інтелігенції з її переважною орієнтацією на західну культуру. Короткий період "незалежності" країни навіть за таких умов викликав зростання національної самосвідомості і слов'янських орієнтацій в культурі. Свою роль відіграла і репутація Лосського як відомого вченого, далекого від політики. Так чи інакше, він прочитав за ці роки в Братиславі велику кількість різноманітних курсів (від філософії Хомякова і Соловйова до аналізу неокантіанства і неопозитивізму), залишивши після себе прибічників інтуїтивізму, які мали вплив на філософське життя в Словачії і в повоєнні роки.

Після вступу в Братиславу Радянської Армії Лосський переїздить у Францію, а в 1946 р. — до свого сина в США. Він живе в Нью-Хейвені, працює в бібліотеці Йельського університету над книгами з історії російської філософії та духовної культури. У 1947—1950 рр. Лосський — професор Духовної Академії Св. Володимира у Нью-Йорку, де і завершилась його післявоєнна викладацька діяльність. Разом із сином він переїхав до Лос-Анджелесу, продовжував писати статті та готувати до видання свої останні книги.

Після перенесеної в 1961 р. операції фізичні та духовні сили поступово залишають філософа, і останні роки життя Микола Онуфрійович провів у спокійному очікуванні смерті. Помер він у Парижі у віці 94 роки. Другий патріарх зарубіжної російської філософії Ф. А. Степун, у відповідь на сумне повідомлення, написав Б. М. Лосському: "Міркуючи раціонально, не доводиться протестувати, що Ваш батько покинув тутешній світ. Він здійснив все, для того чого був покликаний, і назавжди увійшов в історію російської філософської думки".

Уже на схилі життя Лосський підсумував ці дослідження в фундаментальній "Історії російської філософії", книгах "Достоевський і його християнське світорозуміння" (1952) і "Характер російського народу" (1957). Низка головних принципів — персоналізм, ідеї конкретності і органічної взаємодії сутнього, примат живого безпосереднього знаряддя над відокремленим — без сумніву, вбудовують вчення самого Лосського в головну традицію російської філософської думки. Ретроспективно оцінюючи це, він навіть вважав, що в своїх метафізичних побудовах став найбільш близьким Вол. Соловйову з усіх російських філософів. Звичайно, це твердження в такій формі може бути піддане сумніву, однак напевно чи можна заперечувати можливість тлумачення метафізики Лосського як розвитку центральної для Соловйова всеєдності в неолебніціанському дусі.

Уже у Фіхте, а тим паче у Шеллінга і Гегеля філософське знання розглядається як знання про Абсолютне: тому воно є не індивідуальним мисленням, яке здійснюється за допомогою абстрактних понять, а мисленням абсолютним, тобто безпосереднім спогляданням, або інтелектуальною інтуїцією. "У Гегеля схильність однобічно користуватися умоглядом як всезагальним методом проступає ще ясніше, ніж у Шеллінга. Через це із його філософії ще чіткіше видно, що істинна спекуляція повинна бути насправді умоглядом, тобто безпосереднім проникненням у сутність речей, випробуванням самої їх внутрішності. В цьому розумінні діалектика Гегеля є по суті суто емпіричним методом мислення; вона лише зовні видається такою, що суперечить вимогам емпіризму"¹.

¹ Лосский Н. О. Избранное. — С. 152.

Не забуваймо, однак, що умовою такого роду безпосереднього знання Абсолютного є переконання як Шеллінга, так і особливо Гегеля в тому, що пізнаючий суб'єкт, по суті, сам Абсолют, що свідомість філософа в момент спекуляції є самосвідомість самого абсолютного духу, а філософське знання — не що інше, як знання Бога про самого себе. Для такої точки зору в принципі не може бути нічого транссуб'єктивного, оскільки це точка зору Абсолюту, а не смертної істоти — людини. Що ж стосується Лосського, то він наполягає саме на тому, що нам, людям, безпосередньо даний, відкритий транссуб'єктивний предмет — як в чуттєвій, так і в інтелектуальній і містичній інтуїції. В німецькому ідеалізмі, починаючи з Фіхте, ми маємо концепцію пантеїстичного тлумачення (щоправда, пізній Фіхте прагнув від неї дещо дистанціюватися), а саме вчення про Бога, що розвивається. Лосському, який завжди підкреслював свою прихильність до теїзму і який відкидав пантеїстичні моменти в побудовах деяких російських філософів (наприклад, Вол. Соловйова, С. Булгакова, С. Франка), очевидно, потрібно було б звернути увагу і на це пантеїстичне за своєю суттю підґрунтя шеллінгового і гегелівського "емпіризму".

Зрозуміло, що російському філософу імпонувала в німецькому ідеалізмі переконаність у предметному характері людського мислення, а також розуміння світу як всеєдності, як живої цілісності, яка була так близька і Соловйову, і Франку та іншим російським релігійним філософам. Можливо, саме з цієї причини в "Обґрунтуванні інтуїтивізму" Лосський більше підкреслює свою близькість до "Містичного раціоналізму" Фіхте, Шеллінга і Гегеля, ніж свою відмінність від них, хоча про останнє свідчить сама характеристика гносеології Лосського як "містичного емпіризму".

Але як би то не було, а філософові необхідно було насамперед дати відповідь на кардинальне для його інтуїтивізму питання: як можливе такого роду безпосереднє знання світу чуттєвого, ідеального і навіть позамежного, металогічного — божественного? Відповідь на це запитання вже передбачала вихід із сфери гносеології до її онтологічних передумов, тобто до метафізики.

Власне, ця метафізична передумова інтуїтивізму Лосського в найзагальнішому вигляді зводиться до вже згаданого твердження, що "все іманентне всьому", тези, яка виникла у філософа у хвилину

освяння. Це означає, що світ є деяким органічним цілим і індивід в ньому не є дещо уособлене, замкнене в собі, він внутрішньо зв'язаний з усім іншим світом, з усіма істотами в ньому. Лосський підкреслює, що споглядання інших сутностей такими, якими вони є насправді, можливе завдяки єдиносутності, яка існує між пізнаючим індивідом і всіма елементами світу. З огляду на цю єдиносутність, що існує між пізнаючим індивідом і всіма елементами світу, встановлюється гносеологічна координація — поняття, яке Лосський перейняв з іманентної філософії, але яке відіграло в його метафізиці іншу роль, а через це дістало дещо інший зміст. "Внаслідок єдиносутності і гносеологічної координації, — пояснює філософ, — будь-який елемент зовнішнього світу існує не лише в собі і для себе, але також і для іншого, принаймні для того іншого, яке є індивідуум. Це первинне трансцендування індивідуума за межі себе, що зв'язує його із цим світом, є не свідомістю, але щось більш первинним і більш глибоко онтологічним, ніж свідомість; це первинне існування всіх елементів світу для мене; воно є умовою можливості розвитку свідомості і може бути назване передсвідомістю¹."

Передсвідомість, таким чином, є буттєвою основою свідомості. Тут інтуїтивізм Лосського є близьким до теорії пізнання С. Л. Франка, який пояснює можливість для суб'єкта безпосередньо споглядати не тільки зміст власної свідомості, а й трансцендентне йому буття пріоритетом всеохоплюючого буття над свідомістю. Всеохоплююче буття, за Франком, підноситься над протилежністю суб'єкта і об'єкта і охоплює її в собі, воно є Абсолютним буттям, або Всеєдністю².

За допомогою вчення про гносеологічні координації і передсвідомість Лосський хоче розв'язати проблему, яку нелегко вирішити в рамках вчення про повний іманентизм свідомості всього світового сутнього. Насправді, з цієї точки зору, людина, поперше, повинна мати всю повноту знання про сутнісне і, по-друге, не може помилятися, оскільки предмет — і чуттєвий, і ідеальний — цілковито відкритий йому. Але якщо гносеологічна координація як

¹ Лосский Н. О. Избранное. — С. 534.

² Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. — Пг., 1915, — С. 153—159.

відносини суб'єкта зі всіма іншими сутностями у світі ще не є пізнанням, якщо це відношення має місце на передсвідомому рівні, тоді зрозуміло, що до сфери нашої свідомості і відповідно пізнання вступає лише мала, незначна частка об'єкта, а саме та, на яку ми спрямовуємо свою увагу. Але все ж таки лишається поки нез'ясованим, як за єдиносутності суб'єкта із світом стають можливими помилка, хибний висновок, прикладів яких в історії пізнання ми бачимо чимало. Це одне із нелегких питань в теорії інтуїтивізму. До нього звертається Лосський в пізніших своїх творах, вказуючи на те, що наша свідомість підчас здійснює суб'єктивний синтез із безпосередньо сприйнятих даних, змішуючи справжнє сприйняття із спогадами або із суб'єктивними очікуваннями. "... Бувають і такі випадки, — пише філософ, — коли склад сприйняття, не зовсім транссуб'єктивний, не є лише вибіркою із оригіналу, але має в собі деякі перекручення його, здійснені сприймаючим суб'єктом. Тоді випадки ілюзії... Відповідно до інтуїтивізму та реалізму подані елементи ілюзії суть не суб'єктивно-психологічні переживання, а транссуб'єктивні дані минулого досвіду, відірвані від свого місця і часу і пов'язані суб'єктом з даними теперішнього часу і місця. Таким чином, ілюзія — це суб'єктивне поєднання транссуб'єктивних елементів досвіду. В ній суб'єктивний синтез, здійснений суб'єктом, але синтезуюче — транссуб'єктивне"¹.

Від гносеології та логіки Лосський перейшов до метафізики, а відтак — до проблеми свободи волі, до аксіології, етики, філософії релігії. В цьому відношенні творчий шлях Лосського характеризується такою ж самою органічною цілісністю, яка властива його світогляду.

Інтереси М. О. Лосського були вельми широкими, а писав він легко, вільним і ясним стилем. Загальний список його праць налічує 276 назв, 34 з яких — книги і брошури.

А загалом довге життя Лосського протікало досить спокійно і було підпорядковане одній меті — побудові філософської системи.

На це вказує, зокрема, В. В. Зеньковський: "... У системі Лосського ми знаходимо досить різноманітні ідеї, хоча і пов'язані ду-

¹ Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — С. 178—179.

же вдало, проте такі, що мають різні корені і лишаються різноманітними. Органічний синтез... навряд чи вдався Лосському..."

Завершуючи цей — далеко не повний — "список" різних моментів, з органічного сполучення яких вийшла метафізика російського мислителя, неможливо не згадати й таке: будучи одним із найбільш яскравих і логічно послідовних російських філософів, таких, хто не лишає жодного питання без всебічного розгляду і виваженого його вирішення, що саме характерно для раціоналістичної традиції, Лосський водночас є сміливим захисником містичної інтуїції, який доводить можливість безпосереднього споглядання не лише надчуттєвих (абстрактно-ідеального буття), позачасових і позапросторових духовних субстанцій (конкретно-ідеального буття), а й позамежного світу, трансцендентного Бога.

Цей гносеологічний оптимізм філософа гармонійно поєднується з його онтологічним оптимізмом, якщо позначити цим терміном переконання його в тому, що "після всіляких випробувань будь-яка істота рано чи пізно вступить вільно на шлях добра". Оптимізм Лосського, очевидно, є глибоко вкоріненим у його християнській вірі: лише віра дає сили подолати трагізм людського існування, що так гостро переживається в добу світових катаклізмів, на які так багате наше століття. А Лосський, як і багато його сучасників, опинились в епіцентрі такого катаклізму: революція, громадянська війна, потім життя у вигнанні з усім безладдям і невлаштованістю. Можна стверджувати, що не тільки віра, а й філософія допомогла мислителю винести тягар бід, що звалилися на його покоління.

Естетичне вчення М. О. Лосського так і залишилося незавершеним. Головні його положення викладені в праці "Світ як органічне ціле". Філософ вважає, що краса високодуховна і вона є гармонією світу: "Світ гармонії є досконале творіння Боже". Красота твориться в царстві Духу, і Дух творить красу. "Виправдання і сутність цього царства Духу полягає в його досконалості, в тому, що життя є досконалим Добром і Красою", а тому будь-який момент життя володіє абсолютною цінністю і є прекрасним.

М. О. Лосський вважає, що Добро і Краса можливі там, де є свобода, оскільки Царство Духа і є Царством свободи.

Творча людина не може не бути вільною, оскільки дух творчості дає їй свободу: "Чим більше в якійсь діяльності творчості,

тим більшою свободою володіє не лише істота, яка творить, а й створений нею продукт... художній твір, наприклад, живе поза розумом свого творця, так інтенсивно і дає такі несподівані плоди, що сам творець дивується своєму витвору"¹.

Лосський етизує космос і космізує мораль, для нього безкінечна краса світу невіддільна від краси людського духу.

Його філософія нагадує чимось святилище, храм. Тут все гармонійне і доцільне, служить досконалому ідеалові. Але це не католицький храм, не готика, де все піднесене угору, вінчає торжество божественного над людським. Це православна церква, собор, в якому Божество сходить до людини, стає співпричетним до її радощів і страждань. У цьому єднанні — Царство Духу, досконалі Добро і Краса. Лосський кладе ці поняття в підвалини свого інтуїтивізму і перетворює їх на систему логіки, етики й естетики.

1.3. Особистість С. Л. Франка і становлення його етики

Семен Людвигович Франк, безумовно, є однією з найповажніших фігур у плеяді видатних представників російської суспільно-політичної думки першої половини ХХ століття. В еволюції його світогляду, як у дзеркалі, відбилася трансформація значної частини російської інтелігенції, а соціально-філософська творчість лягла в основу цілого напрямку російської суспільно-політичної думки, який остаточно сформувався вже в період еміграції російського релігійного консерватизму.

Становлення С. Л. Франка як філософа і соціального мислителя тривало приблизно двадцять років: з 1898 (рік знайомства з П. Б. Струве) по 1918 рік. За цей період він подолав шлях від легального марксизму через ліберальну орієнтацію 1904—1907 рр. до консервативних поглядів у політиці і релігійно забарвленого інтуїтивізму в філософії.

Крапка у трансформації світогляду Франка була остаточно поставлена соціалістичною революцією 1917 року, руйнівній силі якої він свідомо протиставляв проповідь релігійного, духовного перетворення дійсності.

¹ Лосский Н. О. Мир как органическое целое. — М., 1917. — С. 8.

"За силою філософського зору Франка, не вагаючись, можна назвати найвидатнішим російським філософом взагалі, і не тільки серед близьких до нього за ідеями"¹, — писав історик російської філософії В. В. Зеньковський. З такою оцінкою можна погодитися тим більше, якщо наголос зробити на слові "зір", оскільки саме тут виявилася сила Франка в "умогляді".

"Розумний зір" дає змогу сприймати реальність, яка "дається", "відкривається" і пізнання якої здійснюється не через активність пізнавального погляду суб'єкта, а через активність спрямованої на "мене" реальності. Реальність дається як "голос", "заклик", "звертання". Семен Людвигович справді хотів бути свідком істини у всьому, на що спрямовувався його зосереджений погляд.

Семен Людвигович Франк народився у Москві 16(29) січня 1877 р. у зросійщеній єврейській родині. Батько його помер рано (1882 р.), і хлопчика виховував дід М. М. Росіянський, один з засновників єврейської общини в Москві. Як згодом згадував сам філософ, саме дід залучив хлопчика вивчати давньоєврейську мову і водив його до синагоги. "Благоговійне почуття, з яким я цілував покрови Біблії... стало фундаментом релігійного почуття, яке ознаменувало все моє життя, за винятком невірної юності (приблизно з 16 до 30 років)", — писав Франк у похилому віці в одному зі своїх записників. Шлях до прийняття християнства, який пройшов С. Л. Франк, був багато в чому типовим для російського мислителя на межі століть.

Іншою людиною, яка сприяла формуванню світогляду Франка в часи його юнацьких років, був його вітчим В. І. Зак. Останній провів молодість у революційно-народницькому середовищі, він увів Франка в ідейний світ російського народницького соціалізму та політичного радикалізму.

Духовний злам завершується до 1902 року, після ознайомлення з книгою Ф. Ніцше "Так казав Заратустра", котра вразила Франка глибиною духовного досвіду. "З цього моменту я відчув реальність духу, реальність глибини в моїй власній душі і без якихось особливих вагань моя внутрішня доля була вирішеною. Я став "ідеалістом", не у кантіанському смислі, а ідеалістом-метафізичним

¹ Зеньковский В. В. История русской философии. — Париж, 1970. — Т. 2. — С. 392.

ком, носієм певного духовного досвіду, який відкриває доступ до незримой внутрішньої реальності буття. Я став "філософом..."¹

Подальша творчість С. Л. Франка стає цілковито пов'язаною з проблемами філософії.

На початку 20-х років нашого століття Франк відходить від неокантіанства і переходить на позиції релігійної метафізики. В цей період відбувається його тісне зближення з Д. Мережковським, З. Гіпіус, Д. Філософовим, А. Карташевим, Л. Шестовим та ін. Разом з ними, а також з М. Бердяєвим, С. Булгаковим, М. Лосським, Л. Шестовим Семен Людвигович розробляє філософські основи "нової релігійної свідомості".

З 1901 по 1905 р. Франк багато займався перекладами. Зокрема, переклав "Прелюдії" В. Віндельбанда, "Історію нової філософії" К. Фішера, "Промови про релігію до освічених людей" Ф. Шлейєрмахера.

Революцію 1905 року Франк зустрів у Москві. У жовтні цього ж року він брав участь у роботі I з'їзду конституційно-демократичної партії. У 1906 р. переїхав до Петербурга, де спільно з П. Б. Струве редагував журнал "Полярная звезда". Після заборони журналу та заміни його назви фактично стає головним редактором нового варіанта цього ж самого щотижневика — "Свобода і культура". Водночас С. Л. Франк активно співпрацював у журналах "Нова путь" та "Питання життя", які редагувалися М. Бердяєвим та С. Булгаковим. З січня 1906 р. починається педагогічна діяльність філософа. До цього ж періоду належить відома доповідь Семена Людвиговича "Про прагматизм", проголошена ним у філософському товаристві, де він вказує на згубність прагматичної теорії, за якою істина визначається практичною корисністю поглядів. Він писав: "Я сам розвивав... ідею органічного духовно-громадського світогляду на противагу механістичному погляду про самочинну, навмисну, людську розбудову життя"².

У 1910 р. С. Л. Франк обрав собі духовним отцем К. М. Агаєва, магістра Київської духовної академії, відомого своїми ліберальними поглядами і прийняв християнську віру. До цього ж року належить полеміка Франка з філософом В. Ф. Ерном, що її було розгорнуто

¹ Франк С. Л. Посмертне. Воспоминания и мысли. — С. 121.

² Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. — Париж, 1987. — С. 87.

на сторінках "Російської думки" з питання національної філософії. Ерн звинувачував журнал "Логос" у поширенні в Росії наукової філософії у західноєвропейській формі. Зокрема, він стверджував, що Росія має свою вищу форму філософської творчості — "філософію Логосу", і тому росіяни не мають потреби вчитися німецької і взагалі європейської філософії, спустошуючий раціоналізм якої заснований саме на відірваності її від начал "Логосу". Франк виступив проти "філософського націоналізму", різко відмежовуючи критерії теоретичної істини від будь-яких міркувань "доцільності" або "корисності" знання. Російський світогляд не був для Франка ізольованим від світової філософії, виявленням "своєрідної російської душі", але відображенням філософських пошуків, російська думка в яких входить до цілого філософської думки людства. На думку Франка, полеміка Ерна поставила більш загальну проблему, оскільки вона була відродженням слов'янофілософської критики західного духовного світу взагалі¹.

У 1913 р. Франк знову від'їжджає до Німеччини, де працює над книгою "Предмет знання" (1915), на основі якої він у травні 1915 р. захистив магістерську дисертацію. Опонентами на його захисті були І. І. Лапшин, О. І. Введенський і М. О. Лосський.

Уже на перших порах своєї філософської творчості, у своїй магістерській дисертації, Франк поставив завдання обґрунтувати абстрактне мислення як надраціональне, знайти металогічну основу мислення та буття, що підвело мислителя до ідеї Миколи Кузанського про осягнення Бога через неосяжне, про "мудру необізнаність", інтуїцію, в якій зливаються воедино скінченне та нескінченне.

В результаті появи його твору "Предмет знання" Франк стає значною фігурою російської ідеалістичної філософії того часу.

Важливим етапом на шляху до ідеалізму та релігійного містицизму стала для Франка участь у збірнику "Проблеми ідеалізму" (1902), центральною темою якого була моральнісна проблематика. В ньому було поставлено завдання перенесення неокантіанства на російський ґрунт, відродження філософського ідеалізму в середовищі інтелігенції. В передньому слові до збірника зазначалося, що

¹ Див.: Франк С. Л. О национализме в философии // Русская мысль. — 1910. — № 9.

сучасний поворот до філософії не є плодом самої тільки теоретичної допитливості. Складні питання життя висувують проблему про належне та про моральнісний ідеал. Але сутність моральнісних пошуків полягає в тому, щоб знайти абсолютні заповіді та принципи. Моральнісна проблема не є проблемою стадності, вона не вирішується ані державою, ані суспільним процесом, ані судом людей, це внутрішня індивідуальна проблема людського "Я", яке прагне до ідеальної довершеності.

С. Л. Франк представлений у збірнику статтею "Ф. Ніцше та етика "любви до дальнього", в якій він викладає деякі принципи своєї майбутньої етичної концепції. Кваліфікуючи Ніцше як "творця грандіозної моральної системи", він тлумачить цю "моральну систему" у ліберальному дусі. Як зазначила Л. Аксельрод, Франк прагнув "поєднати категоричний імператив Канта з буржуазним індивідуалізмом Ніцше"¹.

Франк виступив проти вульгарного тлумачення вчень Ніцше і Л. Толстого як винуватців "епідемії розуму"². Зіткнення двох моральнісних систем: "етики любові до ближнього", заснованої на жалю, та "етики любові до дальнього", що виключає жаль, філософ розглядає з позицій думки Ф. М. Достоевського, яка найчіткіше відображала основну аксіому цієї системи, а саме: весь прогрес людства не вартий однієї дитячої сльозинки. "Любов до дальнього", до того, що Ніцше називає "любов'ю до речей та примар", не збігається ні з егоїзмом, ні з альтруїзмом, це — третє моральнісне почуття, те, що Л. М. Толстой називав "любов'ю до Суцього", яке уособлювало моральнісний закон, — так говорив Франк.

Орієнтація Франка на етизацію суспільних процесів і суспільної науки, яку він проаналізував у книзі "Теорія цінності Маркса та її значення" (1900), доповнюється суб'єктивною етикою. Філософ наполягав на тому, що моральні права особистості є священними і невідчуженими правами, а сукупність моральних принципів, які переживаються людьми, не піддається зведенню до єдиної верховної аксіоми, з якої всі вони випливали б як висновки з логічного засновку. "Життя духу повинно бути вільним та недоторканим, —

¹ Аксельрод Л. (Ортадокс): Против идеализма. — М., 1922. — С. 18.

² Див.: Нордау М. Вырождение. Психопатические явления в области современной литературы и искусства. — СПб., 1896. — С. 456.

зазначав Франк, — думка та совість не повинні перебувати під владою людей, вони підпорядковуються лише своєму власному верховному суду і лише перед ним повинні звітувати"¹.

У 1906 р. вийшла з друку праця Антона Менгера "Нове вчення про моральність". Автор стверджував, що єдиної й об'єктивної моральності немає, що остання є рухливою й у кожний певний момент підкоряється співвідношенню суспільних сил. Людина, з його погляду, поводить себе моральнісним чином тоді, коли стає рівною цьому співвідношенню. І навпаки, людина поводить себе аморально, коли чинить йому опір. На думку автора книги, поліпшити практичну моральність можна не шляхом виправлення співвідношення високої проповіді та соціального реформування на користь останнього, а виключно через революційні перетворення. Таким напрямом є соціалізм, а соціалістична мораль, зрікаючись будь-якої релігійної підвалини, є єдино правильною мораллю.

Семен Людвигович Франк, давно залучившись до боротьби двох моральних систем, пише статтю "До питання про сутність моралі". В цій статті він викриває неслухняність раціоналістичної моралі, критикує її суто практичний характер як керівника та вимірювача людських дій.

Влітку 1917 р. Франк переїжджає до Саратова, де стає деканом історико-філософського факультету Саратовського університету. В 1921 році, на початку непу, він повертається до Москви, де обирається членом "Філософського інституту", який було виділено з університету в окремий навчальний заклад.

Разом з М. О. Бердяєвим Франк заснував і як декан вів Академію духовної культури. В Академії читалися лекції на філософські, релігійні, культурні теми, які мали великий успіх у студентів, робітників, солдат.

У 1921 р. Семен Людвигович випустив у приватному видавництві "Берег", яке було засновано групою близьких йому за духом людей, дві книги: "Вступ до філософії у системному викладі" та "Нарис методології суспільних наук".

Влітку цього ж року політичне керівництво країни заарештувало і восени 1922 р. вислало з Росії велику групу відомих учених,

¹ Полярная звезда. — 1905. — № 11. — С. 21.

письменників та діячів культури з кількох великих університетських міст. До цієї групи входив і С. Л. Франк. До 1939 р. він з родиною жив у Німеччині. Влаштувавшись у Берліні, Франк брав активну участь у роботі Російського наукового інституту, заснованого групою висланих з Росії вчених, співпрацював у Релігійно-філософській Академії, організованій М. О. Бердяєвим. У 1924 р. Академія переїхала до Парижу, але Франк ще кілька років читав лекції від її імені у Берлінському університеті. З 1931 р. він читав лекції у тому ж самому університеті з історії російської думки та літератури при кафедрі слов'янської філології. У ті роки Франк багато їздив: читав публічні лекції російською та німецькою мовами у Чехословаччині, Голландії, Італії, Швейцарії, на Балканах, у Прибалтиці. У 1934 р. він брав участь у роботі Всесвітнього філософського конгресу, який відбувся у Празі.

У 1934 р. після приходу нацистів до влади С. Л. Франк був змушений покинути Німеччину, в якій знайшов свою другу батьківщину, та емігрувати до Франції. Він неодноразово підкреслював, що двох революцій занадто для одного життя. Під час окупації Франції він піддавався серйозним випробуванням, небезпеці, до того ж тривалий час він нічого не знав про долю своїх дітей, які жили тоді в Англії.

1945 р. С. Л. Франк з дружиною нарешті переїхали до Англії і з'єдналися з дітьми. В Лондоні одразу виникла невтримна потреба у творчості. Семен Людвигович працює над книгою під умовною назвою "Реальність людини". Його останній твір, що видавався російською мовою і написаний у Франції, мав назву "Світло в пітьмі". І це було вельми показовим щодо тогочасного духовного стану філософії.

У 1948 р. пішов з життя останній із старих друзів і однодумців Франка — М. О. Бердяєв. Зі старої гвардії, яка заклала в Росії на початку століття підвалину "Ідеалістичного руху" проти позитивізму та матеріалізму, Бердяєв був передостаннім. "Останнім, — писав Франк, — тепер на цій планеті залишаюсь я". 10 грудня 1950 р. в Лондоні після тяжкої хвороби "останній" і закінчив свої дні на землі. На хресті, що його споруджено на цвинтарі у Гендоні (Лондон), відтворено слова з книги "Премудрість", які так любив Франк і які найкращим чином підбивають підсумок його земного

існування: "Премудрость возлюбих и поисках от юности моя; Познав же, яко не инако одержу, аще не господь даст, приидох ко господу".

І. О. Ільїн порівнював С. Л. Франка з Боецієм: "Так само, як Боецій, який на межі епох — між античністю і середньовіччям написав "Втішення філософією", так і Франк здійснив філософський подвиг на порозі "нового середньовіччя". Уся його філософія є розумінням і підтвердженням буттєвої значущості людини, її укоріненості в духовній основі світу, її неперебутності в безглуздому світовому хаосі"¹.

Питання про підстави моральності ставилося Франком у нерозривному зв'язку з релігійними уявленнями про сутність та призначення людини. За моделлю філософа, людина є сукупністю трьох начал: природного, розумного та божественного. Отже, моральність мислиться ним як висновок з такої структури. Це здійснювалося ним через критику натуралістичних і раціоналістичних систем моральності.

Франк проаналізував три основних типи етичних поглядів: етичний натуралізм, ідеалізм і реалізм.

Під натуралізмом Франк розуміє світогляд, який вважає за потрібне та можливе поєднувати всю сукупність об'єктів знання в систему природи, зводити до сутностей і процесів звичайного, просторово-часового порядку. "Наївна, філософським чином недисциплінована людська думка має нестримну схильність мислити про все аналогічно образу наочно-речової, тобто просторово-часової реальності", — писав Франк. На природному елементі намагаються будувати систему моральності представники емпіричної етики. В основу моральності вони кладуть природні людські властивості, виводячи їх з чуттєво-моральнісних захоплень людини.

Настільки ж неспроможною вважав Франк спробу заснувати моральність на раціональному елементі в людині, тобто на власне "людському" началі (Кант та ін.). На його думку, саме пануюча в суспільстві мораль — мораль як норма і оцінка поведінки — є тісно переплетеною з раціоналістичним розумінням людської особистості, оскільки вона передбачає простоту та прозорість для сторон-

¹ Ильин И. А. Семен Людвигович Франк и его место в русской философии и русской культуре // Вестник РСХД. — 1966. — № 172.

нього погляду на внутрішнє життя особистості і з огляду на це — принципову однорідність особистості. Усі побудови моралі, усі оцінки поведінки ґрунтуються на примітивній і спрощеній психології — робить висновок Франк. Ця психологія вважає духовне життя доступним зовнішньому спостереженню і таким, що загалом перебігає в усіх людей за однаковими законами.

Особливо слід підкреслити ставлення С. Л. Франка до трансцендентальної філософії Канта. Філософ критично ставився до етики Канта, трактуючи її як зразок послідовно раціоналістичної етики, яка засновує моральність на суто "людському началі". Але без залучення до системи етичного живого досвіду спілкування людини з Абсолютом, Святиною, без містичного досвіду спілкування з Богом етична теорія, за Франком, є мертвою. З такою інтерпретацією доробку Канта навряд чи можна погодитися, якщо згадати про особливості трансцендентальної філософії взагалі, яка, згідно з думкою Канта, і не повинна бути каноном будь-якої теорії. Означена філософія досліджує лише саму здатність до людського пізнання. У "Критиці практичного розуму" Канта, наприклад, розглядається пізнавальна здатність у її відношенні до системи моральності, але не сама ця система як така. Слід також додати, що сам Кант зовсім не виключав можливості побудови подібної наукової системи. У такому випадку розвиток в позитивну теорію результатів критичної філософії, які самі по собі мають суто негативне значення, цілком міг би мати своїм підсумком становлення філософії інтуїтивізму і, відповідно, заснованої на інтуїтивізмі етики. Історично саме це ми знаходимо у філософії та етиці пізніх романтиків, а частково — і в Шеллінга, які інтерпретували положення Канта про раціональну непізнаваність речі в собі в дусі ірраціоналізму. На російському ж ґрунті найяскравіше це проявилось в філософії інтуїтивізму М. О. Лосського, який ідейно стояв найближче до С. Л. Франка.

Насправді ж вплив Канта на самого Франка і на його етичну теорію є величезним. Достатньо вказати на те, що одна з центральних категорій етичного вчення С. Л. Франка — категорія "належного" — є просто запозиченою з "Критики практичного розуму".

Так Семен Людвигович прийшов до свого найважливішого висновку про те, що ні емпірична, ні раціональна мораль не мають *raison d'être*. Ні одна, ні друга, вважав він, не може вдовольнити саму людину, яка не хоче і не може бути тільки людиною, в якій містичні потреби і захоплення вищі за чуттєву та інтелектуальну природу. Звідси Франк робить висновок, що моральнісну систему можна будувати, виходячи лише з думки про належність людини до вищого божественного порядку, лише на усвідомленні її як релігійної істоти. А це ставить завдання здійснення людиною абсолютного порядку у своєму нижчому, звичайному бутті, завдання реалізації своєї божественної сутності у раціоналістичному та природному елементах. Своє етичне вчення філософ називає "етичним реалізмом".

Як предметне знання є укоріненим для Франка у метафізичній єдності живого знання, як наш предметний світ є укоріненим у всеєдності Абсолютного, так і етичні цінності є укоріненими у незбагненній повноті життя в Богу. Тому дуалізм відносного та абсолютного сам є відносним. Він має значення тільки з точки зору "світу", але сам світ є укоріненим у Богу, тому, з точки зору Абсолютного, цей дуалізм долається та скасовується. Абсолютне є водночас і трансцендентним, і іманентним світові. Визнання Бога як морального Абсолюту, на наш погляд, є головним висновком етики Франка. Це і дало нам підстави назвати етичне вчення С. Л. Франка "ЕТИКОЮ АБСОЛЮТУ".

Якщо говорити про те нове, що вносить вчення С. Л. Франка у філософію німецького ідеалізму з його принципом тотожності мислення та буття, то у найзагальнішому вигляді це є ототожненням свідомості та буття. Буття відкривається нам шляхом заглиблення у глибини нашого "Я" і шляхом безпосереднього споглядання того, що відкривається в цих глибинах. Не мислення, а саме споглядання як здатність до прямого бачення. А свідомість — це, за Франком, і є пряме бачення, пряме переживання реальності. Таким чином, свідомість є живим знанням, знанням-переживанням, знанням-буттям, або знанням-життям. Це і є специфікою інтуїтивізму.

Займаючись аналізом того, що є "предметом знання", Франк доходить висновку, що ми "маємо не одне, а ніби два знання: аб-

страктне знання про предмет..., яке висловлюється в судженнях і поняттях (знання вторинного порядку), і безпосередню інтуїцію предмета в його металогічній цілісності та цілковитості — первинне знання, на якому ґрунтується і з якого випливає абстрактне знання"¹. Щоб мати таку інтуїцію, пізнаючи мусить якимось чином "мати" одразу металогічне начало, а також можливість підноситися над часом і вічністю (абстрактною, позачасовою реальністю).

Таким чином, ми повинні вести мову про три види знання: суто емпіричне, раціональне та інтуїтивне. І цим трьома формами пізнання відповідають у Франка три види буття:

1. В емпіричному матеріалі перед нами постає "дійсність", "пластична та гнучка" і така, що перебуває у спокої. Але дійсність є тільки матеріалом знання.

2. Обробка та доопрацювання усього цього матеріалу, що здійснюється в "поняттях", створює певну сукупність "визначеностей", які, пов'язані всередині між собою, створюють певну єдність. Знання, яке реалізується в поняттях, називається "абстрактним знанням". Воно вводить нас у позачасове буття, тобто щось ідеальне: відкриває таким чином ідеї, як це вже показував Платон.

3. Металогічне поняття "буття", металогічна єдність. Нам дано "первинне знання" основи буття. Уся ця галузь металогічного, надраціонального знання може бути названа галуззю неосяжного. Але неосяжне є реальністю, яка сама себе відкриває. Вона є умовою, через яку будь-що взагалі є. Неосяжне пронизує усі рівні буття: предметне буття; сферу "я", що дана троїстим чином — як вона дана безпосередньо для себе, стосовно інших і як духовне життя; і неосяжне як таке.

Позитивістська програма, яка спирається на уявлення, що, крім фактичності як сукупності усього, емпіричним чином зовні мені даного, і суб'єкта, що реєструє ці факти, нічого більше немає, неодноразово критикувалася і в російській (Вол. Соловйов), і в європейській (неокантіанці, Гуссерль) традиціях. Франк же стверджує наявність реальності, в якій людина торкається інших світів. Крім неї, між суб'єктом і об'єктивною дійсністю лежить ідеальне

¹ Франк С. Л. Непостижимое // Соч. — С. 229.

буття, світ значущих форм. Закони логіки, які дають описи цих ідеальних істин, не мають сенсу як окремі вимоги, але у сукупності складають "закони визначеності", сформульовані Франком у "Предметі знання". Закони логіки лише дають можливість дати опис дійсності як єдності переривчастості та конституальності; "цього" та переходу від "цього" до "іншого". Однак сам закон визначеності не є самодостатнім. Світ, таким чином, не зводиться не тільки до фактичності, а й до однієї лише ідеальності. Дійсність в єдності з ідеальністю є укоріненою в безумовному бутті, неосяжному за суттю.

При всьому цьому, однак, ґносеологічний аналіз здійснюється Франком безпосередньо в річищі тих напрямів, які були найважливішими на Заході у першій чверті ХХ століття: неокантіанства (головним чином марбурзької школи), інтуїтивізму А. Бергсона і, особливо, феноменології Е. Гуссерля. Щоправда, Франк, як і Лосський, критикує Бергсона за недооцінку ним раціоналістичного елемента в пізнанні: "Найбільша та найнебезпечніша помилка, яка перекручує блискучі прозріння Бергсона, полягає в його змішуванні переживання з інтуїцією або ірраціональної сутності з надраціональною конкретністю"¹.

Супротивником Франка виявляються, з одного боку, традиційний раціоналізм, частково включаючи сюди І. Канта, а з іншого — традиційний емпіризм, який представляли Локк, Юм, пізніше Міллер, Спенсер та інші позитивісти. Він слідує тому напряму у трансцендентальній філософії, який започатковується з Фіхте, і не випадково у своїй теорії пізнання постійно звертається до неокантіанців, іманентної філософії, феноменології: як показав подальший розвиток цих напрямів у ХХ столітті, усі вони, хоча й по-різному, врешті-решт, виявилися спорідненими з німецьким ідеалізмом, причому у його фіхтеанському варіанті.

Основоположником "принципово нового" розуміння свідомості Франк вважає Канта. На його думку, саме Канту належить заслуга розширення цього поняття за межі вузького кола духовного життя людини і розповсюдження його на все буття. Подолання обмеженості та протилежності системи Канта розпочинається з розши-

¹ Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. — С. 356.

рення поняття "свідомість". Ця категорія не зводиться до душевного світу індивіда або свідомості емпіричного суб'єкта. Критикуючи погляди М. О. Лосського, Семен Людвигович вказує, що категорію свідомості слід розглядати в двох планах: по-перше, як духовну сутність, що властива емпіричному суб'єкту — "мала свідомість"; по-друге, як об'єктивний склад знання, або "велику свідомість". Останнє є, на думку Франка, трансцендентним і незалежним від діяльності нервової системи і переживань суб'єкта.

Отже, знайомство з науковою біографією Семена Людвиговича Франка (без чого правильна інтерпретація його поглядів неможлива) дозволяє дійти висновку про внутрішню єдність переконань і філософських симпатій мислителя, які зберігалися протягом усього його життя. Вважаємо, що ця єдність зберігалася попри всі, інколи досить значні, перетворення форми його світогляду, пов'язані з процесом становлення його творчої зрілості. Найважливіші з них відмічені прийняттям християнства, початком систематичної педагогічної діяльності, осмисленням наслідків російської революції. Цілісність особистості мислителя визначила і цілісність його філософської творчості, систематичний характер етичної теорії, глибини й детальність опрацювання її найважливіших сторін.

Як уже зазначалось, у своїй духовній еволюції Франк зумів дуже швидко досягти вишого рівня філософської думки своєї епохи — не тільки вітчизняної, а й світової. Найважливіші ідеї, що увійшли до системи Франка зі світової філософії, ми знаходимо в нього насамперед у тій формі, якої надали їм Отці Церкви, середньовічні європейські містики, класики німецької філософії. З-поміж останніх передусім слід виділити Ф. В. Й. Шеллінга. Традиційним є досить значний вплив німецького мислителя на російську філософську школу — як безпосередньо, так і опосередковано — через В. С. Соловйова. Наріжні положення філософії та етики С. Л. Франка: про єдність множинності та одиничності в першооснові світобудови; вчення про початкову цілісність пізнання та Абсолюту, яке дуже близьке до ірраціоналізму; вчення про джерело світового зла; про діалектику "я" і "ти" та ціла низка інших — сформовані під явним впливом праць Ф. В. Й. Шеллінга епохи філософії тотожності і особливо його філософії пізнього періоду.

Розділ 2. Філософські системи М. О. Лосського і С. Л. Франка та їх моральні засади

Характерною рисою російської релігійної філософії кінця XIX—початку XX ст. є повернення до метафізики. В цьому відношенні вона в певному розумінні випередила аналогічне повернення до онтології, що здійснене в європейській філософії нашого століття такими мислителями, як А. Бергсон, М. Шеллер, М. Гартман, М. Хайдеггер, А. Н. Уайтхед та ін., які також виступили проти трипального панування на європейському ґрунті гносеологізму неокантіанських і позитивістських шкіл.

Микола Онуфрійович Лосський був, можливо, найвидатнішим з-поміж російських мислителів XX ст., котрі прагнули створити нову форму метафізики. Різнобічно освічений, енциклопедично начитаний, наділений прекрасною пам'яттю, ясним розумом і смаком до послідовно-логічного розвитку думки й чіткого її висловлення, Лосський мав рідкісний талан синтезування, що необхідне для створення філософської системи. За словами В. В. Зенковського, М. О. Лосський "чи не єдиний російський філософ, який побудував систему філософії в найточнішому розумінні цього слова".

Як розуміє Лосський метафізику, її предмет і завдання?

Повертаючись до традиції класичної європейської філософії, що має витоки від Платона й Арістотеля, і спираючись при цьому на те, що було зроблене російськими філософами Вол. Соловйовим, О. О. Козловим, Л. М. Лопатіним, М. О. Лосський бачить в метафізиці науку, яка відрізняється від інших наук всезагальністю, глибиною підвалин. "... Метафізика, за нашим визначенням цього поняття, є наука, що входить до складу будь-якого світогляду... ця наука (як, втім, і всі науки) дає відомості про істинне буття (про "речі в собі") і проникає в самі основи його. Досліджуючи елементи буття, метафізика відшукує у множині різнорідних предметів під строкатою різноманітністю їх тотожне ядро... Далі, спостерігаючи зміни світового буття, метафізика прагне віднайти у мінливому незмінне... Метафізик, доводячи свій аналіз до кінцевої глибини, доходить до такого незмінного, як наприклад, субстанція. Нарешті, будь-яка наука прагне відійти від похідного в царину

основного і встановити залежність похідного від основного. Проте метафізик, маючи предметом свого дослідження все світове ціле... не спиняється на відносно основному: шукаючи абсолютно основне, він виходить за межі світу в царину Надсвітового Начала, у сферу Абсолютного"¹.

Своїм прагненням побудувати філософію як науку Лосський відрізняється від таких його сучасників, які (як, зокрема, Л. Шестов, В. Розанов, Д. Мережковський, М. Бердяєв) протиставляли філософію науці і свідомо обрали інший шлях — шлях художнього самовираження. Як зазначає учень Лосського С. О. Левицький, йому "чужий філософський імпресіонізм багатьох навіть талановитих сучасних філософів..."².

Є одна чудова риса у М. О. Лосського, причому досить рідкісна в російській філософії ХХ ст. Це почуття міри й уміння уникати крайнощів. Йому чужий екстремізм, екстатично-романтичне захоплення ідеями, які нерідко призводять до шарахання із однієї крайності в іншу (пригадаємо хоча б В. В. Розанова), що викликає надлишком емоційності за відсутності тверезості. І це — за складу розуму, який не спиняється перед найсміливішими метафізичними побудовами, будучи переконаним, що людині безпосередньо відкриті не лише надчуттєве буття ідей, а й метафізична сфера позамежного світу Абсолютного, збагненного за допомогою містичної інтуїції. Як це не здаватиметься парадоксальним, але при цьому Лосський зберігає тверезість і ясність думки, "шляхетну стриманість", як дуже влучно охарактеризував його філософський стиль С. О. Левицький.

М. Лосський ніколи не вдається до сугестивного впливу на читача чи слухача, його манера викладу проста, навіть сухувата і звернена не до почуттів, а до розуму читача. В цьому плані Лосський, можливо, близький до Арістотеля, який також уникав усіляких прикрас. У творах Лосського панує та атмосфера "доброзичливої терпимості та духовної дисципліни... що приборкує пристрасть"; саме таку атмосферу філософ вважав необхідною умо-

¹ Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — М., 1995. — С. 8.

² Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии // Соч. — Т. 2. — С. 294.

вою для плідного обговорення наукових, філософських і богословських проблем.

2.1. Інтуїтивізм М. О. Лосського

Незважаючи на те, що метафізика була центральною темою в творчості М. О. Лосського, вихідною точкою його філософських досліджень стала гносеологічна проблематика, якій було присвячено працю "Обґрунтування інтуїтивізму". Остання принесла його авторові широку відомість. Спочатку означений твір був надрукований у журналі "Питання філософії і психології" (1904—1905) під назвою "Обґрунтування містичного емпіризму". Видаючи її згодом у "Записках історико-філологічного факультету", автор дещо змінив її назву — "Обґрунтування інтуїтивізму". У 1906 р. праця вийшла окремою книгою.

Вирішення гносеологічних питань і в цьому творі було тісно пов'язане із прагненням побудувати цілісну і несуперечливу теорію буття. За визнанням самого філософа, головний замисел щодо інтуїтивізму виник у нього між 18 і 25 роками, коли він ще роздумував над проблемами світового буття, виходячи з своїх юнацьких матеріалістичних уявлень. Від матеріалізму Лосський відійшов тільки тоді, коли він зрозумів, що матеріалізм не може бути виправданий гносеологічно.

Чималу роль у становленні поглядів молодого філософа відіграли лекції університетського професора О. І. Введенського, що були присвячені проблемам гносеології і особливо "Критиці чистого розуму" Канта. Саме вивчаючи Канта, Лосський прийняв переконанням: пізнанню доступне лише те, що іманентне свідомості. "Однак, — писав філософ, — внаслідок прихованого все того ж матеріалізму, що спонукав мене розглядати світ як неорганічну чисельність різко відокремлених один від одного елементів, весь іманентний склад свідомості уявлявся мені не більш як сукупність моїх відчуттів і почуттів: таким чином, я незмінно доходив соліпсизму і скептицизму... Одного похмурого дня (приблизно у 1898 р.), коли всі предмети зливаються в петербурзькій осінній мряці, я їхав... на візнику заглиблений у свої роздуми: "Я знаю лише те, що іманентне моїй свідомості, але моїй свідомості іманентні лише мої душевні стани, отже, я знаю лише своє душевне життя".

Я глянув на загуманену вулицю, що була переді мною, подумав, що немає різних граней між речами і раптом в мене блиснула думка: "Все іманентне всьому". Я одразу відчув, що загадка вирішена, що відпрацювання цієї ідеї дасть відповідь на всі питання, які хвилюють мене..."¹.

Сяйво, що блиснуло раптово, протягом кількох років було розгорнене філософом в теорію безпосереднього споглядання пізнаючим суб'єктом самої реальності, яка не залежить від суб'єкта. Цю теорію Лосський назвав інтуїтивізмом, або ідеал-реалізмом.

Під інтуїцією Лосський уявляє "безпосереднє володіння предметом в оригіналі", гносеологічна координація становить, за Лосським, головний закон пізнання.

М. Лосський написав кілька цікавих статей з гносеології. В книзі ж "Обґрунтування інтуїтивізму", яку було представлено на здобуття ступеня доктора філософії, філософський хист Лосського розгорнувся в усьому блиску. Диспут з захисту стався в квітні 1907 р. у Московському університеті. Деяко пізніше (1919 р.) вийшов друком збірник статей під назвою "Основні питання гносеології". З подальших праць Лосського відзначимо книгу "Чуттєва, інтелектуальна та містична інтуїція" (Париж, 1938) — твір, який багато в чому доповнював і розвивав те, що було викладено раніше. Отже, питання гносеології посідали якщо не центральне, то одне з центральних місць у системі, що виросла принаймні не з одного кореня. Систему Лосського взагалі не можна розглядати, виходячи з однієї вихідної ідеї, оскільки вона є надзвичайно багатогранною і складною.

Розпрощавшись з кантіанством, Лосський продовжує поглиблено штудіювати Канта, бере участь у перекладі російською праці Кушо Фішера про Канта і створює свій блискучий переклад "Критики чистого розуму" Канта, яким ми користуємося й нині. Водночас розпочинає роботу над метафізичними (онтологічними) проблемами. В журналі "Питання філософії та психології" друкує працю "Світ як органічне ціле" (1915), котра через два роки вий-

¹ Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — М., 1995. — С. 242.

шла окремою книгою. Свою метафізичну систему Лосський назвав ідеал-реалізмом.

Будучи вже в Празі, філософ написав ще одну книгу — "Типи світоглядів. Вступ до метафізики" (1931), в якій зіставив розвинутий ним у "Світі як органічному цілому" "конкретний органічний ідеал-реалізм" з іншими онтологічними вченнями.

Спинимось деяко докладніше на теорії пізнання Лосського, яку він називає інтуїтивізмом.

Теорія інтуїтивного знання Лосського близька не лише до іманентної філософії І. Ремке та В. Шуппе, а й до феноменологічної школи, яка мала значно більший вплив у ХХ ст. і яка виходила із безпосереднього споглядання феноменів, і філософії життя, особливо в її бергсонівському варіанті, для якої інтуїція теж виступала як єдино адекватний засіб пізнання живого органічного цілого. Дійшовши висновку, що предмет безпосередньо даний нашому пізнанню в досвіді, Лосський називає свою теорію пізнання емпіризмом. Однак це зовсім не той емпіризм, що характерний для Ф. Бекона, Дж. Локка, Дж. Берклі і особливо Д. Юма, які виходили із індивідуальної свідомості та індивідуального досліду. Лосський відкидає цей індивідуалістичний емпіризм, наслідуючи тут російську філософсько-релігійну традицію, яка в особі І. Киреевського, О. Хомякова, Вол. Соловйова і С. Трубецького вбачала в індивідуалізмі головний недолік європейської філософії та європейського світосприйняття взагалі. "Містичний емпіризм, — пише Лосський, — відрізняється від індивідуалістичного тим, що вважає досвід відносно зовнішнього світу випробуванням, переживанням наявності самого зовнішнього світу, а не одних лише дій його на Я. Отже, він визнає сферу досвіду ширшою, ніж це прийнято думати, або, точніше, він послідовно визнає за досвід те, що раніше не вважалося досвідом. З огляду на це він може бути названий також універсалістичним емпіризмом і так глибоко відрізняється від індивідуалістичного емпіризму, що повинен бути визначений особливим терміном — інтуїтивізм"¹.

На відміну від емпіризму Бекона чи Юма Лосський вважав, що весь світ, включаючи природу, інших людей і навіть Бога, пізнаєть-

¹ Лосский Н. О. Избранное. — М., 1991. — С. 102.

ся нами так само безпосередньо, як і світ суб'єктивний, світ нашого "Я".

Містичний емпіризм стверджує можливість безпосереднього знання не лише оточуючого нас чуттєвого світу, не лише відокремлено-раціональних форм — ідеальних сутностей, надчуттєвих ідей, а й світу надчуттєвих істот, або субстанцій, які суть конкретно-ідеальне буття. Лосський, таким чином, припускає не лише чуттєву та інтелектуальну інтуїцію, а й надчуттєвий досвід, "інтуїцію містичну"¹.

Інтуїтивізм Лосського є сміливо задумане і послідовне розгорнене вчення про відкритість свідомості. Як зазначає В. В. Зеньковський, Лосський "відкидає, по суті, моменти трансцендентності в свідомості". Філософ переконаний, що предмет пізнається таким, яким він є: "Адже в знанні присутня не копія, не символ, не поява пізнаючої речі, а сама річ в оригіналі"².

Традиційний сенсуалізм, виходячи із передбачення, що дані чуттєвого досвіду є єдиною основою пізнання і що вони суб'єктивні (становлять систему суб'єктивних переживань), дійшов саморуйнівного скептицизму, до положення про те, що кожний суб'єкт пізнає лише свої відчуття і що він не може довести адекватності свого знання реальному світу речей і навіть не має підстав для ствердження про самоіснування речей як незалежних від суб'єкта. До онтологічної проблеми доходить і раціоналістична теорія пізнання, постулюючи наявність у суб'єкта особливого класу позадосвідних уявлень. Питання відповідності цих уявлень світові речей лишається також відкритим.

Ще Вол. Соловйов у "Критиці відокремлених начал" (1881) показав невирішений характер таких труднощів. Їх джерело він вбачав у постулаті субстанціональної розділеності суб'єкта й об'єкта, який однаково сприймається в обох головних напрямках теорії пізнання. В цьому плані Соловйовим було висунуто ідею містичної інтуїції, завдяки якій ми переборюємо поріг між суб'єктивним і об'єктивним, безпосередньо робимо висновок про існування зовнішнього світу. Вихідна позиція М. О. Лосського збігається з позицією Вол. Соловйова: розглядаючи докантівську теорію пізнання,

¹ Лосский Н. О. Избранное. — М., 1991. — С. 102.

² Зеньковский В. В. История русской философии. — Т. 2. — С. 210.

фактично він повторює аргументи і висновки "Критики відокремлених начал" і висуває як центральне поняття нового підходу поняття містичної інтуїції. І все ж подальший розвиток системи Лосського суттєво відрізняється від того, що можна було б пов'язати з гносеологічними установками Соловйова.

Центральна думка, покладена в основу інтуїтивістської філософії, полягає в тому, що пізнаючий суб'єкт, належачи до явищ зовнішнього світу, має справу не із символами або із заміниками речей у вигляді відчуттів і не з копіями їх, а з речами в оригіналі.

Ця теза не проста для розуміння і далеко не однозначна у самого Лосського. Можна виділити кілька підходів до з'ясування зашифрованої в ній теоретико-пізнавальної позиції.

В "Обґрунтуванні інтуїтивізму" (1906) це положення пов'язується з тезою про безпосередню даність суб'єктові його внутрішніх суб'єктивних переживань; які бажання і наміри суб'єкта, його відчуття задоволення і незадоволення і т. п. Лосський виходить з тези: "все, що іманентне свідомості, дане свідомості безпосередньо, в оригіналі. Досліджуючи певний мій намір як об'єкт пізнання, я маю справу з копією і не із символом цього об'єкта, а з об'єктом яким він є". Таким чином людська свідомість фактично має об'єкти, до яких вона належить безпосередньо. Це стани суб'єкта, які належать від нього самого.

Що стосується об'єктів зовнішнього світу, то наївний реаліст схильний думати про них як про щось більш віддалене від свідомості, що дане йому лише опосередковано. Лосський гадає, що це помилка. Насправді, суб'єкт досліджує тільки власні переживання і його пізнавальна активність перебуває лише в порівнянні таких переживань. Зовнішній світ, або не-Я, з цієї точки зору є нічим іншим, як частиною моїх переживань, якій властиві певні якості. "Ми зовсім не думаємо, — пише Лосський, — ніби, коли ми сприймаємо кулю, ми маємо в свідомості уявлення про кулю, а поза Я знаходиться справжня куля або дещо, яке своїми діями викликало уявлення про кулю. Ми вважаємо, що куля, яка становить зміст нашого сприйняття, і є саме частиною нашого світу не-Я"¹.

¹ Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма: Пропедевтическая теория знания. — СПб., 1908. — С. 85.

Провідна ідея Лосського полягає в тому, що світ переживань суб'єкта є неоднорідним у плані своєї залежності від його волі і що існує якийсь ірраціональний механізм свідомості — містична інтуїція, яка дозволяє однозначно поділити їх на дві групи: групи видінь "моїх", що належать мені і залежать від волі суб'єкта, і групи видінь, що "дані мені" і не залежать від суб'єкта як вольового начала. Об'єкти останньої групи Лосський називає транссуб'єктивними. Вони, в свою чергу, поділяються за допомогою містичної інтуїції на дві групи: транссуб'єктивні внутрішньотілесні (наприклад, біль) і транссуб'єктивні позатілесні (наприклад, куля, або, точніше, сприйняття кулі). Транссуб'єктивні об'єкти створюють світ не-Я всередині самого суб'єкта, тобто в сфері його переживань. Транс-суб'єктивні об'єкти, з одного боку, іманентні процесові пізнання, оскільки поза пізнавальним актом (містичною інтуїцією) вони не існують, але, з іншого боку, трансцендентні щодо пізнаючого суб'єкта, оскільки вони не можуть бути змінені або усунені з його волі.

У розумінні об'єктів пізнання Лосський, таким чином, близький до Канта, у якого всі об'єкти іманентні. Відмінність полягає в тому, що якщо у Канта об'єкти є результатом конструктивної діяльності свідомості, то у Лосського вони входять у свідомість "такими, які вони є", в готовому вигляді. Об'єкти, як супідрядні єдності відчуттів, не конструюються свідомістю, але видаються їм безпосередньо у своїй супідрядності; вони не створюються суб'єктивною активністю, але лише виділяються як такі з множини інших об'єктів.

Лосський вважає, що лише таке тлумачення об'єктів пізнання дозволяє уникнути соліпсистських висновків традиційного емпіризму. Припускаючи існування об'єктів, незалежних від процесу пізнання і трактуючи відчуття як результат впливу цих речей на органи чуттів, тобто приймаючи причинну концепцію відчуттів, традиційний емпіризм неминуче доходив суб'єктивізації чуттєвих даних і всього процесу пізнання. Відчуття в цьому разі тлумачилися не як справжні властивості речей, а скоріше, як стан самого суб'єкта і ставилися на рівень з суто суб'єктивними переживаннями. Така трактовка відчуттів виключала припущення адекватності пізнання і неминуче вела до скептицизму і соліпсизму. Припущення

транссуб'єктивних об'єктів, незалежних від волі суб'єкта, на думку Лосського, усуває суб'єктивізацію відчуттів, а водночас і засади для теоретико-пізнавального скептицизму.

Інтуїтивізм, таким чином, може бути зрозумілий як різновид іманентної теорії пізнання, яка відходить від соліпсизму за рахунок припущення класу суб'єктів, незалежних від суб'єкта як носія волі, намірів, бажань і т. п. Трансцендентні об'єкти в розумінні традиційного емпіризму повністю усуваються. Лосський переконаний, що "побудувати теорію трансцендентного знання без суперечностей неможливо"¹.

Сенс безпосередньої даності речі суб'єкту полягає за такої трактовки пізнання просто у визнанні іманентності пізнаваних об'єктів. "Якщо знання є переживаннями, то це означає, що об'єкт пізнається саме таким, яким він є, адже в знанні присутня не копія, не символ, не явище речі, що переживається, а сама ця річ в оригіналі"².

В "Обґрунтуванні інтуїтивізму" Лосський розвиває також дещо інший підхід до виправдання похідної тези, яка спирається на поняття досвіду. З погляду традиційного сенсуалізму, вважає він, зовнішньому об'єкту в свідомості суб'єкта відповідає комплекс відчуттів, початково розрізнених і таких, що не мають будь-яких внутрішніх зв'язків: ці зв'язки привносяться до складу наших уявлень лише поступово, через повторення досвіду, як фіксація звичних асоціацій. В апіористській теорії пізнання зв'язки накладаються на систему первісного досвіду безпосередньо в акті сприйняття самим суб'єктом за його внутрішніми правилами синтезу. Похідний же матеріал знання — як в тому, так і в іншому випадках — витлумачується як абсолютно аморфний, позбавлений об'єктивної внутрішньої структури.

За Лосським, позачуттєві зв'язки, тобто зв'язки, не дані в первісному чуттєвому матеріалі, взагалі не могли б бути привнесені в розуміння предмета, коли б в самому початковому матеріалі вже не була якась система "позначок", яка вказувала на протилежність фрагмента досвіду щодо того чи іншого зв'язку. Але якщо це так,

¹ Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма: Прошедше-теоретическая теория знания. — СПб., 1906. — С. 61.

² Там же. — С. 68.

то досвід слід розуміти ширше: ми повинні припустити, що до складу досвіду на будь-якому його етапі входять не лише розрізнені переживання речей, а й також певне бачення зв'язків між ними. Але це означає, що структура усвідомлюваної речі визначається не суб'єктом, а самим складом досвіду, вона не конструюється суб'єктом, а "дається" суб'єктові як дещо незалежне від нього. Вислів, що річ дана суб'єкту як справжня чи в оригіналі, означає в даному випадку "нав'язаність" речі суб'єктові не лише в плані певних якостей (відчуттів), а й у всій системі її зв'язків.

Інтуїтивізм у цьому плані є узагальненим емпіризмом (за термінологією Лосського — "універсалістичним", або "містичним емпіризмом"), який наполягає на тому, що в досвіді нам дані не лише відчуття як такі, а й позачуттєві елементи — відносини, які не зводяться до комплексів відчуттів. Лосський вважає за свою заслугу те, що він вклав у досвід таке, яке раніше до нього не відносилось. Звідси його теза: "Надчуттєве — не є наддосвідне".

Універсалістичний емпіризм, очевидно, обмежує активність пізнаючого суб'єкта, в нього вилучено функцію синтезу і посилений момент безпосереднього, містичного бачення.

Містичне бачення — не відображення, оскільки воно безпосереднє і не передбачає відношення копії до оригіналу. Містична інтуїція виступає тут механізмом, що забезпечує безпосереднє бачення і переведення в свідомість нечуттєвих елементів реальності.

Теорія пізнання інтуїтивізму за такого трактування досвіду є своєрідним ученням про пасивність свідомості (пізнаючого суб'єкта) і в цьому розумінні радикально відрізняється від кантівської концепції суб'єкта, що конструює об'єкт і визначає закони природи.

Починаючи з однієї з своїх перших книг — "Обґрунтування інтуїтивізму" і аж до останніх статей М. О. Лосський розвивав і обґрунтовував найрізноманітніші аспекти і положення своєї гносеологічної теорії. І тут він волів показати її органічний зв'язок із світовою філософською думкою, реалізуючи властиве російській сутності прагнення до соборності. І справді, значення теорії інтуїтивізму Лосського може бути адекватно зрозумілим лише у контексті західних гносеологічних пошуків.

Очевидним є інтерес його до філософії А. Бергсона. Вимагаючи розглядати світ як органічне ціле, Лосський, так само як і французький філософ, доходить висновку про необхідність доповнити емпіричне знання, як зовнішнє і символічне, інтуїтивним. Він цілковито солідаризується з ученням Бергсона в тому, що інстинкт (несвідоме) є вищим за розсудкову діяльність людини. Інтуїтивний характер пізнавального акту, з їх погляду, у більш чистому вигляді проявляється тоді, коли предметом стає ідеальне буття (світ ідей), чуже "Я" або, у граничних випадках, Абсолютне. Погоджуючись з антиінтелектуалістичною спрямованістю філософської системи А. Бергсона, Лосський намагався подолати крайній ірраціоналізм бергсоніанства. Ставлення останнього до системи А. Бергсона розгортається в статті Лосського "Інтуїтивна філософія Бергсона": "У російській філософській літературі я відстоюю інтуїтивізм у формі, яка глибоко відрізняється від вчення Бергсона. Мені хотілося тут з'ясувати головні риси цієї відмінності"¹.

Лосський з його теорією інтуїтивного знання виявляється близьким до іманентної філософії Ремке і Шуппе, до феноменологічної школи, яка мала значно більший вплив у ХХ столітті і виходила з безпосереднього споглядання феномену, філософії життя, особливо, як вже зазначалося, у бергсонівському варіанті.

Саме вихідне визначення його філософської системи з часом все більше і більше зв'язується у Лосського з метафізикою (натур-філософською), тлумаченням містичної інтуїції. Як типово в цьому плані може бути наведене визначення інтуїтивізму, дане ним у статті "Умогляд як метод філософії": "Згідно з цим вченням, — лише Лосський, — будь-яке знання є безпосереднім спогляданням (інтуїцією) предмета моїм Я, введення предмета в кругозір моєї свідомості в оригіналі. Інтуїція можлива завдяки тому, що світ є органічним цілим: усі елементи світу певною своєю стороною зрощені один з одним, і тому пізнаюче Я може спостерігати безпосередньо не лише свої особисті переживання, а й заглядати прямо у надра чужого буття"².

¹ Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона. — М., 1914. — С. 2.

² Лосский Н. О. Умозрение как метод философии // Логос. — М., 1925. — Кн. 1. — С. 41.

Таке розуміння містичної інтуїції суттєво відрізняється від її суто гносеологічного тлумачення, поданого в "Обґрунтуванні інтуїтивізму". Якщо у гносеологічному варіанті містична інтуїція є просто ірраціональним механізмом розмежування суб'єктивних і трансуб'єктивних елементів досвіду, механізмом видіння позачуттєвих зв'язків у матеріалі досвіду і т. п., то в натурфілософському варіанті вона набуває властивості позадосвідного проникнення в структуру світових зв'язків, а також у структуру зв'язків на так званому металогічному рівні, який не пов'язаний з якимись чуттєвими характеристиками взагалі.

Питання про те, наскільки продуктивним є таке розширення функцій містичної інтуїції для філософської системи Лосського, в цілому досить складне, і ми тут не обговорюватимемо його. Досить сказати, що воно було не випадковим і продиктоване поступовим зміщенням філософських інтересів Лосського в бік проблем релігійної філософії.

Із викладеного стає ясним, що інтуїтивізм Лосського має багато спільного з інтуїтивізмом А. Бергсона і феноменологією Е. Гуссерля. Лосський, однак, входить у явну суперечність з натуралістичною установкою Бергсона в своїй метафізиці, тлумачачи ідеальне та металогічне у вигляді особливих сфер буття. Він не згодний також із вченням Бергсона про ірраціональний характер реальності: якщо предмет пізнання дається суб'єкту в оригіналі і якщо при цьому він демонструє внутрішню організацію, то сам факт пізнання вже доводить, за Лосським, раціональний характер реальності, тобто її внутрішню, незалежну від пізнаючого суб'єкта організацію.

"Творчій мінливості", "життєвому потокові" Бергсона М. О. Лосський протиставляє погляд на буття як ідеально-реальне, де окрім реального буття є ще і надчасове, ідеальне буття, в розумінні плагонівських ідей: осягнення ідеального буття є важливим етапом пізнання, і це осягнення відбувається шляхом інтелектуальної інтуїції. Тут Лосський продовжує кращі традиції тієї російської філософії, яка, незважаючи на критику абстрактного раціоналізму, як єдиного мету пізнання, завжди віддавала належне силі розуму (досить пригадати роль "розумної інтуїції" у Флоренського, "раціональне пізнання" у Соловйова і т. ін.).

Підаючи критиці крайній ірраціоналізм Бергсона та його негативне ставлення до науки, Лосський зазначає: "І в позитивних науках, і в метафізиці є знання про справжнє буття, яке лише спрямоване на різні сторони світу"¹.

Визнаючи свою близькість до Гуссерля в розумінні інтуїції як безпосереднього бачення сутності речей, Лосський відкидає феноменологію за її вчення про трансцендентальний суб'єкт, який, так само як і в апіорному синтезі Канта, вперше творить речі як об'єкти пізнання. Феноменологія, на думку Лосського, не має шансів відійти від соліпсизму, оскільки інтерсуб'єктивна реальність, до якої звертається Гуссерль в пошуках об'єктивності знання, також є в кінцевому підсумку лише сконструйована і, таким чином, лише уявна реальність².

Для повної характеристики інтуїтивізму спинимось ще на одному моменті. Лосський нерідко говорив про те, що його теорія пізнання є поверненням до головної правди наївного реалізму. В певному розумінні це справді так. Звичайна людина не вважає фіксує нею відносини між речами конструкцією розуму індивідуального чи трансцендентального. Вона переконана, що відносини належать самим речам і нав'язані свідомості фактом свого реального існування. Саме ця ідея виявлена в поняттях трансуб'єктивності і безпосередньої даності об'єктів пізнання в інтуїтивізмі Лосського. Однак наївний реаліст переконаний не лише в даності предмета як об'єкта пізнання, а й у незалежному існуванні його як речі і в існуючій трансцендентного світу предметів взагалі як головного джерела (причини) всіх переживань.

М. О. Лосський розумів, що його побудови переконують далеко не всіх, хто цікавиться філософією, і чимало читачів помітять суперечність його системи і тому не зможуть "повірити в правдивість ідеал-реалізму". На думку філософа, суперечності інтуїтивізму лише "уявні", насправді інтуїтивізм приводить до створення "органічного світогляду". Негативне ставлення частини "читаючої" публіки до ідей нової філософії, до "синтезу" ідеального та реаль-

¹ Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона. — Пб., 1922. — С. 103.

² Див.: Лосский Н. О. Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Логос. — М., 1991. — № 1.

ного пояснюється недоступністю для багатьох "загальних основ" істинного пізнання.

Повне знання має лише Абсолютний розум. Людина ж завжди обмежується його "малою частиною". З огляду на це гносеологія інтуїтивізму при оцінці людської пізнавальної діяльності неминуче приходить до скептицизму¹.

М. О. Лосський своєю теорією інтуїтивізму продемонстрував потреби філософської думки Росії початку ХХ ст. Для С. Л. Франка лише з працею М. О. Лосського "Обґрунтування інтуїтивізму" виникає специфічна російська науково-систематична філософська школа².

Недивно, що через таку співзвучність конкретного ідеал-реалізму пануючим у першій третині ХХ століття на заході філософським напрямом це вчення набуло чималої популярності.

Гносеологічні ідеї Лосського знайшли жвавий відгук і в російських філософських колах. Зокрема, С. Л. Франк розглядав свою книгу "Предмет знання" як розвиток основних вихідних положень М. О. Лосського.

Нехтування проблемами гносеології, загалом властиве філософії "ренесансу", після появи праць Лосського змінюється на пильну увагу до його творчості, яка простежується у дослідженнях С. М. Булгакова ("Філософія господарства"), П. А. Флоренського ("Стовп і створення істини"), В. Ф. Ерна ("Боротьба за Логос"). Кожен із названих дослідників, з різним ступенем повноти розглядаючи механізми пізнавального акту, відмічає явну невідповідність раціонального пізнання повноті життя і використовує інтуїцію (вона ж і пізнавальний акт, і факт, і момент самого життя) для того, щоб подолати знамениту кантівську прірву між суб'єктом і об'єктом пізнання.

Широко обговорювалося в традиційній російській філософії питання щодо пізнавальних здібностей людини. Саме в цьому річипці народжується проблема підсвідомого, яку розглядають з гносеологічної точки зору. Намагаючись розкрити питання, пов'язані з пізнанням людиною оточуючого світу, чимало мислителів

¹ Див.: Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. — С. 372.

² Див.: Франк С. Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Философские науки. — 1990. — № 5. — С. 84.

визнавали існування поряд з ясним знанням таких відчуттів, які характеризувалися невиразністю образів, неясністю відображень. З-поміж таких мислителів були, зокрема, Лосський і Франк. Гносеологічний зріз підсвідомого привернув до себе увагу філософів і через розгляд ролі інтуїції в людському пізнанні.

Критика суб'єктивізму й агностицизму червоною ниткою проходить крізь усі праці російських релігійних філософів. Логіка та логічність розглядаються ними як складовий момент у розвитку пізнання людиною оточуючого світу.

Бездоганне знання "Критики чистого розуму", розуміння поставлених в цьому творі проблем спонукали Лосського до критики поглядів Канта. Йшлося при цьому не про частковості, а про центральну проблему гносеології критицизму. В який спосіб виникають знання? Кант спростовує дві традиційні можливості — сенсуалізму (знання відображають об'єкт) та раціоналізму (за ласкою Бога знання є закладеними в душу). Позиція Канта: людський розум сам диктує закони природі і тому здатний пізнавати їх. Існує ще четверта можливість, наполягає Лосський: знання не відповідають об'єктам, не створюють їх, а містять їх у собі. Знання та предмет є єдиносутнісними, інтуїція є відображенням такого збігу.

Лосський, як зазначалося, вирізняє три види інтуїції: чуттєву, інтелектуальну та містичну. Через чуттєву інтуїцію суб'єкт пізнає чуттєві властивості речей (субраціональний аспект предметів); через інтелектуальну інтуїцію — раціональний аспект предметів (математичні відношення та ін.); за допомогою містичної інтуїції — надраціональне, металогічне (Бог, субстанційні властивості, конкретно-ідеальне).

"Інтуїтивізм виявляє та усуває хибну передпосилку відокремленості між суб'єктом, що пізнає, та об'єктом, що пізнається, яка лежить в основі теорії знання індивідуалістичного емпіризму, докантівського раціоналізму та кантівського критицизму... Інтуїтивізм, стверджуючи, що знання є не копією, не символом, не явищем дійсності у суб'єкті, що пізнає, а самою дійсністю, самим життям, яке піддане лише диференціюванню шляхом порівняння, усуває протилежність між знанням та буттям, аж ніяк не порушуючи прав буття"¹.

¹ Лосский Н. О. Избранное. — М., 1991. — С. 326–327.

Звідси інтерес Лосського до проблем онтології. Головні проблеми теорії буття вже давним-давно вирішені, а Лосський не претендує на оригінальність, і його завдання внести порядок і гармонію в теорії, що дісталися йому у спадок.

Лосський і Франк протиставили своє розуміння гносеології як теорії істини ("онтологізм") тим філософським школам, які досліджували процес і методи пізнання ("гносеологізм").

Головна думка гносеології Лосського полягає у ствердженні, що свідомість має, за своєю одвічною природою, відкритий, а не закритий характер, що вона є подібною не психічному вмістилищу, в яке предмет має "потрапити", неминуче суб'єктивним чином трансформувавшись в ньому, а скоріше, осередком проміння, що освітлює своєю увагою ті чи інші відрізки буття. За умови "закритої" свідомості невирішеною загадкою залишалась проблема відповідності предмета уявленню про нього. Довести таку відповідність можливо лише "вистрибнувши" із своєї свідомості і порівнявши уявлення про предмет, які в ній є, з самим предметом.

Предмет пізнання, за Лосським, — не психічна його копія, не суб'єктивне відображення або конструкція, а саме буття, як воно існує незалежно від пізнавального акту. Цими предметами може бути як матеріальне, так і нематеріальне буття. Оточуюча дійсність вільним потоком впливається в нашу свідомість і підсвідомість. Людина не відгороджена від речей ні щільно зачиненими дверима, ні напівпроникним екраном.

"Знання є не копією, не символом, не явищем дійсності у суб'єкті, який пізнає, а самою дійсністю, самим життям... Увесь зміст знання складається з самої світової дійсності, пізнавальна діяльність тільки піддає її зовнішній обробці шляхом порівняння, не вносячи до неї нових за змістом елементів... Тому інтуїтивізм (містичний емпіризм) не має підстав переоцінювати у пізнавальній діяльності роль відчуттів... або роль суб'єктивного розуму"¹.

До розуміння головних установок інтуїтивізму можна підійти також, маючи вихідну точку — проблему об'єктивної значущості категорій. Для апріористської теорії пізнання категорії не володіють об'єктивною значущістю: вони не більш як механізми або правила синтезу. Для Лосського категорії є передусім універсальні форми

¹ Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. — СПб., 1908. — С. 336.

буття речей, які вбачаються суб'єктом в конкретному досліді. Тут Лосський йде за Гегелем, який на противагу Кантові прагнув обґрунтувати онтологічний статус категорій: категорії для Гегеля — форми пізнання лише остільки, оскільки вони є формами буття. Але визнання об'єктивної значущості категорій необхідно веде до визнання об'єктивного характеру і всіх конкретніших відносин і зв'язків, в яких формується об'єкт у процесі його сприйняття та дослідження. Таким чином, ми знову доходимо ідеї даності об'єкта свідомості в його справжніх зв'язках, незалежних від відображуючої чи конструюючої активності суб'єкта. Містична інтуїція в даному випадку є механізмом безпосереднього вбачання фундаментальних структур реальності у складі конкретного досліду.

Таке тлумачення категорій приводить Лосського до висновку про неправомірність кантівської критики метафізики. За Лосським, "І наочні уявлення, і поняття не відображають дійсності, проте вони мають її в собі, вони однаково обіймають в собі буття, і, завдяки саме цій обставині, незважаючи на застереження Канта, в процесі мислення можна виходити синтетично за межі поняття, абсолютно так само, як це можна зробити, на думку Канта, спираючись на споглядання (наочне уявлення)"¹.

Цей висновок принципово важливий для Лосського, він покладений в основу розуміння загальної структури інтуїтивістської філософії. Філософія інтуїтивізму, з цієї точки зору, має поєднувати в собі теорію пізнання і метафізику, причому метафізика, яка дістала своє виправдання в теорії пізнання, повинна стати згодом базою для усвідомлення головних понять гносеології.

2.2. Об'єктивний ідеал-реалізм М. О. Лосського

Але яким би не було основоположно важливим гносеологічне обґрунтування вчення Лосського, гносеологія відіграла для нього лише роль вступу до метафізики. Під останньою, скоріш за все, треба розуміти ту частину філософії, яка створює систему уявлень про начала буття, про тілесний та духовний світ та його відношення до Творця.

¹ Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. — С. 267.

З цього приводу часто цитують відомий вислів Гегеля про те, що освіченість і культура без метафізики подібні до храму без святині. Він писав: "... Метафізика є нічим іншим, як сукупністю всезагальних значень мислення, нібито тією діамантовою сіткою, в яку ми вводимо будь-який матеріал і саме цим робимо його зрозумілим. Кожна освічена свідомість має свою метафізику, те інстинктивне мислення, ту абсолютну силу в нас, якою ми можемо оволодіти лише в тому разі, якщо зробимо саму її предметом нашого знання"¹.

Для побудови метафізики потрібен насамперед синтетичний хист. Самостійними системами такого роду російська філософія не багата, і тому книга М. О. Лосського "Світ як органічне ціле" (1917) посідає в ній особливе місце. Самою назвою ця книга перегукується з відомою працею М. М. Страхова "Світ як ціле" (1872) і має з нею багато спільного. Але якщо Страхов здебільшого залишався у сфері методології, то Лосський вже будує свою систему "конкретного ідеал-реалізму".

Вчення про світ та його структуру російський філософ розпочинає з аналізу категорії "буття". На його думку, у складі буття слід вирізняти три сфери: матеріальну — світ скінченних речей, обмежений просторово-часовими визначеностями; ідеальну — надчасовий і надпросторовий світ загальних понять і, нарешті, божественну — "сферу Абсолюту". Усі три сфери буття оголошуються "реальними" і водночас ієрархічно нерівноцінними. Матеріальний світ, як скінченний у просторі і часі, оголошується нижчим видом буття.

У 1931 р. в Парижі М. О. Лосський видає працю "Типи світоглядів. Вступ до метафізики". Про етапний для свого філософського розвитку характер цієї праці мислитель писав так: "У 1911 р., відпрацювавши основи гносеології, я написав "Вступ до теорії знання". Тепер, виробивши основи метафізики, я написав вступ до метафізики під заголовком "Типи світоглядів"².

Відпрацювання засад метафізики вимагала логіка самої філософської системи Лосського, про що у свій час писав у докторській

¹ Гегель Г. В. Энциклопедия философских наук : В 3 т. — М., 1975. — Т. 2. — С. 21.

² Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. — 1991. — № 12. — С. 110.

дисертації "Предмет знания" С. Л. Франк. Інтуїтивістська гносеологія Лосського, зазначав він, лишається без метафізичних засад і не має основи всередині буття. А втім, робить приписку Франк, сам Лосський "вказує, що його теорія знання має в його очах лише "пропедевтичне значення", тобто вона навмисно лишається осторонь дослідження глибинніших засад знання. Таким чином, у нашій вказівці на недостатність інтуїтивізму ми, мабуть, не розходимося з думкою самого автора системи"¹.

Відповідаючи Франку в статті "Метафізичні засади інтуїтивізму С. Л. Франка" (опублікована спочатку у вигляді рецензії на книгу в журналі "Питання філософії і психології" (1916), березень — червень, № 132—133, а потім включена до збірки "Основные питання гносеологии"), Лосський погоджується з його ідеєю: "Щоб остаточно обґрунтувати це поняття (інтуїцію), необхідно провести дослідження, яке дає водночас не тільки теорію знання, а й теорію буття, отже, поєднує гносеологію з онтологією"².

Проте він відхиляє запропоноване Франком як таке поєднання поняття металогічної єдності Абсолюту. На думку Лосського, основою Інтуїтивного знання може бути лише підлегла законам логіки єдність (єдиносутнісне) світового буття, яке не можна ототожнювати з Абсолютом, що стоїть над нею.

Виходячи з принципу всеєдності сутнісного, М. О. Лосський передусім підкреслює, що світ є органічна цілісність: "Роздробленість існує в світі і стає предметом знання, проте вона ніколи не буває абсолютною роздробленістю. Завжди виявляється, що яке-небудь А, В, С відокремлені один від одного лише в якомусь певному відношенні, а в деякому відношенні в них єдине підґрунтя, вони належать до єдиного цілого..."³.

Перший рівень буття становлять просторово-часові або часові процеси, тобто емпіричні події — матеріальні чи психічні. Ці події саме постають як позаположні одна одній, вони-то насамперед породжують враження роздробленості чуттєво сприйманого світу. Єдність і систематичний зв'язок в це розмаїття просторово-

¹ Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. — Пг., 1915. — С. 88.

² Лосский Н. О. Основные вопросы гносеологии: Сб. ст. — Пг., 1919. — С. 235—236.

³ Лосский Н. О. Избранное. — С. 347.

часового світу, який даний нашій чуттєвій інтуїції, вносять ідеальні утворення, які складають вищий рівень, котрий Лосський характеризує як відокремлено-ідеальне буття. Сюди належать математичні формули, число, закони відношень величин і т. д. Лосський піддає критиці ті філософські вчення, принцип системності і пов'язане з ним поняття відношення в яких зводяться до суб'єктивної сфери. Такою є кантіанська традиція, що вкорінює всю сферу ідеального буття в трансцендентальному суб'єкті, в трансцендентальній єдності аперцепції.

Відповідно до трансцендентальної філософії, як її розвинено Кантом та його послідовниками — Г. Когеном, П. Наторпом, Г. Ріккертом, Е. Кассіером, Т. Ліпсом та ін., чий погляд був досить поширений в Росії наприкінці XIX — на початку XX ст., саме трансцендентальний суб'єкт своєю діяльністю привносить єдність і зв'язок у різноманітні чуттєвих вражень, перетворюючи його тим самим у світ природи.

М. Лосський відкидає такий підхід і повертає природі її живе, діяльне, органічне буття, доводячи, що системність належить самій природі, а не є суб'єктивним привнесенням людського розсудку. "Відмовившись від суб'єктивності відносин, тобто від посилення на організуючу діяльність розуму пізнаючого суб'єкта, доводиться визнати, що предмет сам у собі містить організованість, системність, а отже, всеможливі відносини"¹. Ідеальне буття, як підкреслює філософ, стоїть вище за просторово-часовий плін подій і тому має значення для багатьох явищ, які відбуваються в різний час і в різних місцях простору. В цьому полягає універсальний характер ідеального буття, в свій час відкритий Платоном; за Лосським, Платон був правий, доводячи реальність ідей, які осяжні лише за допомогою умогляду, або, як його іменує Лосський, інтелектуальної інтуїції"².

Російський філософ, таким чином, відроджує середньовічне вчення про реальне буття універсальї, називаючи свою концепцію ідеал-реалізмом, оскільки вона будується на визнанні реальності ідеального буття.

¹ Лосский Н. О. Избранное. — С. 362—363.

² Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — С. 201.

І все ж відносини, хоч вони і є буттям ідеальним, становлять, за Лосським, нижчий рівень ідеального, адже вони несамостійні, позбавлені початку життя і діяльності, інакше кажучи, вони не можуть бути названі субстанціями. Світ як система може бути заснованим лише за допомогою конкретно-ідеального, а не відокремлено-ідеальних його умов. Така конкретно-ідеальна сутність має стояти вище й емпіричного буття чуттєвих речей і процесів, і відокремлено-ідеального буття універсальї. На відміну від першого, ця сутність є надпросторовою і надчасовою, а це означає ідеальною; на відміну від другого; вона є не загальним, а індивідуальним; вона є початок, джерело і причина, яка породжує всі реальні, просторові і часові процеси.

Це сутнісне одне лише відповідає тому поняттю, яке було центральним у докантіанській метафізиці, починаючи з Арістотеля і закінчуючи Лейбніцем, — поняттю субстанції. Підкреслюючи динамічну, діяльно-творчу природу субстанції, Лосський називає її субстанціональним діячем.

Такий ідеально-реальний субстанціональний діяч даний нам у вигляді нашого власного "Я". Саме через своє "Я" людина має змогу зрозуміти, що означає єдність субстанції і її надчасовий характер. "Приклади творчої діяльності субстанції, яка створює єдність, проникнуті за всіма напрямками відносинами, людина може знайти, не виходячи із сфери власного "Я". Насправді, суб'єкт "Я" є субстанцією і водночас субстанцією не лише такою, що пізнає, а й такою, що живе, тобто творить нове буття"¹. В своєму розумінні людського "Я", як і взагалі субстанції, Лосський знов-таки рішуче пориває з кантіанською і позитивістською традиціями і повертається до вчення Лейбніца про "Я" як монаду, неподільне надчуттєве сутне; монада не тільки є тут суб'єктом пізнання, а й насамперед буттям, субстанцією, носієм і уявлення, і прагнення (на відміну від Канта, який був переконаний, що і сутність власного "Я" людина не в змозі збагнути, оскільки вона дана собі завжди лише як явище, але не як річ у собі)"².

М. Лосський, подібно до Лейбніца, вважає, що нам не лише дане в безпосередньому спогляданні життя нашого Я як субстанції,

¹ Лосский Н. О. Избранное. — С. 372.

² Кант И. Соч.: В 6 т. — М., 1964. — Т. 3. — С. 205.

тобто речі в собі, але що завдяки проникненню в своє "Я" ми взагалі здатні розуміти ніби зсередини, що значить бути субстанцією¹.

Однак, на відміну від Лейбніца, який вважав, що субстанції — монади, замкнені кожна в собі, або, як він казав, "не мають вікон", субстанціональні діячі у Лосського не лише відкриті один одному, а й як носії відокремлено-ідеальних форм частково єдиносутні. Вони самостійні і відособлені один від одного як джерела творчих сил, проте "як носії тотожних форм вони зливаються в одну істоту". Філософ вважає, що "поєднуючи лейбніціанське вчення про монади як субстанції з учінням про ідеальні начала в дусі платонізму, можна зрозуміти світ як систему діячів, з одного боку, субстанціонально самостійних, а з другого — таких, що зливаються в одну істоту, внаслідок чого між ними можливе таке тісне спілкування, як, наприклад, інтуїція, тобто безпосереднє споглядання одними буття і діянь інших"².

На цьому підґрунті Лосський розробляє вчення про можливість безпосереднього споглядання чужого душевного життя. Як і Макс Шеллер, М. О. Лосський відкидає тезу про те, що про чуже душевне життя ми можемо лише робити умовивід за аналогією з нашим власним, вважаючи, що знання про чуже "Я" ми отримуємо безпосередньо, тобто за допомогою інтуїції. "...Ми можемо проникати у найбільш чужий нам склад душевного життя і добачати його внутрішню органічну пов'язаність не гірше, ніж пов'язаність свого власного душевного життя, і теорія безпосереднього сприйняття пояснює, в який спосіб це можна зробити"³.

В онтології М. О. Лосський є одним з найвидатніших представників російського неолейбніціанства. Він упроваджує поняття субстанціонального діяча (яким Лосський характеризує "монади"). Філософ уникає слова "субстанція", як такого, що наводить на думку на її незмінність і статичність. В основному Лосський прямує шляхом Лейбніца, стверджуючи "субстанціональних діячів" як духовні сутності, або "персони" (звідси й "персоналізм"). Але якщо

¹ Див.: Лейбниц Г. В. Элементы сокровенной философии о совокупности вещей. — Казань, 1913. — С. 109.

² Лосский Н. О. Избранное. — С. 526.

³ Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — С. 195—196.

монади Лейбніца мисляться як герметично закорковані істоти, то субстанціональні діячі Лосського перебувають в органічній взаємодії один з одним.

Субстанціональні діячі не є первинними реальностями. Вони були створені Богом. Хоча й створені рівними, в процесі свого розвитку вони досягли вищого і нижчого ступеня самоздійснення. Через це в бутті існує ієрархія субстанціональних діячів — від нижчих, виявленням яких є матерія, до вищих, що досягли ступеня людськості або ще вищих ступенів розвитку. Тому Лосський називає свою систему також "ієрархічним персоналізмом".

Світ, незважаючи на наявність в ньому протиборства і недосконалості, зумовлених роз'єднувальною силою егоїзму, властивою діячам, утворює єдине органічне ціле. Будь-яка зміна в одній частині світу неминуче відбивається — тією чи іншою мірою — на всьому світовому цілому. Таким чином, світ, за вченням Лосського, є "органічним цілим", причому ця органічність є мінімальною (проте реальною) у матеріальному світі і посилюється залежно від сходження до вищих форм буття. Вищі субстанціональні діячі, які звільнилися від егоїзму або, принаймні, добилися того, що поєднуючі сили любові переважають над роз'єднуючою силою егоїзму утворюють Царство Духу. І хоча Царство Духу не є ще Абсолютним, члени цього царства причетні до царства Божого.

Самий шлях розвитку субстанціонального діяча — його сходження від нижчих шаблів до вищих — описується Лосським так: "Кожний субстанціональний діяч може розвиватися і підноситися на все вищі шаблі буття, частково творчо виробляючи, частково наслідувально засвоюючи все складніший тип життя. Так, Людське "Я" є діячем, який, можливо, більйони років тому вів життя протона, потім, об'єднавши навколо себе кілька електронів, піднявся до типу життя, скажімо, кристалу води, далі перейшов до життя одноклітинної тварини і — після низки перевтілень, або, краще, висловлюючись терміном Лейбніца, після низки метаморфоз — став людським "Я".

Ця космічна еволюція неможлива без одушевляючого її з Неба першоначала (див., наприклад, у Соловійова — Світова Душа, Свята Софія).

Отже, філософ не випадково назвав своє вчення також "ієрархічним персоналізмом": реальним буттям, як вже зазначалось, джерелом якого є сам Абсолют, яким наділені тільки субстанціональні діячі, тобто живі і самостійні особистості.

"Субстанціональний діяч Лосського є душею в релігійному розумінні слова. Вона не тільки незалежна від матеріальних і психічних процесів, а й створює їх відповідно до своєї волі. З огляду на те, що "субстанціональний діяч" є обдарованим волею, Лосський свою систему називає ще "волюнтаристичним персоналізмом".

Трансцендентний творець створив субстанціональних діячів вільними: за своїм буттям вони цілковито залежать від творця, але за власною діяльністю, за здійсненням свого життя вони можуть або "жити у своєму творчому першоджерелі, в Абсолютному", або ж відпасти від нього, наполягаючи на власній самостійності і ставши внаслідок цього непроникним як для Абсолютного, так і один для одного.

У результаті вільного відходження "субстанціональних діячів" від їх абсолютного першоджерела утворюється світ непроникності, світ ворожнечі і протистояння. Взаємна непроникність частин — це, за Лосським, є принципом матеріальності як такої.

Матеріальність, таким чином, є продуктом свободи, основної властивості субстанціональних діячів. Отже, свобода і є тим "ніщо", з якого, як виявилось, створене царство взаємної непроникності і відштовхування — матеріальне буття.

Філософ чітко вирізняв гармонійний, духовний світ і дисгармонійний, матеріальний. Згідно з цим вченням ідеальна довершеність не є мрією або абстрактним завданням — вона реальна, конкретно-життєва і є підставою світобуття. "Насправді, — пише Лосський, — якщо в основі світу немає здійсненої довершеності, то й розвиток світу ніколи не призведе до довершеності"¹.

Свою метафізику Лосський починає із ствердження, що "в основі світу і притому вище за світ є Бог не як довершеність, а більше того — як суцільна довершеність. Далі, в основі світу і притому у складі самого світу є Царство Боже, Царство Духу як здійснений ідеал. Істоти, найбільш віддалені від нього, можуть сподіватися досягти його тому, що це Царство є, і проміння його, хоча й незнач-

¹ Лосский Н. О. Мир как органическое целое. — С. 169.

ною мірою, за ласкою Божою, осяває кожного з нас, допомагаючи переносити бідкування й тяготи того недосконалого життя, на яке ми себе прирекли"¹.

Розглядаючи матеріальний світ як просту сукупність речей, обмежених просторово-часовими координатами, а його єдність і системність як наслідок присутності ідеального буття — сфери всезагального, Лосський фактично протиставляв речі їх відношенням, тобто одиничне загальному. Причому загальне в цій системі виявляється наділеним не тільки таким самим ступенем реальності, як одиничне, а й виступає щодо нього як первинний елемент. Головним принципом побудови системи, що розглядається, є метафізичний, гносеологічний та логічний примат цілого щодо елемента. Ціле є більш початковим за свої елементи і надає останнім ті чи інші властивості і значення.

Як зазначав Б. Яковенко, М. О. Лосський відроджує середньовічний реалізм, стверджуючи реальність загальних понять. Це слушно з тим застереженням, що у сучасній філософії кілька течій, які принципово по-новому відродили вчення про надіндивідуальне значення ідей, наприклад, феноменологія Е. Гуссерля. За Гуссерлем, чуттєвий досвід завжди містить в собі нечуттєві елементи. Сутність речей (їхнє "що") залишається, на його думку, трансцендентною свідомості, тимчасом, як їхня ідея (їхнє "як") безпосередньо охоплюється свідомістю. Йдучи цим самим шляхом, послідовник Гуссерля Макс Шеллер розвинув своєрідне вчення про "споглядання сутностей", близьке до "Інтелектуальної інтуїції" Лосського. Це доводить, що метафізичні пошуки останнього йшли у річищі діалектики світової філософської думки.

Відроджуючи вчення Платона і середньовічних реалістів про реальність універсалій, російський засновник інтуїтивізму розглядав загальні поняття (ідеальне буття) як "позасвітовий вічний резервуар, з якого лише черпається склад перебігаючого у часі конкретно-емпіричного буття.

Таким чином, персоналізм Лосського має релігійний характер. Його вчення про ідеальних "субстанційних діячів" ґрунтується на теїстичній передпосилці про існування Бога — єдиного в самому

¹ Лосский Н. О. Мир как органическое целое. — С. 169.

собі. Це Бог негативної теології, сутність якого є неосяжною для засобів розуму.

Християнська теологія визнає лише єдину можливість досягнути зміст трансцендентного Бога — через одкровення. Але одкровення не є тотожним безпосередній інтуїції, як її розуміє Лосський, а тим паче Вол. Соловйов: не людина тут відкриває Бога, а Бог відкриває себе людині; саме тому, що Бог уявляється в християнстві як особистість, а не як абстрактна ідея, дізнатися про потаємні глибини божественної особистості можливо лише за умови, що Бог захоче явити їх людині, сповістити їй про себе. Отже, шлях до Бога йде не через містичне пізнання, а через одкровення.

Таким чином, і раціоналістична філософія, з одного боку, і теологія — з іншого, доходять єдиного висновку: трансцендентний Бог, або Єдине, не причетне множинному, є неосяжним для засобів людського розуму. Лосський же вдається до полеміки як з філософським розумом, так і з релігійною вірою, стверджуючи можливість безпосереднього споглядання надсвітового творця світу.

Справжня трагедія релігійної метафізики не в тому, що людському розуму не дано пізнати Абсолютне і його ества (як вважали Булгаков, Флоренський та ін.), а саме в тому, що тільки таке пізнання Абсолютного і є можливим. Сутність Абсолютного є невиразною. Абсолютне не являється. Проте це не означає, пише Лосський, що можна сумніватися в існування Абсолюту. Але бачить Бога лише той, хто всією душею прагне бачити Його. З огляду на те, що філософ вважає Бога началом, несумірним із світом, він і визначається ним як "ніщо", в тому розумінні, що воно не є обмеженим "що"¹.

Як і у Вол. Соловйова, Абсолютне у Лосського — це позитивне ніщо. В цьому плані обидва російських філософи посилаються на неоплатонічну традицію, обидва відсилають до Плотіна. Лосський же намагається провести ще аналогію свого погляду на Абсолют з категорією Гегеля "ніщо", з якої походить становлення всього світу, тобто дає релігійне тлумачення погляду Гегеля на Абсолютну ідею. "Говорячи про Абсолютне саме по собі, його можна характеризувати тільки негативними визначеннями, тобто дійти лише до того,

¹ Лосский Н. О. Мир как органическое целое. — С. 185.

що називається ... негативним богослов'ям: Абсолютне не є волею, не є розумом, не є множинним, не є простим і т. ін., і т. ін."¹, — зазначає філософ.

Проте М. О. Лосський не задовольняється апофатичним богослов'ям, котре обмежується лише негативними визначеннями Абсолюту. В його філософській системі Абсолютне характеризується і позитивним чином — як Добро. Отже, онтологія Лосського служить обґрунтуванню його етичного вчення.

Філософ висуває завдання — підкреслити абсолютне значення кожної особистості. Його "ідеал-реалізм" є принципово персоналістичним, а у своїй основі — антропоцентричним.

Увесь світ, на його думку, є не тільки одухотвореним, а й одушевленим. Одушевленість доводиться Лосським до крайньої межі. Як вже зазначалося, субстанціональний діяч є в нього надчасовим і надпросторовим, а тому є духом, а не душею: саме дух, згідно з християнською традицією, має свободу волі (а свобода волі є головним визначенням субстанції в ідеал-реалізмі).

Душа, отже, виступає формою єдності, але єдності часткової і тому виняткової, яка завжди передбачає боротьбу і самоствердження, — таким є розуміння Лосського природи психічного. Навіть у сліпій матеріальній стихії, у міжзоряній поришці мерехтить іскра одушевленого внутрішнього смислу. Через це і в неорганічній природі, на думку філософа, існують прагнення.

Таким чином, персоналізм Лосського — це вчення, яке виникло на протигагу спрощеним поглядам на світ, коли усі явища виводяться з якоїсь однорідної субстанції. "Відмовитися від всіляких односторонніх світорозумінь — матеріалізму, пантеїзму, психізму, спиритуалізму і т. п., які висувають спекулятивні гіпотези про пояснення того, як саме здійснюється перехід від матеріального до нематеріального і зворотно, як досягається спаяність між цими двома сторонами світу" — такою є мета філософських пошуків М. О. Лосського.

¹ Лосский Н. О. Мир как органическое целое. — С. 59.

2.3. Метафізика всеєдності С. Л. Франка

Звернення С. Л. Франка до онтології стало справжньою подією у перші десятиліття ХХ ст. і викликало жваву полеміку серед російських філософів. Як зазначав І. О. Льїн у своїй статті "Семен Людвигович Франк та його місце в російській філософії та російській культурі", на початку століття усі висоти в філософії були зайняті гносеологією та загальною методологією наук, формальною і математичною логікою та феноменологією. Онтологія, вчення про буття, було витиснено з кола основних проблем, що стало реакцією на догматичний матеріалізм, способом боротьби з ним. Російська ж філософія з її християнсько-метафізичним духом не могла змиритися з поверховим ставленням до онтології і прагнула поставити її на перше місце. Філософом такого типу був і С. Л. Франк. Його вчення про взаємозв'язок, взаємовідносини реальності та людини — "це система онтології, загального вчення про буття, пропущеного крізь призму метафізичної антропології"¹.

Інший філософ — С. О. Левицький у статті "С. Л. Франк та його вчення" писав: "Російська гносеологічна думка ХХ століття здійснила те, що намагався свого часу здійснити Володимир Соловйов, — дати "теоретичні основи суцільного знання", вивести філософську думку з глухого кута іманентності, в який вона зайшла, прямуючи шляхом Канта та Юма"².

Але що таке ідея всеєдності? Це філософське вираження глибокої інтуїції релігійного світовідчуття. Сутність її зводиться до уявлення про те, що кожна частина буття пов'язана з усім в Богу.

Всеєдність не мислиться, визначає Франк, вона є даною та доступною саме у металогічній формі. Бог як абсолютна першопідстава, або першоначало, є всеєдністю, поза якою взагалі ніщо не є мислимим. Але водночас філософ підкреслює, що "світ не був створений Богом і навіть не створюється Ним... У часі світ триває безкінечно... але весь склад і все буття світу спирається на над-

¹ *Льїн И. А.* Семен Людвигович Франк и его место в русской философии и русской культуре // Вестник РСХД. — 1966. — № 172. — С. 59.

² *Левицкий С. А.* С. Л. Франк и его учение // Грани. — 1954. — № 2. — С. 148.

світове, і в цьому сенсі він не є вічним". "У цьому і полягає велике диво, — цитує Франк Якоба Бьоме, — що Бог з одного зробив два і ці два все ж таки залишаються одним"¹. Єдність взаємопроникнення і злиття речей проявляє буття як монодуалістичне.

Піднесення над будь-якими протилежностями, ширяння між і над ними, зберігання цих протилежностей в одному і означає для Франка принцип антиномічного дуалізму. Про все можна сказати, що "одне не є іншим і разом з цим і є цим іншим, і тільки з ним, в ньому і через нього є те, що вони насправді є у своїй останній глибині та повноті"².

Система всеєдності С. Л. Франка піддавалася критиці з боку М. О. Лосського, котрий вважав, що розгляд Абсолюту як всеєдності не досить точно відповідає релігійній догматиці. Сутність Абсолюту, на його думку, є невизначною. Абсолют не є. Це не означає, зазначає Лосський, що можна сумніватися в існуванні Абсолюту, але бачить Бога тільки той, хто всією душею хоче його бачити. У зв'язку з тим, що Лосський вважав Бога началом, невимірним щодо світу, він визначається як "ніщо" в тому сенсі, що воно не є жодним обмеженням "що".

У Франка немає послідовності в розумінні всеєдності: вона виступає то як тотожність протилежностей, тобто як ціле, взяте в єдності з його частинами; то як ціле, в якому частини "погашені" і яке вже тому не є тотожністю протилежностей. Але при цьому не можна казати про всеєдність. Цю суперечність Франк зафіксував Лосський: "Якщо абсолютне буття охоплює світові протилежності лише як погашені, то воно не є всім, не є всеєдністю; якщо ж воно, втім, охоплює справді все, то світові визначеності (протилежності) не є реальними"³.

Суперечність, "дуалізм" всеєдиного Абсолюту позначається на всіх проявах світобудови як початок життя та блага, а не як початок зла та руйнації. Відомо, що традиційно (традиція, що йде від античного гностицизму) внутрішній дуалізм Абсолютного, який тлумачиться як дуалізм буття та "ніщо", дедукувався в дуалізм

¹ *Франк С. Л.* Непостижимое // Соч. — С. 315.

² *Лосский Н. О.* Основные вопросы гносеологии. — Пг., 1919. — С. 243.

³ Там же.

добра та зла, який принаймні розумівся як їх індивідуалізм, а в іншому випадку — як пріоритет зла над добром. Тому вирішити головну проблему онтології для Франка означало дати систему "виправдання добра". За умов, коли зло явним чином перемагало в російському житті, це одразу ж обергло онтологію на етику. Етику ж можна було брати до уваги через її онтологію.

Таким чином, ще у 1915 р., замисливши створення своєї "першої філософії", С. Л. Франк заявляє, що гносеологія не може бути без онтології і що його система є єдністю теорії знання та буття.

Суб'єкт знання переживається Франком не тільки як пізнаюча активність. Ще до початку пізнавального процесу він і його предмет занурені в буття. І умова, яка необхідна для пізнання, саме у залученні обох його учасників до буття. Таким чином усувається фатальна прірва між суб'єктом і об'єктом знання, вирішується основна гносеологічна проблема.

Передумова єдності буття є, звичайно, природною передумовою будь-якого пізнання. Буття є всеєдністю, все часткове в якій виникає і є мислимим саме і тільки через свій зв'язок з чимось іншим. У Франка до цієї єдності включено й Абсолютне.

Цілісність і єдність світ знаходить в Абсолютному бутті, котре існує поза часом і простором. Світ Абсолютного розглядається Франком як світ гармонії та єдності. Це сфера "металогічної єдності", або всеєдності, оскільки кожна частина буття є пов'язаною з усім в Богу. "Всеєдність", "Абсолютне буття", "вічне життя", — а в пізніших творах Франка "реальність", "інше" Бога — ці терміни онтології відповідають Софії Флоренського — Соловйова. Пошуки премудрості, сенсу світового буття з самого початку філософських занять привели Франка до невмираючої платонічної традиції, точніше до Плотіна.

Проникненість світу та людини божественною всеєдністю буття свідчить про послідовний онтологізм, що його успадкував Франк від своїх філософських вчителів. Центральне його переживання — це відчуття близькості Божественного фону.

Буття сповнене загадок. І "зоряне небо наді мною", і "моральний закон" (що вражали І. Канта), і багато іншого викликають подив і священний трепет, лишаючись за межами розуміння. Любов є

дивною таємницею, одкровенням неосяжного, котрому можна піддати цей глибинний шар буття (психоаналіз!). Не можна в живій людській душі придушити трепет блаженства або жагу, які відчуються при цьому¹.

Справжнє релігійне переживання — молитва, покаєння, причастя — означають вплив якихось незбагнених надраціональних сил. Позаду предметного світу постає неосяжне, котре ховається в нас самих і є віддаленим від нас. Завдання, яке ставить перед собою Франк, полягає в описуванні неосяжного в трьох сферах буття: в оточуючому нас світі; у нашому власному бутті; в оточуючому в тому шарі реальності, який як першооснова поєднує ці два світи.

Буття — це таємниця. Воно не відкривається ні матеріалісту, який бачить єдність світу в його матеріальності, ні ідеалісту: свідомість входить до складу буття, не вичерпуючи його. Ближче до істини стоїть скептик — він осягнув неосяжність, яка іманентно властива буттю. Неосяжне є недоступним логічній думці, а осягається містичним знанням, до якого прагне філософ.

Зрікаючись Канта, Франк повторює його. Його критика Канта не завжди потрапляє в ціль. Таким, наприклад, є звинувачення в суб'єктивізмі (не суб'єктивізмі). Трансценденталізм Канта обмежується суб'єктом, втім йдеться про суб'єктивні характеристики пізнання — так вважає Франк, не помічаючи того, що у Канта цей аспект наявний.

"Будь-яка філософія є за самим своїм єством онтологією"². Франк спирається при цьому на Хайдегера. Але він міг би посилатися і на С. Трубецького. Знання не є особистим, воно є соборним — так встановив Трубецький. Франк не міг цього не знати. Така сама думка (в інших словах) є й в Канта: трансцендентальний означає той, що перейшов у знання, тобто покинув межі особистої свідомості, став загальним надбанням. Ця думка в Канта окреслена, але чітко в творах не сформульована. Російські філософи йшли шляхами Канта, інколи повторюючи його пояснення, що містилися в листуванні.

¹ Див.: Франк С. Л. Непостижимое // Соч. — С. 192.

² Там же. — С. 304.

У 1939 р. в своїй рецензії на "Неосяжне" М. О. Бердяєв піддав критиці онтологічні ідеї Франка. На його думку, Франк хоче подолати раціоналістичну філософію, але занадто вірить у пізнання через поняття, а тому в його книзі виявляються всі суперечності та ускладнення онтологічно зорієнтованої філософії взагалі. Цю книгу Франка він вважав найкращим зразком онтології. "Але онтологічна думка Франка, — зазначав Бердяєв, — ще раз наводить на думку про неможливість онтології, її неспроможність. Онтології, завжди заснованої на гіпостазуванні продуктів думки, на логічному універсалізмі, треба протиставити філософію духу, який пізнається в людському існуванні"¹. Первинно дана реальність, за Бердяєвим, — це людина. Франк визнає домірність між людиною та Богом, але для нього Бог є Абсолютом. Втім, Абсолютне є межею абстрактної думки, з Абсолютом неможливі жодні відносини, воно не здатне вийти з себе, воно не є Особистістю.

Однак П. Б. Струве, на наш погляд, цілком справедливо вказував, що у Франка буття є укоріненим в Абсолюті, а цей Абсолют не закритий для людини, а є саморозгорненням. Для Франка реальність є трансраціональною, вона не є об'єктом пізнання, а є певним "голосом", "покликом" — не "воно", а "ти", зверненням до людини².

Таким чином, філософія С. Л. Франка не є просто онтологією, а онтологією екзистенційною. Це, згідно з Г. В. Флоровським, своєрідний варіант "екзистенціалізму", оскільки рушійним фактором філософського пошуку Франка була "жадоба буття", а справжньою темою — не стільки проблема знання, скільки апорія життя. "І завдання філософії було для нього не в тому, щоб побудувати всеохоплюючу схему світу, а в тому, щоб пробитися та припасти до самих джерел буття, прилучитися до його животворних сил і, хоча б у передчутті, перетворити буття"³.

¹ Див.: Барабанов Е. В. Русская философия и кризис идентичности // Вопр. филос. — 1991. — № 8. — С. 65.

² Див.: Струве Н. А. К юбилею Семена Франка // Новый журнал. — 1975. — № 116. — С. 130.

³ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. — Вильнюс, 1991. — С. 146.

Розділ 3. Особистісна етика філософії інтуїтивізму

3.1. Класична етика Абсолюту М. О. Лосського

З кінця 20-х років інтереси Лосського все більше звертаються до етики, релігійно-моральних питань, історії російської культури та філософії.

Питанням етики в нього присвячено багато сторінок у різних книгах, але спеціально проблеми етики розглядаються в чотирьох працях: "Про свободу волі" (1927), "Цінність і буття. Бог і царство Боже як основа цінностей" (1931), "Бог і світове зло. Основи теодицеї" (1941), "Умови абсолютного добра. Основи етики" (завершена в 1943 р., видана в Парижі 1945 р.).

Своєю етикою Лосський стверджує теономну мораль, що ґрунтується не на людських стосунках, а на божественних абсолютних цінностях. При цьому доводиться, що людська особистість є головною (хоча й не верховною) цінністю, яка не повинна розглядатися як засіб досягнення мети.

Інакше кажучи, Лосський проголошує як самоцінність людської особистості, так і її спрямованість на вищі цінності моралі та релігії, без яких сама особистість втрачає свою цінність. Етика Лосського — достойне завершення його вчення.

У жодній філософській дисципліні вплив Вол. Соловйова на Лосського не був настільки очевидним, як в етиці. Книга "Умови абсолютного добра", написана наприкінці життя, за структурою дещо схожа на соловйовське "Виправдання добра". Так, перша частина її присвячена також критичному аналізу релятивістських теорій етики за якими добро і зло — поняття відносні. У другій частині Лосський окреслює основи своєї теономної етики.

З позиції християнського гуманізму, серцевиною якого була євангельська ідея загальної любові та братерства, філософ невтомно боровся проти будь-якої апологетики егоїзму, засуджував щонайменші спроби меркантилізувати етику, перетворити зиск і користь на мірило морального прогресу.

Лосський піддавав критиці теорію англійського філософа Спенсера, котрий доводив, що поведінка людини, як і всього живого, зумовлена інстинктом самозбереження і спрямована на до-

сягнення комфорту та максимуму задоволення. Орієнтація ж людини на духовні, а не біологічні цінності є безглуздістю й моральним збоченням, тому що при цьому — згідно з відкритим ним законом — відбувається заміна справжньої мети поведінки на засіб її досягнення.

Індивідуалістичним, суб'єктивістським теоріям, які перебільшують значущість для особистості задоволення біологічних і матеріальних потреб, Лосський протиставив реалістичну концепцію самоцінності людської творчості: "Прагнучи до чогось, ми хочемо досягти бажаного, добиваємось успіху, який виражається почуттям задоволення... але успіх є володінням об'єктивним змістом, а не почуттям успіху"¹. Спенсер же "прийняв симптом досягнення мети за саму мету. Помилка ця подібна до того, якби хто-небудь, спостерігаючи вправи солдата із стрільби й бачачи махання прапорцем, яке засвідчує, що стрілок утратив у мішень, прийняв би за мету цих діянь не влучність пострілу, а махання прапорцем"².

На думку Лосського, значне поширення прагматичних теорій (де істинним і добродійним є все те, що веде до успіху й дає користь), в яких людина нерідко зводиться до рівня "хтивої бестії", навченої кільком хватальним рефлексам, закономірно впливає з несвідомого або беззвітного слідування матеріалістичній передпосилці, згідно з якою духовне буття є тільки надбудовою над тілесними процесами.

У наш час за взірць прагматичної етики можуть правити погляди тих, хто стверджує: моральним є все, що дає економічний ефект. Проте моральний ідеал Лосського не прикривався чернечькими ризами й не примушував приносити в жертву на вітар віри здоров'я, благополуччя, добробут. Постійно підкреслюючи, що "ситість, здоров'я, спілкування з людьми" утворюють "цінні сторони буття" і виступають "метою прагнень людини", філософ стверджує, що перша життєва потреба в їжі, одязі, житлі не перетворюється автоматично на вищу й єдино значущу цінність людського буття.

Вища моральна заповідь християнської теомної етики велить: "Люби Бога більше, ніж себе, люби ближнього, як себе, дося-

¹ Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. — С. 28.

² Там же.

гай абсолютної повноти життя для себе й для інших істот". На цій основі й будував М. О. Лосський свою конкретну етику.

Філософ заперечує проти того, щоб його моральне вчення вважалось гетерономним. Так звичайно називають етичні системи, що сповідують принцип: до добра людина спонукається іззовні. Це або міркування корисності (утилітаризм), або веління Бога (ортодоксальні релігійні вчення). Кант проголосив автономію моралі, і це імпує Лосському: він вбачає в етиці німецького філософа "цінні сторони".

На думку філософа, абсолютна етика можлива й необхідна. Перша основна її умова встановлюється аксіологією (теорією цінностей), яка відкриває, що все, що належить до цього світу, має ціннісний характер. "Проблема прийняття, обґрунтування й упізнання абсолютних цінностей, безсумнівно, є однією з основних в етиці. Від її вирішення значною мірою залежить спрямованість теоретичних розробок усіх питань моралі. У різних моральних вченнях Абсолют розумівся по-різному: Бог-творець, Бог — моральний закон, категоричний імператив, Благоговіння перед життям, Космічне завдання, поставлене перед людством, тощо. Знайшовши Абсолют, взявши його до серця, ми не шукаємо інших основ моральності. Навіщо шукати, якщо Сам сказав: "І проказав Бог (до Мойсея) усі слова сії, промовляючи:... Не вбивай. Не чини перелюбу. Не кради".

Якщо ж ми вважатимемо, що "останніх істин не існує і одні твердження можуть обґрунтовуватися за допомогою інших потенційно нескінченно, аксіоматичну систему ми не побудуємо. Така ситуація наближена до морального релятивізму (нігілізму).

У своїй етиці М. О. Лосський стверджує абсолютність моральної відповідальності — як за мотиви вчинку, так і за його об'єктивні наслідки. Однак цей моральний ригоризм пом'якшується визнанням того, що релігійне Добро стоїть вище від моральнісного; що вище голосу обов'язку стоїть любов до Бога і ближніх, яка прощає, при наявності покаяння, наші моральні недосконалості.

Особливо цінні глави, де автор застерігає проти "фанатизму моральності", який вбиває любов до живої особистості. Підкреслюючи, що етика повинна поєднувати любов до живої особистості з вимогою служіння надособистісним цінностям, Лосський називає

свою етику "персоналістичною" і "абсолютною". Психологічні ілюстрації, якими багата ця книга, надають побудовам Лосського драматичної напруженості.

Поряд з "Двома основами моралі та релігії" А. Бергсона і "Етикою" Гартмана "Умови абсолютного Добра" (1949) Лосського є кращою системою етики, написаної за останнє шістдесятиліття.

Отже, особистісне начало, що міститься в єдиносущім світовім процесі і через абсолютні цінності дозволяє гуманістично сприймати буття, вірити в абсолютні добро і любов, іманентність всього всьому, цілковита "повнота буття", "соборна творчість", що творить світ абсолютних цінностей, і т. д. — все це благородні, піднесені засади етики М. О. Лосського, які, якщо міркувати абстрактно, відображають багато "найбожевільніших" моральнісних мрій людей. Можливо, вони тому і викладені в релігійній, причому незаперечній формі. Тим часом людині, можливо, необхідні і, нехай нереалістичні, мрійливі, абсолютні Зірки-цінності на горизонті Буття, які через їх абсолютність і безперечність забезпечують надійність на шляху морального удосконалення себе і "всіх інших" у спільній гармонії соборної творчості.

Вводячи Божество як абсолютну моральну самоцінність — самоціль усього всесвіту, М. О. Лосський, природно, визначає, поперше, перспективу повної перемоги добра над злом, визнає непереборну і безумовну силу добра, що перевищує всі інші історичні сили в розвитку людства, і по-друге, вважає моральну цінність абсолютною, внутрішньо "чистою" від будь-яких сторонніх "домішок". Він дає їй таке характерне визначення: "Абсолютна позитивна цінність є цінність сама в собі, безумовно, виправдана (самоцінність), отже, така, що має характер добра з будь-якої точки зору, в будь-якому відношенні і для будь-якого суб'єкта; не лише сама по собі вона завжди є добром, а й наслідки з неї ніколи не містять в собі зла"¹.

І, врешті, по-третє, він пророкує торжество світу абсолютних цінностей в реальності, у всесвіті; до цього моменту в етиці абсолютні цінності виступали як ідеал абсолютної досконалості. Гуманістична спр мованість цих положень Лосського безсумнівна. Докір же в нереалістичності, який тут сам собою напрошується, не

може відігравати роль остаточного заперечення. Адже автор тут простежує абсолютно ідеальний шлях до абсолютної моральної цінності і абсолютної досконалості, тобто користується такими позанауковими абстракціями безмежної широти, які і покликані виразити в чистому вигляді морально-естетичну спрямованість бажаного.

Процедура введення ідеї Божества як Абсолютної цінності в етику, будучи ніби простою, водночас стала по-своєму геніальним винаходом у релігії. Вона дозволяла їй в логіко-понятійному відношенні переважати інші етичні концепції у справі створення абсолютної "нетлінної" моральної догматики. Завидна легкість цієї ідейної процедури мала і свої далекосяжні вигоди, володіючи прямим впливом на масову моральну свідомість.

Етичні концепції, які тяжіють до матеріального, соціального обґрунтування моралі, виглядають, таким чином, більш обмежено і не так піднесено. Тут Лосський цілковито погоджується з тезою, ніби у марксизмі корінна вада в тому, що він "прогавив" суб'єкт моралі — особистість, причому гідну, тобто Особистість з великої літери. Це обвинувачення, що стало розхожим на заході протягом десятиліть, нині як якоесь одвічне оригінальне "відкриття" використовується для критики марксизму, особливо останнім часом. Однак М. Лосський спирається не лише на тезу персоналізму, яка іноді виглядає досить декларативно. Він прагне подолати суб'єктивізм в етиці і водночас перевершити суб'єктивно-ідеалістичні концепції, широко представлені в історії філософії. На його думку, всі діяльності усіх особистостей зливаються в єдиному творчому потоці, який складає "повноту буття". Адже ж кожна істота — це не лише "для-себе-буття" (тоді вона була б замкненою субстанціональною одиницею), а й "буття для інших", оскільки, беручи живу участь в житті одна одної, особистості створюють процес участі у Вищому — житті Божому. Це може бути доведено з допомогою інтуїції — вона, заглядаючи в надра буття тієї істоти, яка до неї вдається, може заглядати і в надра буття всіх інших. Це — фундаментальна умова безкорисливої, співчутливої участі в інтересах чужого життя. Без неї, на думку Лосського, неможливо було б взагалі зрозуміти, звідки береться співчуття, взаєморозуміння, та й сама доброта.

¹ Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. — М., 1991. — С. 56.

"Всі мої книги і статті з гносеології, метафізики і аксіології мають в собі позитивне вирішення проблеми: все іманентне всьому"¹ — пише з огляду на це М. О. Лосський. Завдяки цьому всі діячі — через свою індивідуальну творчу міць — творять "єдиносущє" (в тому числі й іманентне неорганічній природі), вони створюють тим самим єдиний космос з єдиним часом і простором. Причому їх творча діяльність може бути гармонійною з діяльністю інших "істот", а може і вороже протистояти їм.

Тим не менше, врешті-решт, складається і існує абсолютна цілісна "єдність" всієї діяльності, яка і є "вільною творчістю" (тут автор йде за ідеями Вол. Соловйова). Вона в ідеальній формі ґрунтується на досконалій любові один до одного і створює лише абсолютні цінності.

Абсолютна повнота життя досягає Божественного стану, де абсолютні цінності і буття неподільні. Це процес руху до "ідеалу" абсолютної досконалості, до Абсолютного добра (адже лише абсолютно позитивні моральні цінності сумісні).

Інакше кажучи, творчість усіх істот, що "живуть в Бозі", повинна бути соборною. Такий "соборний світ" є найкращим із усіх можливих світів. Людські особистості лише тоді на правильному шляху, коли вони входять у процес піднесення до "повноти буття", причому повноти, що складається з позитивних абсолютних цінностей. Проте чи можлива така істота, яка б реально мала абсолютну повноту життя? — ставить питання Лосський. "Так, можлива", — відповідає він, — бо це не ідеал, побудований на фантазії, а справді суще (Абсолютно досконала істота). Вона відкривається в містичній інтуїції і особистому релігійному досвіді всіх тих, хто хоч раз пережив зустріч із надсвітним началом як із Живим Особистим Богом.

Якщо вдуматися в цей підхід, мимоволі виникає спокуса побачити в ньому інші, нерелігійні, високо гуманістичні підходи, наприклад ідеал всебічного гармонійного розвитку особистості як самоціль соціальної боротьби в історії, або ідеал суспільства, що дозволяє людині найбільш творчо опанувати всю "повноту буття". Разом з тим, мож. иво, людству потрібні і, нехай нереалістичні, мрійливі, абсолютні цінності на обрії Буття.

¹ Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. — С. 55.

М. О. Лосський не залишає поза увагою і питання позарелігійного удосконалення особистості і суспільства, реального соціально-історичного руху до вищих цінностей, як орієнтирів "соборного" згуртування всього людства на єдиних засадах. Він — і це характерне для його творчості взагалі — не ухиляється від прямих відповідей на подібні гострі світоглядницькі альтернативи.

Багато осіб, відмічає філософ, зосередили свої сили на знищенні зла, яке випливає з експлуатації праці капіталом в буржуазному суспільстві. Одержимість цією проблемою засліплює їх, вона обернулася, на думку автора, фанатичною пристрастю, яка привела до загибелі мільйони людей в Росії, втратою багатьох важливих сфер свободи, які були зв'язані з приватною власністю. Віддаючи належне моральній широті цих революціонерів, Лосський висуває тут два критичних аргументи. По-перше, зосередження на одному виді зла (експлуатація) і безумовна боротьба насамперед з ним ведуть до фанатичної і примітивної однобічності: інші типи зла не знищуються, а навіть зростають, і на боротьбу з ними вже не вистачає сил і прозорливості. По-друге, на місці старого зла виростає нове, іноді не менш жорстоке, ніж старе. Так виникає феномен державної експлуатації. До того ж потрібно враховувати, що зло ніколи не буває абсолютним і однозначним. Воно спряжене і з феноменами часткового добра. Так, старе зло капіталістичної експлуатації в Росії було пов'язане із зростанням приватної ініціативи, честолюбності, що рухають вперед соціальне життя і навіть науку і т. д. Не замінивши ці мотиви (можливо, приватновласницькі) вищими, можна було породити такі вади, як лінь, байдужість, втрата віри в особистий успіх та ін. Лише всебічне і повільне, наполегливе і водночас поблажливо-лагідне (релігійне перевиховання) знищення зла може дати успішний результат — ось чого, на погляд Лосського, не розуміли і не розуміють соціалісти.

Звідки ж береться зло у світі? За М. О. Лосським, Бог тут ні при чому. Процес руху всіх суб'єктів до добра твориться Богом, але люди вільні самі породжувати не лише добро, а й зло. Вони можуть мати "сатанинську природу", завершене її вираження — повстання проти Бога, навіть спроба поставити себе на його місце. Проте в кінцевому підсумку ця "сатанинська природа" не може протистояти шляху до Божого Царства, не може вважатися рівно-

цінною Абсолютному добру. Чому? На жаль, Лосський не зміг переконливо обґрунтувати своє твердження: його опора на аналіз творчості Ф. М. Достоевського навряд чи допомагає йому.

Що ж все-таки дозволяє безумовно сподіватися на торжество добра у світі? Це — любов. Тут автор "Умов абсолютного добра" досить традиційний, хоча сторінки, присвячені любові в її різних формах, написані яскраво і не можуть не викликати співчуття. Адже це слушно, що любов належить до тих "вічних питань" етики, які знову вирішуються кожним поколінням, про які слід писати знову і знову, навіть якщо ці роздуми багато в чому повторюють один одного. Етичний абсолютизм автора, отже, можна назвати і своєрідною теософською "етикою любові".

Філософ стверджує, що все життя рухається любов'ю до цінностей. При цьому види любові надзвичайно різні, як і види цінного буття. Основне розрізнення типів любові, на його думку, є любов до неособистих цінностей і любов до індивідуальної особистості. Про добру моральну поведінку можна говорити лише там, де є безкорислива любов до об'єктивних цінностей. Особистості ж, по суті, — це всеохоплюючі абсолютні цінності. Звідси ясно, що вищий вид любові є любов до індивідуальної особистості. "Усі інші абсолютні цінності, моральне добро, краса, істина, свобода, насправді лише часткові цінності: вони мають значення лише як аспекти життя особистих істот"¹.

М. О. Лосський не міг не віддати належне і низці проблем, що були предметом пильної уваги на початку століття, а пізніше були піддані критиці в етиці на Заході і забуті на десятиліття в нашій філософсько-етичній літературі. Це проблема морального прогресу. Власне кажучи, нею і завершує свою книгу російський мислитель. І його рішення, його концепція приваблюють своєю оригінальністю і дискусійним характером.

Чи визнає Лосський моральний прогрес? Так, визнає і обґрунтовує. Водночас у рамках цього прогресу, на його думку, відбувається і моральний регрес. Під прогресом він розуміє "піднесення світових істот на дедалі вищі шаблі досконалості", тобто за ступенем близькості до Бога і повнотою життя Царства Божого діячів можна поставити в ряд, починаючи від нуля і закінчуючи позитив-

¹ Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. — С. 183.

ною безкінечністю"¹. Причому рух "від нуля" йде і в зворотному напрямку — до негативної безкінечності; це ступінь віддаленості від Бога носіїв "сатанинської природи", котрі під впливом своєї гордині ненавидять Царство Боже.

Обидва ці рухи є результатом вільних творчих пошуків, а сатанинський шлях і є безпосередньо моральним регресом. Іншими словами, "прогрес чи регрес є особиста історія, що вільно розвивається, кожної істоти"². Однак ці протилежні рухи нерівнозначні. В історії відбувається ніби рух "від нуля" в бік абсолютного добра і відносного зла. І досі тип життя, здійснюваний земним людством, є проміжною фазою на шляху морального прогресу до вищих форм Божественного добра.

Моральний прогрес в реальній історії обмежений, його прирощення звичайно незначне, однак автор закінчує свою книгу вірою в його безкінечне торжество. І тут він не лише оптимістичніший у розумінні розвитку людства, ніж деякі етики у нас в Україні і за рубежем, котрі відмовилися від ідеї морального прогресу, а й, видимо, більш вдумливий і глибокий, незважаючи на неприйнятність і відому "старомодність" своєї етичної системи загалом.

І ще одна, четверта, головна умова Абсолютної етики Лосського — наявність ідеалізму. Він служить абсолютним мірилом поведінки. Якщо вчинок не відповідає ідеалу, з'являються переживання, що називаються докорами совісті. Вони можуть призвести до каяття, яке спричинюється до усунення засвоєних раніше способів поведінки, до переродження істоти і зведення її на вищий шабель досконалості. Совість може бути "голосом Божим" в людині. Не як пряме Божественне одкровення, а в тому розумінні, що джерелом її є первозданна індивідуальна "подоба Божа", яка властива людині... Вироки совісті підносяться з темних надр духу беззвітним чином і можуть бути раціонально обґрунтовані лише в найпростіших випадках³.

Поняття ідеалу запровадив у філософію І. Кант: "Ідеалом є для розуму прообраз усіх речей, котрі, як недосконалі копії, запозичу-

¹ Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. — С. 231–232.

² Там же. — С. 232.

³ Там же. — С. 101.

ють в нього матеріал для своєї можливості і більш-менш наближаються до нього, але все ж таки є нескінченно далекими від нього, щоб порівнятися з ним"¹.

Шіллер та Гумбольдт заговорили про втілення ідеалу в мистецтві. Шеллінг розмірковував над втіленням ідеалу в житті. Власне в цьому він вбачав призначення нової, позитивної філософії. Попередня "негативна філософія", на його думку, логічними засобами пояснювала світ. Позитивна філософія починається там, де особистість каже собі: "Я прагну того, що перебуває над сущим". Йдеться про втілення ідеалу. Шеллінг привернув увагу до проблеми, яка повністю визначила зміст російського ідеалізму.

Ідеал є всезагальним і індивідуальним. Це вища цінність, яка втілена в особистості. Ідеал є даним, і його немає, він — і в минулому, і в майбутньому, проте визначає теперішнє. Християнська релігія висловила його у постаті Ісуса — в ньому Істина, Добро і Краса.

3.2. М. О. Лосський про свободу волі

Про свободу філософами написано багато, проте тема ця є невичерпною, оскільки майже кожне покоління, не кажучи вже про різні епохи, культури, цивілізації, розуміє її по-своєму. І все ж предметом особливо пристрасних дискусій і сперечань вона стає у період стрімких, широкомасштабних трансформацій і змін.

У системі Лосського свободі та особистості відведено центральні місця, однак без того обожнювання свободи, на яке страждає, наприклад, екзистенціалізм.

За його вченням, Бог створив світ як сукупність "субстанціональних діячів", здатних до творчості власного життя у межах дарованої їм з Неба індивідуальності. Таким чином, філософ вважає, що свобода є первинною властивістю кожної особистості і, говорячи ширше, кожного "субстанціонального діяча". Вони здатні до співробітництва між собою аж до утворення надіндивідуальних угруповань (сім'я, нація, людство), причому не обов'язково втрачаючи свою індивідуальність. Але вони можуть перебувати і в стосунках протиробства.

¹ Кант И. Соч. — М., 1994. — Т. 3. — С. 439.

Таким чином, свобода "субстанціональних діячів" є суттєвою умовою любові, а отже, досконалості божественної повноти буття, і водночас умовою можливостей зла у світі.

У книзі "Свобода волі" Лосський доводить свободу "субстанціонального діяча", виходячи з принципу причинності. Що стосується самого "субстанціонального діяча", усіх йому властивих визначеностей — це щось похідне від його власної діяльності: над ним стоїть надякісна творча сила діяча, яка створює якісно визначені події. Таким чином, діяч "детермінує події, але не детермінується ними"¹.

Отже, саме субстанціональні діячі в системі Лосського — сутність і остання метафізична реальність у світі, яка є причиною, що породжує просторові і часові процеси, так само, як і носіями відокремлено-ідеальних форм. Головним визначенням субстанціонального діяча є у Лосського воля; воля є головним, що відрізняє конкретно-ідеальні засади від відокремлено-ідеальних, тобто від світу ідей, універсалій, які не мають самостійного буття і передбачають свого носія. Саме як воля субстанціональний діяч є джерелом сили, є динамічною засадою у всесвіті. І тут ми виявляємо цікаву особливість метафізики російського мислителя: якщо розглядати субстанцію-монаду з точки зору її головного визначення, а саме як волю, вона виявляється — зовсім за Лейбніцем — замкненим в собі буттям! Ми вже знаємо, що, як носії раціональної засади, абстрактних ідеальних форм, монади єдиносущі, що і робить можливим для них безпосереднє знання, а тому центри волі, але як центри діяльності, динаміки, сили, життя — вони зовсім самостійні, і ніщо зовнішнє не може справити на них причинного впливу. "... Жодний предмет, що знаходиться поза субстанціональним діячем, не може вторгнутися в сферу його індивідуальності і спричинити зміну в ньому: будь-яка зміна в субстанціональному діячі, наприклад, в людському "Я", є його власна дія, власне виявлення..."² І хоча багато які з цих проявів, як пояснює філософ, виникають на підґрунті спілкування із зовнішнім світом, однак події зовнішнього світу правлять лише за привід для дій субстанцій, а не за причину цих дій. Лише сама суб-

¹ Лосский Н. О. Ценность и бытие // Бог и мировое зло. — С. 275.

² Лосский Н. О. Избранное. — С. 529.

станція, сам діяч і його творча сила є справжньою причиною, яка породжує події, що входять до складу реального буття.

У своєму вченні про субстанціонального діяча Лосський, як бачимо, продовжує традицію тієї течії в західноєвропейській думці, яку можна назвати метафізикою волі і яка намітилася ще у Дунса Скотта (XIII ст.), а також отримує своє продовження в номіналізмі XIV ст. — особливо в Уільма Оккама, чиє вчення справило великий вплив на Лютера, а потім, в епоху Реформації, стає пануючою і визначає собою подальший розвиток європейської філософії, особливо в Німеччині, де елементи волі (спершу в вигляді практичного розуму) отримують пріоритет в критицизмі Канта і Фіхте, у Шеллінга, Шопенгауера, Ед. Гартмана.

Чому ж ніщо зовнішнє не може причинно впливати на субстанціонального діяча? Та тому, відповідає російський філософ, що його воля свободна, а це означає, що всі її прояви можуть визначатися лише нею самою. В цьому розумінні вона є причиною самої себе. Свобода волі, таким чином, є ніби той непробивний щит, яким субстанціональний діяч надійно захищений від усяких причинних впливів ззовні — від впливів чуттєвого світу, його явищ і процесів, від впливів інших діячів і навіть самого Господа Бога, який ніколи не посягає на свободу волі людини.

Відповідно до системи Лосського — тут потрібно говорити не лише про людину, а й про субстанціонального діяча взагалі, оскільки такими є як розумні істоти, так і безліч не наділених свідомістю істот, розташованих в ієрархічному порядку. Чим визначається цей порядок, як розуміє Лосський природу і походження субстанціональних діячів, ми тепер і розглянемо.

У Лейбніца, як відомо, ієрархія монад визначається ступенем ясності їх уявлень: нижчі монади сприймають світ лише непевно і невиразно, потім йдуть ті, що мають деякі проблески ясності в своїх уявленнях; на вищому рівні щодо них стоїть людська душа, яка сприймає світ при світлі свідомості; але є й душі, які перевершують її, — такі є ангели. Монади вищого рівня у змозі, за Лейбніцем, вступити в союз із нижчими монадами, утворюючи органічні сполуки, починаючи від кристалів, рослин, тварин і закінчуючи людською монадою.

Аналогічним чином розмірковує і Лосський, вибудовуючи ієрархічну драбину субстанціональних діячів, в якій нижчу ступінь посідають електрони, протони, "а можливо, і які-небудь ще більш прості істоти, які відкриватиме з часом фізика"¹. За ними йдуть діячі, що складають царство органічної природи, ще вище — наділені свідомістю і розумом, як людина; але й людина — далеко не вища серед субстанціональних діячів; її перевершують більш досконалі монади, які менш залежні від чуттєвого начала і наділені великою творчою силою; найдосконалішу з них Лосський називає найвищою субстанцією.

Тут необхідно пригадати, що світ, за Лосським, є єдиним органічним цілим, кожний елемент якого пов'язаний з іншим і не лише в цілому, а й в кожній своїй частині" "...У світі є багато часткових систем, часткових цілих, що підпорядковані своїм субстанціональним діячам; кожне таке окреме ціле підпорядковане деякою мірою якомусь ширшому цілому, що його охоплює, і т. д. і т. д. ми дійдемо, врешті, до системи всього світу, яка має в своїй основі єдину Вищу субстанцію"².

Як уже зазначалось, метафізика Лосського будується на двох, хоча і не взаємовиключних, проте досить різних, засадах: на універсалістському вченні про всеєдність, органічну цілісність суцього, з одного боку, і плюралістичній тезі про самостійне буття безлічі субстанцій, нині ми зможемо углядіти, яким чином філософ пов'язує ці два принципи. В самому характері діяльності монад Лосський шукає способи здійснення єдності світового цілого: кожна монада здатна об'єднувати навколо себе групи нижчих, і чим вищий її рівень, тим тривкіше таке об'єднання і тим воно ширше; так, найвища монада здатна об'єднати цілий світ. Як же співвіднесені між собою найвища і нижчі субстанції? "Зразком для розуміння зв'язку між найвищою субстанцією та іншими субстанціями можуть слугувати відносини між суспільством та індивідуумом: суспільство не творить індивідуума, проте деякі діяльності індивідуума мають суспільний характер, тобто підпорядковані вимогам суспільного цілого"³.

¹ Лосский Н. О. Бог и мировое зло. — М., 1994. — С. 33.

² Лосский Н. О. Избранное. — С. 383—384.

³ Там же. — С. 384.

Звідси виходить, що найвища субстанція — це не Бог. "Найвища субстанція не є першоосновою світу тому, що решта субстанцій не породжуються нею, за своїм буттям вони нарівні з нею, початкові і самостійні і лише в своїх проявах, у своїй діяльності частково підпорядковуються найвищій субстанції"¹.

Одним словом, Лосський заперечує визнання світу самостійною, в собі замкненою, самовідтворюючою системою, всі функції якої і вся різноманітність життя, що в ній відбуваються, пояснювалися б взаємодією цілого із своїми частинами, і, значить, єдине виступало б як єдність множинного. Він залишає тут підвалини німецького ідеалізму і звертається до розуміння відношення одиничного і множинного, як воно було розроблене в античній філософії, зокрема в неоплатонізмі — у Плотіна і Прокла.

І тут ми підходимо до дуже важливого моменту метафізики Лосського, до його вчення про творення, яке становить корінну відмінність його системи від пантеїстично забарвленої концепції всеєдності Вол. Соловйова, С. Л. Франка та ін. Усі субстанціональні діячі, за Лосським, створені Богом, вони створені як ідеальні, тобто надчасові і надпросторові — суцї; будучи надчасовими, вони є завжди, а значить безсмертні. Те, що називається смертю, є лише розпад союзу вищого субстанціонального діяча — скажімо, людської душі, з нижчими субстанціями, які складають його тіло, проте це не є загибеллю ні самого цього вищого діяча, ні об'єднаних ним нижчих діячів. Усі вони однаково не підлягають смерті.

Теза про творення відіграє принципову роль як у розумінні Лосським системності, органічної цілісності світу, так і в його глумаченні сутності субстанцій. Строго розрізняючи буття і діяльність монад, Лосський дістає змогу відмінити пантеїстичне вчення, що розвинене німецьким ідеалізмом, особливо раннім Фіхте і Гегелем, де діяльність "Я" (у Фіхте) або субстанції — суб'єкта (у Гегеля) виявляється тотожною їх буттю, а тому і верховна монада посідає місце трансцендентного Бога.

Лосський прагне довести необхідність допущення трансцендентного Творця світу, якщо ми хочемо розуміти світ як певне систематичне ціле. Коли б найвищою точкою світу була Верховна

¹ Лосский Н. О. Избранное. — С. 384.

(внутрішньосвітова) субстанція, то світ, говорить філософ, перестав би бути органічним цілим. І насправді, оскільки всі субстанції світу однаково одвічні і самостійні за своїм буттям, їх зв'язок мав би не внутрішній, онтологічний, а лише зовнішній, функціональний характер, а тому світ являв би собою не ціле, а лише суму самостійних елементів, був би не єдністю буття, а єдністю організації. Виходить, якщо єдність світу розуміється іманентною самому світові, то в цьому разі вона може бути лише абстрактною єдністю, тобто не єдиною істотою, а єдністю закону. Саме така абстрактна єдність, за Лосським, є абсолютною ідеєю Гегеля і трансцендентальним суб'єктом Когена і Наторпа. Сутність абстрактної єдності полягає в тому, що єдине тут виступає "лише в системі множинного і у взаємозалежності з ним"¹.

Єдине, що причетне до численного, не може бути найвищим началом всього суцього — в цьому переконаний і Лосський. Щоб була можлива система, повинне існувати надсистемне начало, або, говорячи термінами неоплатонізму, єдине, що не причетне до численного. Саме це надсвітове, надсистемне, трансцендентне начало, яким мислить Бога Християнська релігія, є основою світу; спосіб його відношення до світу є творінням, відмінним від всього причинного відношення тим, що між причиною і наслідком існує часткова тотожність, тимчасом як між абсолютною основою світу і самим світом ніякої тотожності немає. "На відміну від причинності це творіння відбувається не в часі, і наслідком його є буття надчасових конкретно-ідеальних начал, субстанцій, що утворюють систему світу"².

Як тільки надсуцце розуміється як єдине поза будь-яким зв'язком із множинним, а значить, поза всіляких відносин до чого б то не було іншого, то про нього неможливе й жодне висловлювання, адже будь-яке висловлювання передбачає відношення двох моментів — суб'єкта і предиката.

"...Говорячи про Абсолютне саме по собі, його можна характеризувати лише негативними визначеннями", тобто дійти

¹ Лосский Н. О. Избранное. — С. 384.

² Там же. — С. 389.

лише того, що зветься негативним богослов'ям. "Абсолютне не є волею, не є розумом, не є множинним, не є простим і т. д. і т. д."¹.

Оскільки Абсолют стоїть вище від двох моментів — суб'єкта і предиката, вище створеної системи, він виявляється також вище й від логічних законів, які суть закони системного буття. Проте Лосський в цьому пункті обережніший, ніж, скажімо, Вол. Соловйов: він пояснює, що закон тотожності, протиріччя, виключеного третього тут не порушується, а просто не знаходить собі застосування. Соловйов же в "Началах цільного знання" доходить висновку, що закон тотожності порушується щодо Абсолюту: тут стає чинним другий, вищий закон — тотожності протилежностей.

Необхідність прийняти надсистемне начало як умову можливості системи світу аж ніяк не відмінняє припущення про існування верховної внутрішньосвітової субстанції — чогось на зразок світової душі. Навпаки, відповідно до Лосського, обидва ці начала передбачають один одного, адже якщо ми не знаходимо всередині світу, що об'єднує все існуюче, вищого центру, то будемо схильні приписувати цю діяльність об'єднання самому Абсолюту і тим самим дійдемо пантеїзму. Насправді Абсолют є лише творцем буття субстанціональних діячів, а функція об'єднання їх належить Вищому внутрішньосвіттовому діячеві.

Як же розуміє Лосський акт творення субстанцій? "Первинний акт творення світу Богом, який передував шести дням розвитку світу і висловлений в Біблії словами "спочатку створив Бог небо і землю", полягає в тому, що Бог створив субстанціональних діячів, наділив їх формальними властивостями надчасовості, надпросторовості і т. п., необхідними для свідомої життєдіяльності, але не надав їм емпіричного характеру. Виробити собі характер, тобто тип свого життя, є завданням свободної творчості кожної істоти"².

Тут ми підходимо до оригінальної і такої, що викликала чимало сумнівів і заперечень, концепції російського філософа. Він стверджує, що Бог створив усі істоти (тобто всі субстанції) рівно духовними (ідеально-позапросторовими і позачасовими), рівно безсмертними і рівно наділеними свободою волі, динамічною силою, що дозволяє їм створювати емпіричний світ подій і процесів,

¹ Лосский Н. О. Избранное. — С. 386.

² Лосский Н. О. Бог и мировое зло. — С. 332.

а також здатністю творити самих себе. Насправді, сказати, що Бог не надав діячам ніякого емпіричного характеру, значить сказати, що він не творив ні неорганічних елементів — води, повітря, мінералів і т. д., ні рослин і тварин з їх різноманітними родами і видами, що він не творив ні Сонця, ні Землі, ні інших планет. Він створив лише духовні субстанції — діячів, які вийшли з рук Творця невизначеними, але наділеними надякісною творчою силою, завдяки якій вони самі виробили свої властивості в процесі розвитку світу, "в процесі свободної творчої еволюції його, звичайно, при благодатному сприянні Господа Бога, оскільки твар рветься до добра"¹.

Кожному діячеві дарована свобода волі і надана можливість виробити в собі емпіричний характер, тобто певні властивості — вести життя або мінерала, або дуба, або орла чи жаби, або стати особистістю, членом Царства Божого. Все залежить при цьому від волі самого діяча, від вибору ним самого себе, а точніше, тих цінностей, які стають метою його прагнень та його діяльності.

Тут метафізика Лосського стає тісно пов'язаною з його етикою. Бо вибір, який в кінцевому підсумку роблять наділені свободою волі діячі, — це вибір між добром і злом, тобто між любов'ю до Бога-Творця та до інших створених істот і егоїстичною любов'ю лише до самого себе. "Ті істоти, які ... люблять Бога більше за себе і, далі, люблять всі істоти, як себе, кожному із них хочуть сприяти в досягненні абсолютної повноти життя, стають членами Царства Божого і в благодатному єднанні з Богом, а також в одноставному співробітництві зі всіма членами Царства Божого насправді мають перевагу в повноті буття. Недосконаліми стають такі діячі, котрі обрали інший напрям поведінки, які люблять себе більше за Бога і більше за всіх інших істот у світі"².

Наділені не лише свободою волею, началом духу, а й динамічною силою, початком руху і життя, субстанціональні діячі є творцями як свого емпіричного характеру, так і матеріальних процесів, які тлумачаться філософом не з погляду механіцизму, а з погляду динамізму. "Матерія є не субстанцією, а процесом, власне дією відштовхування і притягування, яка створює непро-

¹ Лосский Н. О. Бог и мировое зло. — С. 332.

² Там же. — С. 333—334.

никливі об'єми і рух їх у просторі"¹. Динамічне розуміння матерії характерне для Лейбніца, Божковича, котрі поєднали в своїй натурфілософії елементи Ньютонової та Лейбніцевої фізики, Канта, Шеллінга, Е. Гартмана, Вол. Соловйова. Згідно з цією теорією, непроникливість, що становить важливу характеристику матерії, є наслідком діяння, а саме відштовхування, яке виходить із центрів сил, — у Лейбніца це монади. Проте вчення динамічного атомізму, яке поділяв і Лосський, виходить із того, що одні лише сили відштовхування не можуть пояснити природні процеси: у випадку діяння лише цих сил центри виявлення сил віддалились би один від одного на нескінченну віддаль. Щоб цього не сталося, необхідно припустити також діяння сил притягання. Так, за Божковичем, кожна фізична монада є джерелом обох протилежно спрямованих сил — відштовхування і притягання.

Таким чином, матеріальність світу виявляється, за Лосським, не результатом божественного творіння, а продуктом творчості самих створених діячів: вона виникає внаслідок того, що останні обирають як найвищу цінність свою самість, роблять самих себе, у відокремленості від Бога та інших діячів, найвищою своєю метою. Діяння відштовхування є продуктом егоїзму, цього першорідного гріха, що породжує психо-матеріальне царство ворожнечі і роз'єднання, для якого характерна взаємна непроникливість утворюючих його діячів. Проте навіть і тут непроникливість не абсолютна: наявність сил притягання свідчить про те, що "навіть в матеріальній природі можна говорити про взаємопроникнутість... всього усім, оскільки для будь-якого діяння можна визначити його джерело, певний центр виявлення сил і певного субстанціального діяча"².

"Ніхто і ніщо не зникає у світі. Існує, однак, більш висока царина світу, яка створюється тими субстанціональними діячами, що обрали не егоїзм, а любов до Бога і до всіх інших діячів. Це — царство гармонії, або Царство Боже, де існує інше співвідношення між частиною і цілим, ніж в душевно-матеріальному царстві ворожнечі... "... Внаслідок повного взаємопроникнення всього усім тут зникає різниця між частиною і цілим: будь-яка частина тут є

¹ Лосский Н. О. Избранное. — С. 527.

² Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — С. 28—29.

цілим"¹. Звернемо увагу: саме в Царстві Божому повністю здійснений принцип, покладений філософом в основу свого вчення "все іманентне всьому". Цей гармонійний світ є досконалим організмом, оскільки в організмі частини існують заради цілого, а ціле — для збереження частин. Оскільки тут діячі не проявляються у вигляді сил відштовхування і, виходить, не створюють непроникливого буття, їх тіла — а Лосський не визнає безтілесних створених субстанцій — відрізняються від матеріальних тіл нашого світу, і філософ називає їх духоносними або перетвореними, маючи на увазі християнське вчення про перевтілення плоті. "В такому царстві буття, — пише Лосський, — немає боротьби за існування, немає поділу на моє і твоє; всі блага, якими живуть члени цього царства, абсолютні, неподільні, задовольняють однаково всіх і кожного, на зразок того, як деяку подобу цього типу блага ми знаходимо і в нашому царстві буття, коли багато осіб разом насолоджуються сприйняттям прекрасного музичного твору"².

Реалізм Лосського виявляється і тут: царство гармонії і любові — це не просто "ідеал розуму", як би сказав Кант, не та ідея, до якої прагне людство в своєму безкінечному розвитку, але та, котра ніколи не буде досягнута в дійсності, як в цьому був переконаний Фіхте, — ні, Царство Боже існує реально, не менш, а більш реально, ніж наш світ роз'єднаності і ворожнечі. Таке вчення виключає утопізм, який прагне до здійснення Царства Божого на землі: ті, хто в силу переборення в собі егоїзму і самоутвердження досягають цього вищого типу буття, отримують духоносне тіло і вступають у перетворений світ, де немає більше матеріальної задублості і взаємовідштовхування. Це і є той інший, небесний світ, який підносить Євангеліє. Шлях до цього вищого стану для тих діячів, що населяють наш психо-матеріальний світ, більше того, своєю гріховністю, по суті, і породжують його недосконалість, цей шлях важкий і довгий.

Однак Лосський переконаний, що цей шлях буде пройдений усіма без винятку субстанціональними діячами, — інакше кажучи, кожна створена безсмертна душа врятується. "Будовою кожної істоти і всього світу забезпечено... те, що рано чи пізно здійснене

¹ Лосский Н. О. Избранное. — С. 398.

² Там же. — С. 528—529.

ним зло буде покарано, і те, що після найрізноманітніших випробувань будь-яка істота рано чи пізно стане вільно на шлях добра¹.

"Субстанціональний діяч" такого високого типу, як людська особистість, володіє свободою на людському рівні — свободою волі. На відміну від А. Шопенгауера та Е. Гартмана Лосський не вважає волю якимось вищим загальносвітовим началом, рівно як і не розглядає її як єдину основу людського існування. Його протест був спрямований проти однобічного залучення до числа факторів, які визначають діяльність свідомості, лише фізичних, матеріальних, зовнішніх причин, що не залишають місця ані психічній активності, ані "свободі волі".

Філософ переконливо доводить, що послідовний детермінізм з його кошмаром залізної необхідності, за якої людина зводиться до рівня маріонетки, не підтверджується науковими даними і заходить в суперечність з безпосередніми даними самосвідомості. На противагу цьому Лосський захищає послідовний індетермінізм, стверджуючи суттєву свободу волі від оточуючого середовища, від упадкуваності, від минулого і навіть від Господа Бога. Людська особистість не зводиться до факторів, які безсумнівно на неї впливають, бо вона має "надякісну свободу вибору", здатність творити й привносити в світ зміст буття.

Філософ вирізняє при цьому формальну свободу, одвічно притаманну особистості, та "позитивно-матеріальну свободу", досягнення якої вимагає творчого зусилля і самовизначення. Людина є вільною навіть від свого Творця в тому смислі, що Бог заволів створити людину вільною, тим самим припускаючи, що людина може відійти від Бога і піти шляхом зла, заради того, щоб людина не стала "автоматом доброчесності", а могла вільно служити Богові.

Якщо М. О. Бердяєв явно абсолютизує свободу, вважаючи її "нествореною Богом", то вчення, наприклад, С. Л. Франка страждає недооцінкою свободи і сил зла. Щодо Лосського, то він, як нам уявляється, відкрив золотий шлях між цими крайнощами.

Якщо творієм людини визнається Бог і всі людські прояви мають своєю конкретною причиною Бога, то, природно, про сво-

¹ Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. — С. 144.

боду людської волі годі й казати. Прийшлося б визнати, що самий Бог є і кінцевою причиною зла, що коїться у світі. Тут, як зазначав А. Камю, "альтернатива є відомою: або ми не вільні і відповідь за зло покладається на всемогутнього Бога, або ми вільні і відповідальні, а Бог не є всемогутнім. Усі тонкощі різних шкіл нічого не добавили до гостроти цього парадоксу"¹.

Пропонуючи своє вирішення цієї ділеми, М. О. Лосський наводить такі доводи: Бог створив людину вільною, бо тільки вільні істоти можуть бути носіями моральності, добра та інших цінностей та якостей, тільки вільні істоти здатні самостійно брати участь у діянні Божому. Бо свобода є необхідною умовою моральності та гідності людини. Але водночас не можна забувати й про те, що свобода є відкритим шляхом як вгору, так і вниз. "У свободі приховується можливість і найвищого добра і найнижчого зла. Бог наділив свої творіння разом із свободою усіма засобами для здійснення добра; якщо, незважаючи на це, якась істота вступає на шлях зла, то початок цього зла криється у самій цій істоті і відповідальність за зло цілком і повністю лягає на неї... здійснити зло може лише істота, яка наділена свободою для здійснення добра. Можливість (але не реальність) зла є умовою можливості та реальності добра"².

І справді, свобода волі втратила б сенс, якщо їй залишити одну-єдину з можливих альтернатив. Одна-єдина істина, один-єдиний шлях її осягнення виключають свободу вибору. Свобода тому і є свободою, що вона надає можливість вибору з безлічі альтернатив, включаючи вибір між добром і злом.

Свобода — небезпечний дарунок. Вільний діяч, як вже зазначалося, може спрямовувати свою любов на якусь цінність, віддаючи їй перевагу перед іншими і не зважаючи на її ранг у системі цінностей. Такий діяч може, наприклад, любити Бога і істот, створених Ним, але любити їх менше, ніж самого себе. Звідси й егоїзм, властивий людям. Інший прояв себелюбства: є діячі, які прагнуть до абсолютної повноти буття і навіть переслідують мету здійснити добро для всього світу, проте неодмінно за власним планом, так, щоб посісти перше місце в світі. Гордість є основною пристрастю

¹ Камю А. Бунтующий человек. — М., 1990. — С. 54.

² Лосский Н. О. Свобода воли. — С. 132—133.

таких людей. Тим самим вони вступають у суперництво з Богом, вважаючи себе здатними втілити кращий, ніж встановлений Богом порядок. Поставивши перед собою нездійсненну мету, вони неодмінно зазнають поразки.

Лосський згадує Лоссяля, котрий якимось заявив, що якби він був Творцем, він би створив світ, де право підкоряло б силу. В такому світі не було б свободи, зазначає Лосський, усі діячі його були б правовими автоматами. Лише вільна творчість здійснює конкретне єдиносущє Царство Боже.

Микола Онуфрійович згадує і про відому полеміку між Еразмом Роттердамським і Лютером: перший визнавав, а другий заперечував вільне прийняття рішень людиною. Еразм, заперечуючи Лютеру, доводив, що воля людини співпрацює із благодаттю, а в Лютера лише підкоряється їй. Аргумент Лосського — вільна діяльність є умовою творчої співпраці людей, без якої мораль неможлива.

Отже, третьою суттєвою умовою Абсолютної етики Лосського є така побудова світу, за якою особистість не є замкненою в собі, а перебуває в тісному взаємозв'язку з усіма іншими істотами. Це існування не тільки для себе, а й для усіх. Пасивне споглядання не є повнотою буття: "Вона досягається шляхом співучасті у Божественному добрі в формі власної творчості... Життя людини в Бозі не може бути ізольованим, відокремленим від творчості інших істот. Досконала любов до Бога, який з любов'ю створив світ, необхідно включає в себе і любов до всіх створених Богом істот. Звідси випливає, що творчість усіх істот, які перебувають в Бозі, має бути соборною, певним чином одностайною. "Кожен член одностайного цілого повинен вносити у соборну творчість індивідуальний вклад, тобто єдиний, неповторний і незалежний зміст: лише в такому разі вони можуть своєю діяльністю заповнювати один одного і створювати єдине й неповторне прекрасне ціле, а не повторення одних і тих самих дій"¹.

¹ Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. — С. 57.

3.3. С. Л. Франк про духовність як основу людського буття

Проблема особистості, її місця в системі буття цікавила Семена Людвиговича Франка вже в перший період його філософської творчості. Обставини особистого зовнішнього та внутрішнього життя філософа утворюють тло, на якому висвітлюються основні віхи становлення його особистісної етики.

Як уже зазначалося, значний вплив на світогляд і особистість Франка справило його зближення з П. Б. Струве. Разом зі Струве Франк поділяв ідею ліберального консерватизму і оголошував про свою прихильність не просто до ідеї вільної особистості, а до ідеї єдності вільної особистості з початками культури, традиції, держави, релігії. Усвідомлення необхідності тісного внутрішнього зв'язку між особистістю та культурою Франк характеризував як гуманістичний індивідуалізм. Уже в праці "Політика та ідеї", написаній у формі програми журналу "Полярна зоря" ("Полярная звезда"), Франк писав: "У нашому філософсько-політичному світогляді ми виходимо з ідеї особистості як носія і творця духовних цінностей, здійснення яких у суспільно-історичному житті утворює зміст культури і є вищим і останнім завданням політичної розбудови. Особистість для нас є священна сама по собі, через властиве нам моральне усвідомлення, яке проголошує, що людину слід розглядати як мету і ніколи як простий засіб, і вимагає від нас поваги до всілякої людської особистості як такої"¹.

За Франком, особистість є "живою та вічною лабораторією духовної творчості", єдиною на землі реальною точкою, в якій і через яку діє "божественний дух". Особистість потребує до себе недоторканності і свободи, оскільки життя духу повинно бути вільним і недоторканим. Йдучи за моральною філософією Фр. Шлеєрмахера, "філософією своєрідності", Франк відстоює ідею особистості як конкретної та своєрідної істоти.

Беручи участь у створенні віхівської концепції "абсолютно-ціннісної особистості", Франк виступав проги ідеї рівності особистостей і відстоював принцип універсальності особистості. Те, що формує в людині особистісний зміст, є не зовнішнім, а внутрішнім, — так вважав Франк. Впродовж усього творчого шляху мисли-

¹ Франк С. Л. Соч. — С. 69.

теля людина як "реальність, що саморозкривається", залишалася незмінним об'єктом його філософських інтересів. У 1908 р. Франк спробував накреслити основу своєї особистісної етики в статті "Особистість та річ (Філософське обґрунтування віталізму)", яка була спрямована проти механістичного, імперсоналістичного світогляду, що виключно спирається на раціоналістичний, логіко-прозорий аналіз явищ. Аналізуючи книгу бреславського філософа В. Штерна "Особистість і річ" (1906), Франк також намагається вирішити "одвічну загадку" відношення між духовним та матеріальним началом людини, відзначаючи, що дуалізм між ними глибший, ніж розбіжності між свідомим і позбавленим свідомості, на противагу ідеї, що затвердила себе у філософії Нової доби, ніби існує лише одна ознака духовності — саме свідомість. Франк поділяє погляд Штерна на те, що особистість є таким сушим, яке, попри всю різноманітність своїх часткових функцій, здійснює цілеспрямовану самодіяльність. Франк зазначав, що все сучасне йому світосприйняття стоїть під знаком речовинності, що ця ознака характеризує навіть усю сучасну культуру. На думку філософа, речовинне начало переважає не тільки у поглядах і поняттях, а й у нравах і життєвому ладі. "Підкорення особистого начала речовинному є великою печаткою, якою відзначено усе обличчя нашої епохи"¹, — зазначав Франк.

Під впливом уроків російських революцій Франк усвідомлює недостатність політичного лібералізму, обмежену цінність будь-якої політики, а онтологічна гносеологія і філософія релігії висуваються в головні поприща його творчості.

Філософія С. Л. Франка становить собою онтологію, яка пропущена крізь призму метафізичної антропології. Людина в його світогляді дійсно є представленою як міра усіх речей. У цьому смислі ідеал боголюдськості служить в його роздумах точкою відліку: "Що таке є людина і яке її істинне призначення? Це основне релігійно-філософське питання... остаточно мета всієї людської думки, усіх наших розумових пошуків взагалі"², — писав Франк.

Традиційними є два типи підходів до визначення людини: "погляд ззовні" і "погляд зсередини". Під першим розуміють су-

¹ Франк С. Л. *Філософія и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры*. — М., 1910. — С. 172.

² Франк С. Л. *Духовные основы общества*. — С. 15.

купність методів аналізу зовнішніх детермінацій людини. У межах цього підходу сутність людини може розглядатися як "сукупність усіх суспільних відносин" (К. Маркс). Під "поглядом зсередини", в свою чергу, розуміють аналіз особистості як істоти, яка вільно саму себе створює (ідея причинності з свободи Канта). Зрозуміло, різкої межі між цими двома підходами провести не можна. Вони, з одного боку, є взаємододатковими, а з іншого — не зводяться один до одного. Для філософії ж Франка особливо характерним є другий підхід.

Важливою рисою метафізики С. Л. Франка є гостре відчуття людської особистості як божественного духовного начала. З точки зору Франка, Бл. Августин "відкрив Бога в глибинах свого власного "Я" і тим самим відкрив особистість як всесвітню реальність"¹.

Саме в "Я" виявляється первинна сутність реальності взагалі — справжньої "реальності", а не тієї "об'єктивної дійсності", світу субстанцій, як його розуміла "догматична метафізика", починаючи з Арістотеля, Фоми Аквіната і аж до Декарта, Лейбніца й навіть ще частково Канта.

Особистість в системі С. Л. Франка постає як поєднання абсолютно-загального з конкретно-індивідуальним, як співставлення божественного творіння і свободи волі, як "божества людини". Таку розробку ми знаходимо в пізніх працях філософа і насамперед у вченні про Неосеяжне. Звертаючись у цьому зв'язку до глибинних пластів духовних основ особистості, Франк пише, що уявлення про абсолютну, цілковиту пізнаваність світу, про завершеність і закінченість нашого пізнання, про можливість підвести весь світ, що залишається поза нашим зором, під уже відомі визначення і поняття, є, по суті, невинуватим обмеження поля життя та пізнання нашими інтересами. Таке уявлення ототожнює наш вузький світ зі світом взагалі, який через це сприймається лише як середовище, де ми мусимо орієнтуватися, а не як власна внутрішня значущість, яка передає смисл життя людини. Зокрема, це не дає нам відчуття "маленький світ ближнього свого" такою ж мірою реальним, як і власний, осягти його незалежність і унікальність. Відчуваючи себе центром світу, людина тим самим сприймає світ хибно.

¹ Франк С. Л. *Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия*. — Париж, 1956. — С. 366.

Проте всіляка істота у світі — щось більше й інше, ніж усе, що ми про неї знаємо і якою ми її приймаємо. Більше того — вона є щось більше й інше, ніж усе, що ми колись зможемо про неї дізнатися. Це впливає з розуміння буття не просто як змісту, а змістовного, не тільки даваного, а й такого, що дає. Трансраціональне буття постає у Франка як металогічна єдність — початок і кінець всілякого окремого явища, як *l'uno*, з якого виникає логічне розчленована сукупність окремих визначеностей, але яке само не підпорядковане логічним принципам або законам і лежить глибше від них, утворюючи первинний шар реальності. Цей шар володіє якостями ірраціональності, індивідуальності, невизначеності, становлення та свободи.

Заглибленість реальних предметів і явищ у металогічну єдність буття, їх нерозривний зв'язок із ним і неможливість існувати поза цією "живильною пуповиною" саме і надає конкретним об'єктам властивості індивідуальності та свободи. Індивідуальність, за Франком, невідчутна в поняттях і в цьому розумінні тотожна з ірраціональністю — на протигагу понятійному узагальненню, систематизації, множинності. Індивідуальність укорінена у всеєдності й тому виявляється там, де нас цікавить конкретна цілісність реальності, а не її абстрагований зміст, що оформлюється в поняттях.

Потенційність і свобода впливають із невизначеності й становлення буття, яке не стоїть на твердому ґрунті, а немовби "переливається через край", постійно "виходить за межі самого себе", породжує щось нове. Через це в становленні потенційність лише певною мірою пов'язана з якоюсь причиною, яка викликає відповідний наслідок, але в цьому причинно-наслідковому зв'язку завжди присутній елемент невизначеності. Це і є момент свободи. Буття в цілому може бути зрозумілим як єдність раціональності й ірраціональності, необхідності та свободи. Тому в усьому конкретно-сущому (різною мірою) наявний і елемент первинної свободи.

Учення Франка про Неосяжне безперечно лежить у рамках провідних мотивів філософії "срібного віку", мотивів конкретності та всеєдності. До нього цілком застосовне зауваження М. Лосського про те, що ідея конкретності стає метафізичним обґрунтуванням певної соціально-етичної позиції, яка включає таке:

1. Ствердження абсолютної цінності конкретного, індивідуального буття, зокрема особистості.

2. Переконавання, що цінність особистого буття стоїть на ранг вище від цінності абстрагованих начал.

3. Недопустимість поглинання особистості видом, родом, суспільством, державою, всесвітом.

4. Незвідність морального завдання особистості тільки до підпорядкування абстрагованим загальним правилам, законам і нормам, інакше кажучи, необхідність конкретної етики.

5. Вчення про свободу в точному розумінні слова, тобто не тільки негативну відносно, а й позитивну абсолютну¹.

Справді, щойно сказане, що стосується кожної конкретної, внутрішньо цілісної реальності, ще більшою мірою застосовне до людини як до особистості. Особистість — духовна істота, яка має основу в безкінечності духовного царства, завжди за її такою природою є щось більше й інше, ніж усе, що ми сприймаємо в ній як закінчену визначеність, "душевну конституцію". В цьому розумінні всі спроби якось класифікувати людей на кшталт метеликів або водоростей за якимись класами, рядами або расами завжди вельми відносні. За такої класифікації ми відволікаємося, абстрагуємося від особистостей як таких, ми розкладаємо людину на соціальні категорії й поняття, вбиваючи тим самим її індивідуальність. Це припустимо як допоміжний інструмент аналізу, але в жодному разі не як головний принцип, інакше можна дійти навіть до виправдання вбивства — і не фігурального, а фактичного (принцип колективної вини).

Особистість завжди індивідуальна, що виражається в її абсолютній єдності, незмінності, неповторності. Критикуючи індивідуалізм XVIII ст. за його раціоналістичний підхід до особистості як абстрактної ідеї, символу, Франк протиставляє йому ідею, яка сягає корінням у німецький романтизм, конкретної і своєрідної істоти. "Кожна особистість, — твердить він, — є своєрідна і у своєму роді єдина істота"². Такий підхід дозволяє подолати обмеженість поведінкової, раціоналістичної моралі, зовнішнього мо-

¹ Див.: Лосский Н. О. Идея конкретности в русской философии. — М., 1991. — С. 129.

² Франк С. Л. Философия и жизнь: Этюды и наброски по философии культуры. — СПб., 1910. — С. 131.

рального імперативу, нав'язуваного особистості, виходячи з передумови її рівноцінності з іншими. Моральний ідеал перебуває не в однорідності й рівності людей, а в розвитку самостійного духовного багатства кожної індивідуальності. Різноманіття й оригінальність сприймаються не як зло, а як благо, і мета особистості бачиться не в підпорядкуванні однаковим для всіх законам, а в здійсненні тих інтимних запитів і задатків, які в кожному разі і в кожному однаково верховні.

Людина є укоріненою в світі, а таємниці світу містяться на-самперед в самій людині; світ є олюдненим, і його неможливо досягнути поза людиною. Такою є одна з головних ідей С. Л. Франка. "Тільки Франк, — підкреслює В. В. Зеньковський, — договорив до кінця, довів до граничної чіткості вчення про людину в межах системи Всеєдності, і в цьому його велика заслуга"¹.

Влітку 1917 р. Семен Людвигович написав вельми помітну передмову до своєї нової книги "Душа людини" (була представлена ним як дисертація на ступінь доктора, але через зовнішні умови російського життя її захист вже не міг відбутися). Зокрема тут говорилось, що їй "призначено вийти в світ у момент, коли російському суспільству, серед найтяжчих випробувань батьківщини, здавалося, б не до науки взагалі, а тим більше не до абстрактних філософських роздумів... В чому б не полягав конкретно вихід з важкої кризи, що переживається нами, не підлягає сумніву, що єдиний шлях до нього — підвищення духовного рівня нашої культури, поглиблення царини обговорення усіх життєвих питань, подолання всілякого неуттва, варварства та здичавіння. В цьому смислі філософ має право вірити, що своєю незалежною думкою він посилено сприяє духовному та суспільному відродженню своєї батьківщини"². Ці слова не застаріли й сьогодні.

Душа людини є мікрокосмосом, який охоплює світову безкінечність. Франк намагається визначити місце душевного життя в загальній системі буття, її зв'язок як з нижчими, так із вищими початками буття, і тим розкрити загальний смисл і призначення.

¹ Зеньковський В. В. Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. — Мюнхен. — 1954. — С. 83.

² Франк С. Л. Духовные основы общества. — С. 112.

Внутрішній світ людини не є однорідним; у ньому є переживання, або почуття "периферичного", "зовнішнього" типу, пов'язані з фізичним відчуттям задоволення, гіркоти, страху тощо, але є також глибинні переживання, що повніше відображають природу людської істоти. С. Л. Франк визначає переживання першого роду як душевні, а другого — як духовні.

Духовна реальність, за Франком, є світом переживань, що мають глибоко інтимний характер: він є безпосередньо доступним тільки мені одному і є справжнім змістом мого "Я".

Поділ реальності на кілька родів буття служить у С. Л. Франка вихідною основою для виявлення їх значення, а отже, сутності. Франк вважав, що "первинною" є духовна реальність. В якому смислі? В тому, що цей рід буття є більш вагомим та значним для нас, ніж емпіричне буття. Людина може певною мірою "закрити очі" на емпіричну дійсність, піти, відсторонитися, позбутися її, втратити зв'язок з нею, але вона ніяк і нікуди не може піти від реальності внутрішньої, від реальності власного "Я"; вона є і залишається в ній, навіть коли вона її не помічає. Власне "душа", або життя, є набуттям більш важливим і потрібним людині, ніж усі багатства і царства світу. Оскільки все зовнішнє і об'єктивне існує для мене, є доступним мені і має для мене значення лише в його ставленні до цього первинного, безпосереднього буття мене самого. Не внутрішнє буття, а саме зовнішній світ є якщо не байдужий, то все ж певним чином другорядний супутник нашого справжнього буття, яке розкривається у первинній, безпосередній реальності життя особистості. Де відсутнє будь-яке усвідомлення цієї інтимної реальності, там ми маємо справу вже зі знеособленням людини, її духовним вмиранням або паралічем. Отже, оцінка духовної реальності як "первинної" тлумачиться Франком не як народження матеріального духовним, але як пріоритетність для людини її внутрішнього духовного світу порівняно з емпіричним матеріальним буттям.

Зв'язок з Божеством (Божественним), вважає Франк, є внутрішньою ознакою єства людини. Бог — у нас самих, "Бог — з нами". Він з'являється нам у спілкуванні з ним. Досвід реальності Бога дає нам досвід вселенського братерства людей як дітей божих, незважаючи на усі сили розбрату, ненависті та відчуження між людьми.

У творах Франка підкреслюється, що Бог — в індивіді і водночас поза індивідом. Рецензуючи франківське "Неосяжне", М. О. Бердяєв зазначав: "Неможливо ніяке доведення існування Бога, окрім як через існування людини, в якій є божественне начало. С. Франк визнає домірність між людиною і Богом, йому є чужим знебожування людини"¹.

Найповнішим вираженням людського духу виступає любов, яка береться в усіх її проявах — від любові до ближнього до любові до Бога. Самовіддана любов виявляється також єдиним правильним і плідним шляхом боротьби зі злом.

Філософія Франка — це реалістична філософія духовності, яка високо підносить проблему людини і спрямовує на досягнення єдності усього людства.

Така моральна філософія, що виходить із абсолютного пріоритету внутрішнього, духовного життя, його неповторності, близька до вчення Ф. Ніцше про надлюдину. Взагалі характерною рисою творчого ставлення Франка є те, що обґрунтування невідчужуваних прав особистості він знаходить у філософії Ніцше, в його етичній системі "любов до дальнього" (етичного ідеалізму). Але при цьому Франк дуже чітко відрізняє цю мораль від уседозволеності. Адже він не заперечує і не відкидає поведінкову мораль як таку — йдеться про вищий рівень етичної поведінки й стосунків між людьми. Франк узагалі-то схильний зараховувати їх до рівня правосвідомості (а не моралі), де діє принцип рівнозначності осіб, їхнього рівного підлягання однаковим для всіх законам. А вище поведінкового рівня відкривається сфера духовного інтересу, прагнень і бажань, сфера власного морального права особистості реалізувати свою індивідуальність. У цій сфері діє вже принципово інший моральний імператив, орієнтований не на стосунки між людьми, а на духовне самоздійснення кожної людини, відповідальної перед собою: "Живи так, щоб зберігати душевну чистоту і повагу до самого себе"². Ідея рівності особистостей в їх безкінечній, а тому і рівній цінності доповнюється ідеєю емпіричної нерівності винятковості кожної "безкінечності", і в цьому розумінні — різної практичної цінності окремих особистостей.

¹ Бердяєв Н. А. Рецензия на книгу С. Л. Франка "Непостижимое" // Путь. — Париж, 1939. Кн. 60. — С. 66.

² Франк С. Л. Философия и жизнь. — С. 132.

Разом з індивідуальністю особистість володіє свободою — справжнім осереддям духовного життя. Свобода у Франка є "онтологічна першооснова духовного життя", "та єдина точка людського буття, в якій можливий безпосередній зв'язок людського з божественним"¹. У моменті справжньої свободи здійснюється трансраціональне злиття або сплетіння трансцендентального та іманентного начал. Тому особистість має бути собою, лише виходячи за власні межі, але водночас її дії мають цілковито не підпорядковуватися зовнішньому впливові.

Елемент неосяжності, непередбаченості зумовлений належністю особистості до вищого, надприродного начала, її причетності до "реалізуючої" сили, яка дарує справжню реальність безумовно значущого буття"².

У свободі особистості здійснюється, отже, її належність до істинного буття, Бога, її боголюдяність і водночас означає тотожність з Богом — інакше це була б уже не особистість, а якийсь гвинтик, інструмент абсолютної волі. З іншого боку, емпіричність, поцейбічність (сама по собі) також не може надати існуванню смислу, оскільки будь-яке емпіричне діяння насправді є таким, що не має реальної підстави, а людина стає іграшкою, рабом матеріальної необхідності. Свобода виводить людину за межі дії необхідних сил. Але й необхідність потрібна — як ґрунт, на якому особистість лише й може вирости, як перешкода, перепона, яка породжує потребу в творчості, в духовному подоланні. "Сама сутність життя полягає в свободі, самовизначенні, у відродженні через умирання й жертву..."³

Насправді, С. Л. Франк знаходить основу свободи не поза буттям, як М. Бердяєв, а всередині його, в його непізнаваній металогічній сутності. В нього також є поняття "безосновна свобода", яка, однак, на відміну від Бердяєва, рівнозначна хаосу — джерелу зла. Людина, котра, на його думку, виходить з атеїстичного, самовпевненого витлумачення життя, приходять до руйнації суспільного та персонального існування. Це також свобода, але така, що, позбавлена смислу, переоцінила свої сили, а тому неминує бунтує між анархією і деспотизмом, опиняється в полоні зовнішніх сліпих

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. — С. 114—115.

² Див.: Франк С. Л. // Соч. — С. 410.

³ Франк С. Л. Смысл жизни // Вопр. философии. — 1990. — № 6. — С. 114.

стихій, детермінована ними, — і доходить до самозаперечення. Головним для Франка у визначенні якості свободи є, як ми вже бачили, питання про смисл дії, а не про формальну зумовленість. В остаточному підсумку будь-яка дія "творчої сили" особистості детермінована притаманними їй поняттями добра і зла.

У політичному аспекті концепція всеєдності та свободи принципово відрізняє лібералізм Франка від західного, суто індивідуалістичного лібералізму. Адже він йде за традиціями російської релігійної філософії, закладеними ще О. Хомяковим у принципі соборності. В. Зеньковський спеціально підкреслює, що Франк більш за все попрацював в російській філософії, аби з'ясувати концепт соборності в природі людини¹. Так, він виходить із наявності двох шарів у суспільному житті: соборності та зовнішньої людяності. Внутрішній шар — соборність — утворює єдність "ми"; точніше, зв'язок кожного "я" з первинним "ми"; зовнішній же шар полягає в тому, що ця єдність розпадається на роздільність, протистояння і протиборство багатьох "я", на множинність окремих людей².

Відношення "я — ти" і "я — ми", що розуміються як властивості трансраціонального, металогічного буття, "програмують" прояв надзвичайно важливого чинника терпимості, толерантності, поваги один до одного, які, однак, нерідко забуваються в політиці та в житті. Принцип усєдності позначається на тому, що "всяке "єдиноборство" (особистостей, народів) передбачає якийсь мінімум поваги до ворога — мінімум його сприйняття як мені-подібного, мені-спорідненого "ти"³. В соборності Франк знаходить онтологічну засаду релігійно-моральної вимоги бачити в іншій людині свого ближнього, ставитись до неї як до самого себе. Ця вимога є аж ніяк не абстрактно-умовною моральною нормою, а вираженням неусуваної і необхідної засади всього нашого життя, того внутрішнього духовного зв'язку, поза яким немислиме жодне спілкування між людьми. З огляду на це закон любові до ближнього — справді унікальний, йому варто підпорядкувати життя. Звідси практична заповідь терпимості, сприйнятливості, якогось чуття і до чужого.

¹ Див.: Зеньковський В. В. История русской философии. — С. 169.

² Див.: Франк С. Л. Духовные основы общества. — С. 54.

³ Див.: Франк С. Л. Соч. — С. 368.

Дослідивши духовний щабель людської свідомості в усій його глибині та повноті, Семен Людвигович Франк з такою самою ретельністю й оригінальністю аналізує душевний світ людини. З цією метою він намагається створити філософську психологію, яка є, за його словами, не природознавством душі, а філософією, що дає загальні логічні усвідомлення ладу душевного світу та його ідеального відношення до інших царин буття.

Наше душевне життя, вважає Франк, є певною суцільною та цілісною єдністю мінливих душевних станів, усім часовим потоком душевного життя людини — від її народження до смерті. Якщо розглядати його з боку свідомості, то воно є лише тінню актуальної свідомості, свідомості як "духу", його безформною потенцією.

Якщо розглядати душевну стихію з боку життя, то вона, ця сфера, уявляється абсолютним началом, таємницею та витокотом нашої особистості. Решта людських якостей і здібностей є вторинним, похідним утворенням.

Таким чином, душевне життя, за Франком, — це велика, невимірна прірва, особливий, свого роду нескінченний всесвіт, який перебуває в якомусь іншому вимірі буття, ніж увесь об'єктивний просторово-часовий світ і світ ідеальних предметів. Про світ душі не можна сказати, ні де він знаходиться, ні коли і як довго відбуваються процеси його життя. "Душевних меж не знайти тобі, — писав ще Геракліт, — яким би шляхом ти не прямував: настільки глибокою є її міра". Тут доречно знов згадати проблему "батьківщини" у Франка. У "Неосяжному" він пише: "Чого, власне, ми шукаємо? Ми шукаємо тієї основи абсолютної реальності, в якій було б непорушно укорінене безпосереднє самобуття... але якщо йдеться про "батьківщину" для душі, то її очевидно, слід шукати, її можна пригадати тільки на шляху самої душі"¹.

Душевне життя чи його суб'єкт є точкою, у якій відносна реальність емпіричного змісту нашого життя є укоріненою в самому абсолютному бутті. Це точка, в якій саме буття стає буттям внутрішнім, буттям "у собі" і "для себе", "самопросякнутим", за висловом Франка, буттям. Визнати це — не означає обожнити людину, хоча й певним чином збагнути її богоподібність.

¹ Франк С. Л. Непостижимое // Соч. — С. 436.

До важливих досягнень "філософської психології" Франка належить подолання раціоналізму та спіритуалізму колишніх часів, ствердження первинності ірраціональності людського життя. Тільки з усвідомлення цієї глибини, принципової ірраціональності людської істоти може вирости, на його думку, справжній раціоналізм, справжнє розуміння сутності розуму і меж його застосування; раціоналізм, який здатний протистояти скептицизму та нігілізму.

Справжнім, на його думку, є лише те, в основі чого лежить безпосереднє та очевидне переживання. Це "океан" переживань (Франку не подобалося бергсонівське поняття "поток"), і він, використовуючи епітет "вічного бурхливого, але все ж нерухомого океану", створює смислову сферу. "... Все, чим людина коли-небудь була або чим вона стане, чи тільки може стати... — все це потенційно є у її душевному житті, у кожній його миті"¹.

Під тонким шаром затверділих форм розсудкового "культурного" життя тліє, за Франком, непомітний, але невпинно діючий шар великих — темних і світлих — пристрастей. Те, що здається якимось додатком до свідомості, до духу, насправді є найосновнішим і найглибшим, на чому тримається і чим рухається все наше життя.

Душевне життя є спонтанним, непередбаченим та необ'єктивованим; це завжди імпульс, горіння, постійне трансцендування, вихід за межі наявного. Це те, що у релігійній традиції називається внутрішнім "Я".

3.4. Метафізична сутність любові

Одним з найбільших і найдоступніших людині див є неосяжне диво виникнення другого "я". І це диво здійснюється, конститується у феномені любові, і тому саме любов є явищем дивного, є таїнством. Любов — це не просто почуття чи емоційне ставлення до іншого. "Вона є актуалізованим, завершеним трансцендуванням до "ти" як справжньої, я-подібної, по собі і для себе суцільної ре-

¹ Франк С. Л. Душа человека: Опыт введения в философию психологии. — М., 1917. — С. 107.

альності, відкриттям та розгляданням "ти" як такої реальності і набуттям в ньому онтологічної опорної точки для мене"¹.

В любові людина насправді може "вискочити з власної шкіри", порвати шкаралупу свого егоїзму, свого абсолютного, ні з чим незрівняного значення. В любові "ти" є не просто моїм здобутком, пояснює Франк, не просто реальністю, яка знаходиться в моєму розпорядженні і є суттєвою лише в межах мого самобуття. Я не вбираю "ти" в себе, навпаки, сам "переношусь" на нього, воно стає моїм тільки в тому смислі, що я усвідомлюю свою належність до нього. Тут вперше відкривається можливість пізнання зсередини, пізнання іншого в його іншості й єдиності через співпереживання. Це пізнання є тим самим і визнанням. Лише на цьому шляху, через любов, "ти" стає для мене другим "я". В любові "ти" відкривається як особистість. Нам стають доступними одкровення святині особистості, яку ми не можемо не любити благоговійно навіть у найнедовершеній, злочинній людині.

Франк каже про любов не як про виняткове явище, про ідеальне, романтичне кохання, а про релігійно-просвітлену любов до людини взагалі. У нього йдеться про явище, яке керує усім людським життям, оскільки розгляд та визнання "ти" як рівноцінної і однорідної мені реальності утворює основу всього мого життя, саме її єство. Любов виявляється не тільки в еротичному чи родинному коханні, а й в будь-якому співчутті та жалості, привітній усмішці, простій ввічливості, якщо вони впливають з безпосередньої поваги до особистості, — усе це, за Франком, є проявом любові в її метафізичній сутності.

Звичайно, не існує абсолютно "чистої" любові, тому що ніколи до кінця не усувається момент чужості "я", краплина гіркої розчарування завжди присутня в найінтимнішому і щасливому відношенні "я" — "ти". Весь час лишається невизначений певний осад невиказаної, невідображеної самотності, що мовчазно відкривається самому собі. Моя внутрішня самотність — це моя своєрідність, це моя суб'єктивність, якої не можна позбавитися жодним трансцендуванням, будь-якою великою любов'ю. "В цьому смислі навіть найінтимніша любов не має права намагатися проникнути у цю самотність, адже це означало б зруйнувати саме внутрішнє бут-

¹ Див.: Фр. Ницше и этика "любви к дальнему" // Соч. — С. 374.

тя улюбленого; вона повинна, навпаки, бути, як це тонко підмічає Р. М. Рільке, ніжним зберіганням самотності улюбленої людини"¹.

Первинний смисл заповіді "возлюби ближнього, як самого себе" у Старому Завіті полягав, за Франком, у принципі взаємоповаги прав та інтересів одноплемінників. Це теж любов, але взята не в індивідуальній, а в родовій суті — як засіб збереження племені, роду, як корисний інструмент єднання та розвитку суспільства. Тільки у християнстві любов виявляється як сила, що розриває узи родинності, племені та сім'ї, оскільки вона є релігією, що свідчить, за Франком, про загальне божественне походження та божественну цінність усіх людей.

За самою суттю любов є релігійним сприйняттям конкретного живого ества, бачення в ньому певного божественного начала. Будь-яка істинна любов, з точки зору філософа, є релігійним почуттям, і саме це почуття християнська свідомість визначає основою релігії взагалі.

Решта видів любові — еротична, родинна — є лише початковими формами справжньої любові, квітками на стеблі любові, але не її корінням. Любов як релігійне почуття в своїй основі є не просто любов'ю до Бога. Любов до Бога, куплена ціною послаблення чи втрати любові до живої людини, не є справжньою любов'ю.

Бог діє на світ лише так, як об'єкт любові на люблячого. Але Його сила проростає в світ. Божий світ не є перетвореним, він одухотворює світ лише в людині. Через двоїстість світу наша моральність є двоїстою — з одного боку, вона керується любов'ю, з іншого — є неминуче гріховною. В свою чергу, і вся історія є, з одного боку, божественним благодатним удосконаленням світу, а з іншого — суто людським удосконаленням порядку життя, його "християнізацією". Але спасіння є можливим лише за допомогою надособових сил. В цілому обов'язком людини є бути носієм Світла в цьому світі.

Бог виступає не як суддя, а як спаситель. Людина засуджує сама себе перед лицем власної совісті, але Бог рятує людину і виявляє більше любові до грішника, ніж до праведника, оскільки грішник її потребує більше. Бог перебуває "по той бік добра і зла". Бог є любов!

¹ Франк С. Л. Непостижимое // Соч. — С. 387.

Така всеохоплююча любов, як сприйняття і визнання вищої цінності всього конкретно-живого, є універсальною в подвійному смислі — якісному та кількісному; вона охоплює не тільки всіх, але й усе в усьому. Визнаючи цінність усього, вона, на думку Франка, охоплює всю повноту різноманітності людей, народів, культур, сповідуваль, і в кожному з них — усю повноту їх конкретного змісту. Любов є радісним сприйняттям і благословенням усього живого і сушого, тією відкритістю душі, котра щиро відкриває свої обійми будь-якому прояву буття. Як каже апостол у своєму гімні любові: "Любов довго терпить, милосердствує, любов не заздрить, любов не величається, не надимається, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить в усе, сподівається всього, усе терпить!"¹. Для любові все зле, недобре в живій істоті є тільки утиском, перекрученням її, тільки моментом небуття: вона спростовує зло і бореться проти нього, як люблячий бореться з хворобою і за нападом сил улюбленої істоти. Навпаки, будь-яка позитивна реальність, уся різноманітна повнота сушого радісно приймається любов'ю як виявлення божественного першоджерела життя.

Тільки істинна любов з її безпосереднім баченням в іншій людині її "богоподоби" веде до справжнього розуміння людської особистості, а отже, до осягнення духовної єдності людства.

Навпаки, любов поступово навчає люблячого сприймати абсолютну цінність самої особи улюбленого. Через зовнішній, тілесний та душевний вигляд улюбленого ми, за Франком, проникаємо до того глибинного його ества, яке цей вигляд "відображає", — до тварного втілення божественного начала в людині. Ллюзорне обоготворення емпірично-людського перетворюється на благоговійно-любове ставлення до образу Божого, до боголюдського начала, яке є в кожній, навіть найнедовершенішій і порочній людині.

Релігійна, християнська суть любові не має нічого спільного з раціоналістичною вимогою всезагальної рівності та альтруїзму, яка постійно відроджувалася в багатьох ідейних течіях, — від деяких софістів V ст. до "комуністичного інтернаціоналу". Не можна любити як людство, так і людину взагалі; можна любити лише да ну, окрему, індивідуальну людину в усій конкретності її образу.

¹ Библия, I Кор. 13; 4–7.

Універсальна любов охоплює не тільки всіх, а й усе в усіх, вона охоплює всю повноту різноманіття людей, народів, культур, сповідуваних і в кожному з них — всю повноту їх конкретного змісту. Любов є радісним прийняттям і благословінням всього живого та сущого, відчуттям його божественного смислу.

Любов, у цьому розумінні, є чимось іншим, ніж терпимість, ніж визнання прав іншого — це лише мінімум любовного ставлення до людини, осад справжньої любові або її потенційний зачаток. За Франком, любов є позитивною творчою силою, розквітом душі, радісним прийняттям іншого. Ця вимога любові до всіх схожа на альтруїзм, який сам Франк неодноразово критикував. Насправді ж автор обґрунтовує християнську релігію любові, яка увінчує метафізику особистості.

Можливо, ця проповідь загального "обоювання" нині здається не дуже актуальною — дай нам Бог знайти хоча б терпимість, ту "мертву любов" лібералізму, яка в політичній практиці щонайсуттєвіша і може відвернути численні жертви. Але релігія любові — ідеал, в якому любов є сама серцевина віри. А без віри людині жити неможливо. Ось таким є висновок релігійно-філософських поглядів С. Л. Франка.

3.5. Людина в пошуках життєвого сенсу

У своїх пошуках С. Л. Франк намагається навчитися розрізняти "істинне життя" і життя, яке є смертю, зрозуміти "той життєвий сенс, який уперше взагалі робить життя життям"¹.

Сенс життя для філософа є самоочевидним і полягає в самому житті. Відшукати його можна лише "як єдине ціле", у внутрішньому світі, а не у зовнішній дійсності, оскільки все, до чого б не прагнула людина в емпіричному бутті, є благом відносного типу ("суть лише засоби до чогось іншого" — багатства, слави, влади, любові). Людина ж шукає блага абсолютного, яке є "одночасно і таким, що переважає усі егоїстичні інтереси" і є "благом для людини". Життя у благо, блага життя або благо як життя є вічною метою людських пошуків.

¹ Франк С. Л. Смысл жизни // Духовные основы общества. — М., 1922. — С. 7.

Життєвий сенс, вважає Франк, треба шукати у найглибшій буттєвій основі людини, де особистість виходить за межі власного "Я" і осягає себе як людство, як цілковитий космос, як вселенське життя. Шлях до всього цього філософ вбачає в індивідуальному самовдосконаленні, духовному самостворенні та служінні.

Ідеали та цілі такого служіння можуть бути різними. Однак людина покликана вміти відрізнити справжні життєві орієнтири від хибних, реальні від ілюзорних, благі від згубних. Можна присвятити своє життя служінню абстрактній ідеї, вигаданим кумирам, примарам, а врешті відчутти себе особистістю, яка не відбулася. Проте важливішим для людини є вирощування в собі паростків субстанційного Добра, яке одне тільки й є Істиною, Любов'ю та Благом. Зрощування Добра досягається напруженою духовною творчістю, сердечним поривом, а також і "мирськими" справами.

Таким чином, проблема життєвого сенсу для С. Л. Франка — це насамперед питання про те, яке місце посідає людина в світі, чим вона фактично є і чим може стати, якими є межі її свободи та відповідальності.

Людське життя сповнене трагізму, який впливає з самотності людського духу серед чужого та ворожого йому природного світу. Людина змушена витратити свої сили на копітку, сповнену невдач справу збереження та вдосконалення свого життя, яка ніколи не завершується. Але якими б величезними не були її смуток і розчарування, яких би ударів не зазнавала вона від долі, в останній глибині духу вона міцно укорінена в Богу і через цей зв'язок перебуває у внутрішній гармонії з усім сущим. Муки розбрату і спокій гармонії існували в неї водночас, більше того, самий розбрат і трагізм її буття, оскільки він впливає із зверхності її буття над світом, є свідченням її непорушної забезпеченості у лоні Божої всемогутності.

Сучасна людина, вважає Франк, яка вже давно втратила віру та відірвалася від нерозривного онтологічного зв'язку з Богом, схильна впиватися своїм трагізмом, тим самим знешкоджуючи його сенс. Трагедію дано для подолання. Трагедія ж, до якої пасивно звикають, є безглуздим збоченням. Тенденція сучасної людини бачити в трагедії єдиний зміст людського життя є, за Франком, безглуздою суперечністю, яка свідчить про сліпоту та відчай.

І все ж тенденція, що веде до абсолютизації трагізму, втрати життєвого сенсу та віри, підтримується всім ходом нашого життя, нашої історії. За Франком, основне враження від усього, що довелося пережити європейському людству, — це влада п'їтьми у світі. Сили зла та руйнації перемагають сили добра, сліпа гра ірраціональних сил кладе край усім сподіванням людини.

Все більшого поширення отримує "скорботна зневіра" — гірке усвідомлення фактичної влади п'їтьми у світі, тобто невіра в реальну силу ідеальних начал, однак при зберіганні віри в них самих, тобто при зберіганні шанування самої Святини й усвідомленні обов'язку служіння їй. Скорботна зневіра не має нічого спільного з цинічною невірою, оскільки в першому його почуття Святині є серцевиною первинного ества віри. А віра, наполягає Франк, — це стан серця, а не розуму.

Отже, підбиваючи підсумки роздумам С. Л. Франка, можна дійти таких висновків.

Особистісна етика Франка, як і філософська система в цілому, будувалася з позицій антиномістичного монодуалізму. За Франком, людина як "реальність, що саморозвивається", є укоріненою в світі, а таємниці світу містяться насамперед в самій людині. Світ є "олюдненим" і осягнути його поза людиною неможливо. Звідси величезного значення Франк надавав самодіяльності людини, яка, на його погляд, є суттєво телеологічною. Так Франк виводив цілеспрямовану діяльність людини.

Цілеспрямована самодіяльність особистості обов'язково включає в себе ознаку саморозвитку, яка поєднується з моментом мозберігання і пропонує творчість. Моральну творчість особистості Франк поєднує з почуттям активності, що виявляється у внутрішніх душевних станах особистості, з моральнісним переродженням, "пробудженням совісті".

Системоутворюючою ланкою у Франка виступає моральнісна активність, яка відображається в особистісному самовизначенні.

Начала судження, повинності та обов'язку Франк вважав за вищий етичний принцип в особистісній етиці, але підлеглість, яка відображається в категорії належного, за Франком, є підлеглістю волі особи, діючої в ній Божої волі. Первинна свобода особистості як субстрат внутрішнього самобуття ("самобуттєва свобода") без цієї підлеглості робить людину несвободною. Тільки вища свобода, яка виходить з "самості" людини, здійснюється через самовизначення.

Самовизначення є здійснюваним, в свою чергу, тільки через самоподолання. Людина повинна дотримуватися дистанції відносно себе, закликати свою "самість" до суду вищої інстанції.

Кінцеве завдання людини — "бути довершеною, як Отець Небесний", а це передбачає мораль вdosконалювання, мораль дотримування та розвитку добра Святині у складі людської особистості.

Особистість не має права судити "ближнього", але має право судити тільки саму себе — це є вказівкою моральної настанови в особистісній етиці Франка.

За Франком, добровільне служіння людини Святині немислиме інакше, як через Любов. Тільки любов є щастям служіння іншому і актом, який сприяє саморозвитку особистості.

У своїй особистісній етиці С. Л. Франк зливає в єдине ціле два моменти: християнський аскетизм і християнську активність. В його розумінні прагнення "врятувати свою душу" повинно поєднуватися з діяльною любов'ю до людей.

Особистісна етика Франка є христоцентричною. Христос є істинною боголюдиною, і будь-яка особистість повинна прагнути до такої довершеності через самозречення та страждання. "Шлях Христа" є обов'язковим для особистості, і щоб подолати цей шлях, необхідно виховати в собі певну рису образу Христа — покірність та смиренність серця. Шлях самовідданої любові є шляхом жертвенності, добровільного принесення себе в жертву.

Оскільки гріх є провинною, особистість покликана спокутувати провину стражданнями. Засуджуючий голос совісті в людині є голосом самого Бога. Усвідомлення та відчуття своєї гріховності, яке дарує божественна благодать, випереджає усі благодатні дарунки.

Франк розумів страждання як невід'ємний елемент на шляху особистості до довершеності. За Франком, "людина є істотою хворою — приреченою на страждання та загибель, оскільки вона залишається у своєму фактичному становищі"¹. Страждання допомагає подолати це становище на шляху до Блаженства.

Особистісна етика С. Л. Франка тісно пов'язана з соціальною етикою. Мислитель неодноразово підкреслював, що "в релігійній свідомості людина вже живе не всередині своєї замкненої істоти, а саме своїм зв'язком з тим, в чому вона є укоріненою і з чого до неї надходять духовні живильні сили. Релігійне почуття є почуттям

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. — С. 329.

причетності або ставлення до того абсолютного начала, яке лежить в основі всесвітньої соборності буття"¹.

Ще в 1900 р. у праці "Теорія цінності Маркса та її значення. Критичний етюд" С. Л. Франк писав про суспільство як про єдиний суб'єкт оцінки, основну функцію якого становить виробництво цінностей для задоволення потреб людини. Поняття "суб'єктивна суспільна цінність" вводилося Франком для того, щоб підкреслити спільність інтересів "єдиного суб'єкта оцінки" або суспільства в цілому.

У 1905 р. Франк написав соціально-психологічний етюд "Проблема влади", в якому намагався дати психологічне пояснення такому феномену, як суспільство: "Оскільки суспільство складається з людей та їх взаємного зв'язку, — писав Франк, — оскільки всі суспільні відносини є, врешті-решт, стосунками між людьми, то осередком, або атомом будь-якого суспільного зв'язку повинен служити простий особистий зв'язок або взаємини між однією людиною та іншою"². Основою будь-якого співжиття, будь-якого соціального зв'язку й угруповання, вважав Франк, є низка елементарних форм спілкування між людьми, до числа яких належить і ставлення до влади. Далі Семен Людвигович ставив питання: "Що таке взагалі стосунки між людьми?" і давав психологізовану відповідь: "... Учасникові спілкування властива специфічна свідомість, що переживання, які набувають форми "спілкування", не перебувають, так би мовити, у його особистій владі, не залежать, подібно до інших психологічних явищ, від його індивідуального почуття, а є органічно переплетеними і злитими з переживаннями чужої свідомості і існують лише через своє постійне співіснування та взаємодію з останнім"³.

Таким чином, С. Л. Франк у своїх роздумах про суспільство спочатку виходив з ідеї Всеєдності, "соборності". Ще в цьому етюді філософ зазначав, що колективна психічна атмосфера цілою низкою свідомих та несвідомих процесів виховує та пристосовує до себе індивідуальну свідомість.

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. — С. 59.

² Франк С. Л. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. — М., 1910. — С. 79.

³ Там же. — С. 89.

Розділ 4. Соціальна етика філософії інтуїтивізму

Принцип соціального підходу, виявлення соціальних детермінантів процесів суспільного життя й культури дістав широке методологічне застосування в дослідженнях російських релігійних теоретиків феномена моралі.

Проблема соціального, отже, і соціальної етики, у її сучасному розумінні має своєю передумовою зовсім інше розуміння діалектики соціального (загальнообов'язкового) та індивідуального. Визнання соціальної природи людини, згідно з цим розумінням, не суперечить визнанню автономності й самобутності індивіда. Навпаки, воно базується на ідеї пріоритету особистості, наполягає на визначальній цінності людської самоідентифікації і самореалізації. Людина як особистість — та межа буття, де перетинаються царина ідеалу і реальний соціум. Своєю присутністю у світі, власними індивідуальними особливостями особистість створює структурні підвалини гуманності, добра й краси.

Поняття "соціальна етика" в минулому вживалося переважно для характеристики тих різновидів етичної теорії, які або визнавали соціальну зумовленість моралі, або віддавали перевагу соціологічним методам дослідження цього феномена. Втім поняття "соціальна етика" має й інші тлумачення. Воно застосовується як теоретичний синонім суспільної (колективної) групової моралі або ж моралі, заснованої на природних, "соціальних" інстинктах (Г. Спенсер). Кожне з цих визначень відображує одну з характерних рис феномена соціальної етики. Однак вони не розкривають ані дефінітивно, ані концептуально її суть. Або ж торкаються її побічно. Це й зрозуміло. Адже проблема соціальної етики не була в центрі теоретичних досліджень авторів; вони, зокрема Спенсер, Швейцер, взагалі розуміли її як зразок антигуманної моралі — адже соціальність для них виступала синонімом несвободи людини, символом зовнішнього тиску й руйнівного примусу.

Соціальність як поняття вживається філософами-інтуїтивістами як показник того, якою мірою люди здатні впливати на обставини свого життя.

За своїм складом і способом життя М. О. Лосський був академічним філософом. Згадуючи 1905 рік, коли його обрали головою петербурзького "Союзу приват-доцентів, лаборантів і асистен-

тів", він зазначав: "У мирний час я, звичайно, відмовлявся від усіляких посад, прагнучи влаштувати своє життя так, щоб можна було усі свої сили зосередити на філософській роботі. Проте в цю бурхливу пору я не визнавав за можливе ухилитися від громадського обов'язку і півтора роки змушений був нести його тягар"¹.

Лосський дотримувався певних соціально-політичних принципів, які привели його до конституційно-демократичної партії і визначили його позицію в роки революційних потрясінь. Це принципи демократії, правової держави, пріоритету прав і свобод особи щодо прав держави, неприйняття радикалізму та культурного нігілізму. Лосський визнавав цінні сторони соціалістичного ідеалу. Так, у 1917 р. він співчував фабіанському соціалізму. Зауваження з цього приводу в його пізніх працях дають підстави вести мову про еволюцію в бік "християнського соціалізму", ідеї якого він знаходив у Достоєвського і деяких інших російських мислителів. Як мораліста його передусім цікавили духовні, релігійно-моральні засади суспільства. Проте власне соціальні проблеми у філософії Лосського посідають незначне місце. Він вважав, що задум побудови суспільства без морального обґрунтування з опорою лише на науку або якусь раціональну соціальну програму завжди спроможний породити придушення свободи й насильство в таких масштабах, яких не знало традиційне суспільство. Саме так трапилось, як він вважав, на його батьківщині, де до того ж виявились підірваними глибинні моральні засади суспільства.

Два епізоди, що розповідають про взаємини Лосського з навчальними закладами, характеризують еволюцію його світогляду. З гімназії його було виключено за пропаганду атеїзму, а з професорів Петербурзького університету в 1921 році — за релігійні переконання...

У зверненні Лосського до християнства значну роль відіграла книга о. Павла Флоренського "Стовп та ствердження істини" (1914 р.), хоча власна його філософська система розвивалась у зовсім іншому, самостійному ключі. Основна її спрямованість — це християнська метафізика.

¹ Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопр. фило-софии. — 1991. — № 11. — С. 138.

Характеризуючи основні умонастрої російської інтелігенції другої половини ХІХ століття, філософ писав: "... кажуть, що вона була справді найбільш атеїстичною. Це неправильно: вона була справді найбільш позацерковною, але це не означає, що вона була атеїстичною... Освічені люди, які відійшли від Церкви, втратили християнську ідею Царства Божого, однак багато з них зберегли прагнення до абсолютного добра і караються через неправду нашого гріховного земного життя... У російських революціонерів, які стали атеїстами, натомість християнської релігійності з'явився настрій, який можна назвати формальною релігійністю, саме пристрасне, фанатичне прагнення здійснити своєрідне Царство Боже на землі, без Бога, на підґрунті наукового знання"¹.

4.1. Філософія цінностей М. О. Лосського

Проблема прийняття, обґрунтування і пізнавання абсолютних цінностей — без сумніву, одна з головних в етиці. Адже від її вирішення значною мірою залежить спрямованість теоретичних розробок всіх питань моралі. Більше того, це глибинна проблема реального процесу морального життя, ціннісної орієнтації масової свідомості поколінь, корінних світоглядницьких орієнтирів в побутових звичаях. Якщо етику і можна збагнути, обходячись без Абсолютів, то чи може реальне моральне життя людей обійтися без них, без їх надійної опори?

Суспільство, в якому зникають уявлення про вищі цінності та ідеали, стає ареною невгамовного егоїзму та морального хаосу, що веде до взаємного непорозуміння й озлобленості, зростання злочинності, духовного зубожіння внутрішнього світу людини. Адже ж існує запас абсолютних моральних цінностей, з великими труднощами, крізь страждання і боротьбу народну нагромаджених в історії. Кожна така цінність, навіть маючи різну форму вираження і частково змінюючись через зміну соціально-історичної дійсності, все ж зберігала свій особливий, непорушний зміст, що забезпечував, тим часом, і спадкоємність самого історичного розвитку моралі. Забуття цих цінностей, цинічне знехтування ними означає і забуття моральної перспективи життя, втрату ідеалу, загрозу мо-

¹ Лосский Н. О. Характер русского народа. — С. 250—251.

рального занепаду особистості. Недаремно в наш час — час оновлення моралі і пристрастних моральних пошуків, нового соціально-історичного повороту в життєдіяльності людства — так різко підвищився інтерес до проблеми моральних Абсолютів. А відповідно і до релігійної етики, яка ніколи не випускала з уваги — і це слід визнати — таку проблему. Здоровий глузд змушує тепер вимагати відновлення абсолютних моральних цінностей й імперативів — це знамення часу, потреба живої, активної самосвідомості сучасної людини.

Аксіологія як окрема гілка філософії, що склалась наприкінці минулого століття в працях неокантіанців (Р. Г. Летус, В. Віндельбанд, Г. Ріккерт та ін.), дістала розвиток у творах представників німецької феноменології (М. Шеллер, М. Гартман), у працях англійських, німецьких, американських філософів (О. Краус, Р. Рейнінгер, Р. Лаутман та ін.).

Аксіологічна проблематика відіграла провідну роль у західній філософії, невід'ємними категоріями якої стали "цінність", "оцінка", "ціннісна орієнтація" і т. ін. Досить складною виявляється типологія і класифікація як шкіль і напрямів аксіології, так і самих цінностей. Найчастіше прийнято виділяти такі аксіологічні школи, як натуралістичний психологізм, трансценденталізм, персоналістичний онтологізм, культурно-історичний релятивізм, соціологізм.

Класифікацію цінностей дослідники намагаються провести або на основі характерних особливостей переживання цінностей (емотивізм, раціоналізм), або за їх походженням (натуралістична психологія, соціокультурна точка зору).

Деякі вирізняють також директивні і порівняльні цінності: перші означають далеку і близьку мету, другі служать для порівняння об'єктів як засобів досягнення цілей.

Класифікація такого роду, видбиваючи різноманітність підходів і відтінків, не має єдиного підґрунтя поділу.

Слід зазначити, що у ХХ ст. у російській філософії аксіологічні ідеї переважно були репрезентовані релігійним напрямом, розвиток яких продовжувався в російській еміграції. В цьому могутньому відгалуженні (М. О. Бердяєв, С. М. Булгаков, М. О. Лосський, С. Л. Франк, В. В. Розанов) представлена панорама християнських

духовних цінностей. Для названих філософів характерні спроби стати "вище" матеріалізму та ідеалізму, помістивши світ цінностей в якусь нейтральну царину, яка нібито не належить ні до сфери буття, ні до сфери свідомості.

У 1931 р. в Парижі вийшла російською мовою монографія М. О. Лосського, присвячена проблемі цінності. Головна концепція книги була сформульована в самому її заголовку: "Цінність і Буття. Бог і Царство Боже як основа цінностей". Сам філософ надавав великого значення цій порівняно невеликій за обсягом книзі, неодноразово посилався на неї у своїх наступних працях. У ствердженні ціннісного підходу до буття (рівно як і принципу свободи волі) він бачив теоретичну передумову розгляду всіх інших проблем етики. Метою книги, як зазначав він пізніше, було показати, "що людина і навіть все світове буття прагне свідомо чи не-свідомо вгору до абсолютної досконалості, до Бога"¹.

У 1935 р. вже в Лондоні англійською мовою разом із Маршаллом (J. S. Marshall) російський філософ випускає книгу "Цінність та існування".

У 1949 р. також виходить книга Лосського, в якій аксіологічна проблематика посідає важливе місце. Це "Умови абсолютного добра. Основи етики". З часом аксіологічні праці М. О. Лосського стали бібліографічною рідкістю.

Слід відмітити ретельне знання російським філософом західноєвропейської аксіології, яку він проблемно-критично розглядає в своїй монографії про цінність.

Критикуючи психологічно-суб'єктивні і релятивістські трактування цінності (Еренфельса, Крейбіга, Мейнонта, Гейде), Лосський солідаризується із прагненням М. Шеллера і М. Гартмана встановити об'єктивність цінності та існування цінностей абсолютних.

Філософ розглядає різноманітні аксіологічні концепції: "Одні виводять ціннісний аспект світу з індивідуально-психологічних переживань, інші — з непсихологічних факторів; одні вважають цінності суб'єктивними, інші — об'єктивними; одні стверджують відносність всіх цінностей, інші наполягають на існуванні також і абсолютних цінностей; одні говорять, що цінність є відношення, інші — що цінність є якість; одні вважають цінності ідеальними, ін-

¹ Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. — С. 241.

ші — реальними, треті — не ідеальними, але і не реальними (наприклад, Гейде). Не будемо, однак, втрачати надію: як не різняться ці теорії, кожна з них враховує якийсь бік цінності...¹

Філософ усвідомлює, що цінність є дещо всепроникаюче, що визначає сенс і всього світу в цілому, і кожної особистості, і кожного вчинку. Що будь-яка зміна, яка привносить у світ, має ціннісний бік. Але всюдисущість ціннісного моменту не полегшує, а навпаки, надзвичайно ускладнює вироблення абстрактного поняття цінності.

Яке ж, за Лосським, відношення цінності до суб'єкта? Чи є суб'єктивні цінності? "Необхідний зв'язок цінності із суб'єктом, — читаємо ми в його аксіологічній монографії, — саме та обставина, що всляка цінність, що є цінністю для якогось суб'єкта, не дає права стверджувати, що цінності суб'єктивні". І далі: "Цінність є дещо таке, що виходить за межі протилежностей суб'єкта і об'єкта, оскільки зумовлюється відношенням суб'єкта до того, що вище за будь-яке суб'єктивне буття, а саме до Абсолютної повноти буття"².

Слід брати до уваги те, що за концепцією "метафізичного персоналізму" сам суб'єкт не зводиться до суб'єктивності, а тому Лосський погоджується з Гейде в тому, що зв'язок із суб'єктом ще не перетворює цінність у щось суб'єктивне.

Називаючи свою аксіологію також "ідеал-реалістичним вченням про цінності", російський філософ — прихильник "онтологічної теорії цінностей", згідно з якою "буття є не тільки носієм цінностей, воно саме, будучи взяте в його значущості, є цінністю, воно саме є добром і злом"³.

Добром Лосський називає "позитивну", злом — "негативну" цінність. Тому він не визнає прийняту в німецькій "філософії цінностей" відмінність понять "блага" (Guter) як носіїв цінностей і власне "цінності" (Werte), оскільки для нього несуттєва різниця буття як носія цінності і як самої цінності.

Визначаючи цінність як буття в його самопереживаючому або переживаючому іншими істотами значенні для здійснення абсолютної повноти життя або віддалення від нього, Лосський прово-

див різницю між суб'єктивністю і об'єктивністю цінності: "суб'єктивність цінності" — це "значення її тільки для певного суб'єкта"; "об'єктивність цінності" — це "загальнозначущість цінності, тобто значення її для кожного суб'єкта"¹.

"Ідеал-реалістична" аксіологія проводить також різницю між "цінністю" і "відчуттям цінності"; "цінністю" і оцінковим судженням, знанням про цінності.

Критикуючи суб'єктивно-психологічну "гедоністичну теорію цінності", за якою "задоволення є єдиною самоцінністю", Лосський підкреслює, що почуття задоволення "є тільки суб'єктивним способом переживання об'єктивної цінності, знак її"². Щоправда, "почуття задоволення при здійсненні мети є також позитивною цінністю", хоча цінність задоволення "є чимось вторинним, додатковим до цінності самого успіху"³.

Тут ставиться цікава й важлива проблема цінності психологічних переживань людей. Насправді, вони, з одного боку, є суб'єктивним відношенням до цінностей (почуття, смаки, ідеали); з іншого боку, вони самі можуть бути цінностями (задоволення як цінність, смак як цінність, ідеал як цінність). Лосський, як ми бачимо, визнає можливість такої цінності, але характеризує її як вторинну, додаткову до первинної позапсихічної цінності. Він впевнений в тому, що "почуття цінності суть суб'єктивний одяг, в який вбираються об'єктивні цінності, вступаючи в нашу свідомість"⁴.

Водночас Лосський не погоджується із Шеллером, який стверджує, що цінності можуть існувати і без суб'єкта, оскільки вони "є скрізь у природі". Визнаючи також існування цінностей в природі, Лосський, проте, вважає, що в природі все проникнуто об'єктивним буттям. Щоправда, він обмовляється, що це положення про необхідність суб'єкта стверджується не в розумінні гносеологічного ідеалізму, наприклад, не в розумінні кантіанської теорії знання, а в розумінні "метафізичного персоналізму".

За аксіологією вказаного "метафізичного персоналізму", "цінності можливі лише в тому разі, якщо основи буття іде-

¹ Лосский Н. О. Ценность и бытие // Бог и мировое зло. — С. 287.

² Там же. — С. 288.

³ Там же. — С. 287.

¹ Лосский Н. О. Ценность и бытие // Бог и мировое зло. — С. 288.

² Там же. — С. 259.

³ Там же. — С. 258.

⁴ Там же. — С. 259.

альні і притому духовні", що служить умовою можливості Царства Божого¹.

Таким чином, М. О. Лосський визначає поняття похідної цінності: "Це буття, в його значенні для здійснення абсолютної повноти буття або віддалення від неї"². Вся складність полягає у визначенні первинної надсвітової абсолютної позитивної цінності; це — Бог як саме Добро, абсолютна повнота буття, яка сама в собі має сенс.

У Лосського знаходимо начерк аксіологічної піраміди, підґрунтям якої є "Біологічні цінності", що необхідні для збереження організму. Однак увінчують піраміду цінності, які утворюють "надбіологічний аспект життя людини", "піднесений над іншим тварним світом". На думку філософа, існує глибока відмінність між людьми: одні живуть цінностями свого тілесного процесу (наприклад, смаковими відчуттями), інші — цінностями свого особистісного буття (наприклад, честолюбством і властолюбством), треті — надособистісними цінностями (любов'ю до людини, пошуком істини, краси тощо).

З цього, природно, не випливає, що можна зовсім відкинути вітальні (біологічні) цінності й віддатися суто духовному життю: по-перше, вітальні цінності мають значущість самі по собі, хоч і стоять за своїм рангом нижче від духовних цінностей; по-друге, за умов земного життя вони є необхідною умовою (засобом) збереження та розвитку сил, спрямованих на духовну діяльність.

І все ж філософ вважав принизливою рабську залежність людського духу від їжі, тепла та інших побутових зручностей. Послабити її можна, по-перше, завдяки науковому прогресу: "Розробляючи наукове знання й пов'язану з ним техніку, людина отримує все досконалішу перемогу над хворобами й усе різноманітніше оволодіває природою". По-друге, шляхом морального самовдосконалення: "Багато святих стають майже незалежними від їжі й сну: силу для своєї діяльності, вельми часто напруженої, вони знаходять у самому своєму "Я" і, мабуть, спільно з діячами вищого

¹ Лосский Н. О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Бог и мировое зло. — С. 259.
Там же. — С. 286.

царства буття. Навіть над природою поза своїм тілом вони набувають дивовижної влади, творячи зічлення, привертаючи до себе тварин своєю благістю, надаючи нужденним допомогу на відстані"¹.

Поряд з поділом цінностей на об'єктивні і суб'єктивні Лосський вирізняє також цінності абсолютні та відносні. "Абсолютна позитивна цінність, — за його визначенням, — є цінністю, яка сама в собі є безумовно виправданою, отже, має характер добра з будь-якої точки зору, у будь-якому відношенні і для будь-якого суб'єкта". Такою абсолютною позитивною цінністю, добром є "Божественна абсолютна повнота буття"², Бог, як саме Добро; абсолютна повнота буття, яка сама в собі має смисл, що виправдовує її, робить її предметом схвалення..."³.

"Відносна позитивна цінність, — як вбачає автор книги, — є цінністю, що має характер добра лише у якомусь відношенні або для якихось певних суб'єктів"⁴.

Найважливіше завдання аксіології Лосський вбачає "в установленні існування абсолютних цінностей та подоланні аксіологічного релятивізму, тобто вчення, яке стверджує, що всі цінності є відносними та суб'єктивними"⁵.

Класифікація цінностей, за Лосським, будується в такий спосіб: "В основу аксіології, — пише він у "Цінності та Бутті", — нами поставлено всеохоплюючу повноту буття, як абсолютну досконалість"⁶. Ця "абсолютна самоцінність" може бути не тільки всеохоплюючою, такою, що визначає всеохоплюючу повноту Буття загалом ("всеохоплюючі абсолютні самоцінності", "Абсолютне Добро"), а й також має відношення до окремих моментів, аспектів всеохоплюючої цілісності буття ("часткові абсолютні самоцінності"). Такими необхідними аспектами повноти буття, які мають значення "часткової абсолютної самоцінності" є любов, істина, свобода, краса — аспекти Царства Божого з Господом Богом на чолі⁷.

¹ Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. — С. 222.

² Лосский Н. О. Ценность и бытие. Бог и царство Божие как основа ценностей // Бог и мировое зло. — С. 288.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. — С. 291.

⁷ Там же.

Продовжуючи традицію Вол. Соловйова та його наступників, Лосський теологічним чином обгрунтовує повну єдність Добра, Істини та Краси: "Бог є самим Добром у всеохоплюючому значенні цього слова: Він є самою Істиною, самою Красою, Моральнісним Добром, Життям та ін."¹

Однак, за Лосським, "абсолютні самоцінності" можуть бути і "створеними" (рос. "тварными"). Діячі "психо-матеріального царства буття", створені Богом, — це істоти "котрі суть не засоби для якихось цілей і цінностей, а є самоцінностями абсолютними і до того ж навіть потенційно всеохоплюючими". Таким чином, філософ теологічно персоналістським чином прагне обгрунтувати аксіологічно-гуманістичний принцип, ще проголошений Кантом: "Тільки особистість може бути актуально всеохоплюючою абсолютною самоцінністю", оскільки "тільки особистість може мати абсолютну повноту буття"². "Службові цінності" — це засоби для здійснення якоїсь позитивної цінності. "У міру розвитку культури людина дедалі частіше ставить цілі, досягнення яких потребує попереднього здійснення довгої низки засобів"³. Драматизм "нормальної еволюції", за аксіологічними поглядами Лосського, полягає в тому, що в боротьбі за "абсолютні цінності" руйнуються відносні цінності, які є дорогими і самоцінними для тих чи інших суб'єктів, тим самим "вносячи в світ зло в боротьбі за добро"⁴. Автор книги переконаний, що "насправді абсолютне добро є здійснюваним, і у Царстві Божому воно є здійсненим"⁵.

Серед найважливіших факторів, які сприяють поглибленому усвідомленню цінностей, Лосський розглядає любов. Звичайно, філософ не може обійтися без дефініцій: "Любов є онтологічним зв'язком улюбленого буття з істотою, яка любить, і таким, що супроводжується особливими емоційними переживаннями; виникнення любові є онтологічною перебудовою, а не тільки суб'єктивно-психічним переживанням"⁶. Усе життя рухається любов'ю до цінностей. Любов є різноаспектною.

¹ Див.: Лосский Н. О. Ценность и бытие. — С. 292.

² Там же. — С. 302.

³ Там же. — С. 303.

⁴ Там же. — С. 302.

⁵ Там же. — С. 303.

⁶ Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. — С. 180.

На думку філософа, З. Фрейд явно переоцінив значення статевої пристрасті. Любов є конкретним єдиносущим двох або більше осіб, сповна вона реалізується лише у Царстві Божому. На грішній землі, у психоматеріальному світі любов є можливою тільки як наближення до цього ідеалу.

Але як бути з сексуальністю? "Члени Царства Божого мають тіла, які не містять в собі ніяких органів, і маючи безсмертя, не потребують розмноження. Тому в Царстві Божому немає ані чоловіків, ані жінок. Це зовсім не означає, що кожен член Царства Божого містить в собі водночас разом як жіноче, так і чоловіче статеві начала. Така побудова була б потворним увічненням сексуальності. Як щось нище й недосконале, сексуальність зовсім відпадає у Царстві Божому¹.

Любов є найбільшою практичною цінністю. Це надзвичайно радісне переживання, краса життя й поезії. Але не тільки. Це сутність і сила людського буття. Християнство звало любов у божественний принцип. Смысл любові Вол. Соловйов вбачав у "народженні нової людини". Це належить розуміти як у переносному значенні (перетворення людини), так і в прямому (як поява на світ немовляти). Шлюб є таїнством: стосунки між чоловіком і жінкою, як би не втручались у них наука і просвіта, лишаються таємницею, недоступною для сторонніх.

4.2. Соціально-політичні погляди і настрої С. Л. Франка

До реальної діяльній політики С. Л. Франк не відчував покликання, не любив її, але уникнути її не міг. Але й тут філософ зберіг позицію "свідка істини", що надало йому можливість уникнути кайданів партійного доктринерства і додержуватись спінозівського принципу: "Не плакати, не сміятися, не ненавидіти, — а розуміти!" У своїх політичних поглядах Франк пройшов шлях від радикалізму 90-х років XIX ст. до принципово врівноваженого "ліберального консерватизму" 1930—40-х років.

Близькість шляхів Франка та П. Б. Струве не була випадковою. Цих двох мислителів протягом усього життя пов'язувала справжня

¹ Там же. — С. 194.

дружба і політична солідарність. До того ж Струве був, за подальшим визнанням Франка, його "політичним наставником".

Остаточні політичні погляди Франка склалися до 1909 року, коли він опублікував у збірнику "Віхи" ("Веги") статтю "Етика нігілізму" — одну, за загальним визнанням, з найсильніших. Відповісти на запитання, про що цей збірник, не важко, — про російську інтелігенцію (так попереджає його підзаголовок), а точніше — про ставлення російської інтелігенції до влади, до народу та його ролі в революції. Відстоюючи доцільність широких соціальних реформ, які не суперечать об'єктивному плину історичного процесу, автори "Віх", незважаючи на свої соціально-політичні розбіжності, сходилися в одному — у ставленні до революційного перевороту в країні з таким низьким рівнем розвитку продуктивних сил та громадянського суспільства. Тут знайшла своє відбиття соціально-філософська концепція збірника: інтерпретація його авторами культури творчої реалізації ідеальних цінностей людської свободи (як духовної творчості, культу особистості, незалежно від суспільних та політичних форм), примат духовного життя людини над соціальними формами в тому смислі, що "при всіх зв'язках між обома початками вихідною точкою всіякого розвитку і вдосконалення є завжди новий елемент особистої свідомості, а не мертва сила закладів"¹.

Згадаймо авторів "Віх". Це М. О. Бердяєв, С. М. Булгаков, С. Л. Франк, П. Б. Струве, Б. О. Кістяківський, А. С. Ізгоев, М. О. Гершензон. Більшість з них за покликанням філософи, вони й дістали своє визнання саме як такі і залишалися такими в обговоренні будь-яких питань: економічних, юридичних, релігійних, політичних. І річ не у філософській культурі цих людей, не в їхній широкій ерудиції та самобутності мислення (хоча, звичайно, і в цьому), річ в їхній здатності знаходити світоглядний зміст у будь-якому з питань, що обговорювалися. Вже тільки через це проблема інтелігенції не могла не постати для них як проблема філософська, а її розгляд — не перерости в безпосереднє завдання критики інтелігентського світогляду.

¹ Франк С. Л. Культура и религия // Русская мысль. — 1909. — № 7. — С. 147.

У чому, власне, полягає суть докору, що кинули автори "Віх" інтелігенції? Культивуючи громадськість, прагнучи до поліпшення її форм, вона випустила з уваги особистість як таку, момент творчості та створювання, чим і було завдано непоправної шкоди культурі, адже багатство культури спирається на багатство особистості, а сама культурна творчість означає удосконалення людської природи, втілення в життя ідеалу цінностей і як таке є найвищою метою людської діяльності.

Вартою критики, на думку авторів "Віх", є й така риса інтелігентської свідомості, як нігілістичний моралізм, пов'язаний з неприйняттям універсальних норм і абсолютних цінностей; в основі його лежить пафос служіння земним потребам народу, ідеї соціальної справедливості. Найбільш підходяще поняття для позначення цієї риси, вважав Франк, — це "народництво", яке є зрозумілим як духовна течія, що поєднує утилітаризм (вища мета — служіння народові) з моралізмом (підкорення власних інтересів справі громадського служіння, досягненню загальної рівності), а прихильність до наукового знання (насамперед природничого) — з ідолопоклонницьким ставленням до ідей соціальної справедливості.

С. Л. Франк визначає моральний світогляд інтелігенції як "нігілістичний моралізм": "Російський інтелігент не знає ніяких абсолютних цінностей, ніяких критеріїв, ніякого орієнтування в житті, окрім морального розмежування людей, вчинків, станів на добрі і погані, хороші і злі"¹. Несприйнятливість абсолютних цінностей, відсутність релігійної перспективи в розумінні громадського життя призводить російського інтелігента до невідчуття проблем особистого гріха і взагалі гріховності людини.

Нігілізм (життя в "розколі з оточуючою дійсністю") породив "розкольницьку" мораль з її ідейною нетерпимістю і фанатизмом, утвердив особливе ставлення до духовних цінностей і моральних норм: з хворобливою настирливістю вони підкорялися інтересам політики, партій гуртків. Варті всілякої похвали любов до народу, жадоба органічного злиття знання й добра, які мають своє коріння в національних традиціях російської громадської думки, зле пожар-

¹ Франк С. Л. Этика нигилизма // Соч. — С. 82.

тували з російською інтелігенцією. За словами М. О. Бердяєва, вони паралізували любов до істини. "Правда-істина" була витисненою "правдою-справедливістю".¹ Від істини вимагали стати зряддям суспільного перевороту.

Отже, світогляд гурткової інтелігенції, на думку авторів "Віх", перебував у стані духовної кризи. Вони запрошували інтелігенцію "розкаятися", переглянути філософські підвалини своєї свідомості. Проте заклик цей залишився поза увагою. Не сумніваючись у відвертості та щирості авторів "Віх", інтелігенція у переважній своїй масі не сприйняла збірника. Виникає запитання: чому так сталося? Які тут причини? Запитання це зовсім не марне, оскільки відповідь на нього дозволить певною мірою пояснити ситуацію, в якій опинилася інтелігенція й нині.

Перша причина пов'язана з тим, що в розгорненій навколо збірника полеміці акцент було зроблено на політичному аспекті, що, звичайно, мало своє пояснення: в ситуації, яка переживалася країною, а тим більше в дискусії з такої проблеми, як "інтелігенція—влада—народ", гуманістичні, загальнолюдські оцінки витиснялися класовими, оскільки революційна ситуація породжує революційну, максималістську свідомість. У провину авторам збірника ставився (і не безпідставно) перегляд, а за оцінкою лівих опонентів, зрадливість революційних традицій російської інтелігенції, що сходили від Радищева.

Зрозуміло, "Віхи" і вся полеміка навколо них мали велике політичне звучання, і заперечувати це означає грішити проти істини. Говорячи про ставлення до революції 1905 року, "Віхи" не тільки свідчили про розкол всередині російського лібералізму, а й називали конкретного політичного опонента — більшовиків.

Через три роки після виходу збірника П. Б. Струве, роз'яснюючи концептуальні позиції авторів, писав: "Взагалі основне у "Віхах" є більш основним і широким, ніж всіляка політика"². Зазначимо, що П. Б. Струве не можна назвати людиною, далекою від політики. Певною мірою це можна сказати і про кожного з членів збірника, оскільки більшість з них були активними членами кадетської партії. Проте їхня партійна приналежність аж ніяк не

демонструвалася в статтях. Не випадково полеміка не поляризувала їхніх опонентів за партійною приналежністю. Критику на свою адресу автори чули і від кадетів (див.: *Интеллигенция в России*. — СПб., 1910), і від лібералів (див.: *В защиту интеллигенции*. — М., 1909), і від більшовиків (див.: *Из истории новейшей русской литературы*. — М., 1910). Важко назвати російську газету чи масовий журнал того часу, які б не відгукнулися на "Віхи". Це, безперечно, був успіх, але це був успіх скандалу, успіх цькування, оскільки більшість відгуків на книгу мала агресивно-викривальний, звинувачувальний характер.

С. Л. Франк, жалкуючи, що громадська думка сприйняла насамперед політичний бік справи, підкреслював, що остання була для них "хоча й істотною, але все ж таки похідною від більш основного... завдання — перегляду самих духовних підвалин пануючого світоспоглядання"¹.

А втім, повторюємо, сперечання за сутністю і змістом було філософським. Предметом дискусії стали питання про об'єктивні підстави історичного процесу, смисл культури і суб'єктів культурної творчості, духовну свободу особистості та соціальне рабство, про правову державу й громадянське суспільство, гуманізм як основу світоспоглядання та духовні цінності цивілізації. Люди найрізноманітніших політичних орієнтацій намагалися знайти відповідь на "одвічні філософські питання" — про сенс життя й умови внутрішньої свободи людини, про роль насильства та революції в суспільному житті. Запрошення до духовного відродження й релігійно-філософського переосмислення історії народу, а також до загального покаяння так і не були почуті опозиційною інтелігенцією.

Непримиренність позиції була ще раз констатована у збірнику "З глибин" ("Из глубины: Сборник статей о русской революции"), який став продовженням розмови, розпочатої "Віхами". З десятих авторів збірника п'ятеро — Бердяєв, Булгаков, Ізгоев, Струве і Франк — були авторами "Віх". Зв'язок між цими двома збірниками є очевидним; розбіжності зумовлені лише тим, що в першому проблема інтелігенції розглядалася в світлі уроків революції 1905 р. (її поразки), а у другому — в світлі революції 1917 р. (її перемоги).

¹ Бердяєв Н. А. Судьба России. — М., 1989. — С. 49.

² Струве П. Б. Патриотика. — СПб., 1911. — С. 232.

¹ Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. — Нью-Йорк, 1956 — С. 84.

Збірник було підготовлено за ініціативою П. Б. Струве і С. Л. Франка в другій половині 1918 р. і видано невеликим тиражем у 1921 р. Однак у продаж він не потрапив і поза Росією, за словами Франка, був тільки у М. О. Бердяєва та Б. Б. Бекера. В цьому відношенні доля збірника виявилася діаметрально протилежною щодо долі спорідненого йому за духом збірника "Віхи".

Серед голосів тієї Росії з особливою проникливістю та гіркою звучать сьогодні слова книги, так і названої — "З глибини", оскільки й насправді автори закликали з глибин останнього відчаю, хоча й не позбавленого надії... Голоси ці не були почуті ні тоді, коли прозвучали, ні тими, хто був їх російськими адресатами. Здавалося, все було зроблено для того, щоб виправдався епіграф, передпосланий усій книзі: "З глибини закликаю до Тебе, Господи!" Іншим не було дано почути цей заклик відчаю та надії, і зовсім не через причини "метафізичного" гатунку. Збірник, присвячений, як свідчив його підзаголовок, російській революції, спочатку був "затриманий" російською революційною владою у зв'язку з оголошенням нею в 1918 р. "червоним терором". А потім, уже в 1921 р., коли друкарі вирішили самочинно пустити у продаж готовий наклад книги, він був "заарештований", конфіскований і, так би мовити, "пущений в розход".

Як бачимо, голоси, що пролунали "з глибини" поваленої російської духовності, не були почуті читаючою та мислячою Росією через причини вже зовнішнього порядку. А тому — як це не парадоксально — внутрішня доля "Віх" виявилася аналогічною долі книги "З глибини".

Як писав у "Передмові видавця", що відкривала книгу, її ініціатор, упорядник та один із авторів П. Б. Струве: "Збірник "Віхи", що вийшов у 1909 році, був закликом і застереженням. Це застереження, незважаючи на всю викликану ним інколи вельми люту реакцію і полеміку, стало насправді боязким діагнозом пороків Росії і слабким передчуттям тієї моральної та політичної катастрофи, котра грізно визначилася ще у 1905—1907 рр. і вибухнула в 1917 р. Історик помітить, що російська освічена громадськість у більшості своїй не дослухалася зверненого до неї застереження, не усвідомлюючи великої небезпеки, яка насувалася на культуру й державу. Тепер більша частина учасників "Вех" (М. Бердяєв,

С. Булгаков, А. Ізгоев, П. Струве, С. Франк — так вони поіменовані на титульній сторінці збірника "З глибини") об'єдналися для того, щоб разом із новозалученими авторами (С. Аскольдов, В. Іванов, С. Котляревський, В. Муравйов, П. Новгородцев, І. Покровський) висловитися "про катастрофу, яка вже відбулася — не поодиноці, а як сукупність осіб, які переживали одну муку і сповідували одну віру, попри розбіжності в настроях і поглядах... Усім авторам однаково є властивим і дорогим переконання, що позитивні начала громадського життя є укоріненими в глибині релігійної свідомості і що розрив цього корінного зв'язку є нещастям та злочином. Як такий розрив вони відчують ні з чим не зрівнянну морально-політичну катастрофу, яка спіткала наш народ і нашу державу"¹.

За кілька років, що спливали від часів обговорення віхівцями проблеми "інтелігенція та революція" і критичного розстрілу (вислів А. Белого), зчиненого російською інтелігенцією, усіх відтінків політичного спектра, до сюжету історичної драми під назвою "російська інтелігенція та народ" вторглися нові фактори, які суттєво ускладнили не тільки розв'язання, а й саму постановку питання "Хто винен?". Насамперед, це Перша світова війна, яка зробила сумнівним в очах багатьох інтелектуалів (і не тільки російських) саме це питання, принаймні — його політичний аспект, звернений до індивіда, морально відповідальної особистості. Потім — друга революція, у безодні якої різноманітні суспільні угруповування й цілі соціальні прошарки, а головне — сам народ виступили у зовсім іншому вигляді, ніж у попередні часи (стосовно законності і правопорядку).

У межах самої книги "З глибини" це загальне вирішення питання про "російську провину" отримує фундаментальну підтримку вже у першій частині статті С. Л. Франка, названої так само, як і весь збірник, але тільки латиною. Автор заключної статті збірника пише буквально так: "При усьому надлишку вибухової речовини, яка накопичилася в народі, потрібна була наполеглива піврічна, до нестями енергійна робота розперізування анархічних інстинктів з тим, щоб народ остаточно втратив совість і здоровий державний

¹ Струве П. Б. Из глубины. 2-е изд. УМСА-ПРЕСС, 1976. — С. 25.

глузд і повністю віддався у владу чистокровних демагогів, які нічим себе не стримують. Витиснені цими демагогами із слабкими нервами і недоумкуваті інтелігенти-соціалісти повинні, насамперед, звинувачуючи народ у своїй невдачі, згадати всю свою діяльність, спрямовану на руйнацію державної та громадської дисципліни народу, на затоптування у багно самої патріотичної ідеї, на розперезання, під ім'ям робітничого і аграрного руху, користололюбних інстинктів і класової ненависті в робітничих масах, — повинні згадати взагалі весь бедлам безвідповідальних фраз і гасел, котрий випереджав жовтневий бедлам діянь і знайшов в ньому своє послідовно-прямолинійне втілення... Народна пристрась у своїй прямолинійності, у своєму почутті до ідейно-вольової основи лише зняла з інтелігентських гасел тонкий шар примарної зарозумілості і моральнісно-безпідставних тактичних дистанцій"¹.

Російські ліберали та прогресисти опинилися у переважній більшості "напівсоціалістами", тобто вбачали свій ідеал у половині — негативній програмі соціалістів усіх напрямів (аж до більшовиків), але не були згодні на повне здійснення соціалістичного ідеалу. Причиною такого становища став той факт, що захист начал державності, батьківщини, права, власності і суспільної культури виявився недостатньо духовно укоріненим в картині світу російського інтелігента. "Аж до самого останнього часу наш лібералізм був просякнутий суто негативними мотивами і цурався позитивної державної діяльності: його пануючим настроєм було будирування, в ім'я абстрактних моральністичних начал, проти влади та існуючого порядку управління, поза живою свідомістю трагічної складності і відповідальності всілякої влади"².

З оцінкою Франка важко не погодитися, особливо якщо включити в поле зору сьогоднішні політичні дерипетії, в яких багатьом "опозиціонерам" не вистачає політичної цнотливості та відповідального ставлення до дня завтрашнього.

1924 р. у Берліні виходить книга С. Л. Франка, яка називається "Повалення кумирів". Філософ шукає "абсолютну опору" і не знаходить її в жодному із громадських ідолів. Кумир революції та політики, на його думку, занепав. Прогресу не існує. Свобода? Що

¹ Франк С. Л. Из глубины. — С. 315.

² Там же. — С. 318.

це таке? Франк згадує старий анекдот: "Візник, ти вільний? — Вільний. — Ну так кричи: "Хай живе свобода!" Культури теж немає. Всюди внутрішня порожнеча та злидні, навіть серед матеріального багатства. Категоричний імператив Канта викликає у філософа неприйняття та роздратування. Франк згадує М. Штірнера і Ф. Ніцше. Перед лицем холодного та внутрішнього незрозумілого морального обов'язку аморалізм містить певну незбагненну привабливу силу. Погляньте на статеve життя! Чи можна не бути грішником? Тут моральні принципи не мають внутрішньої самоочевидності. "Моральні принципи й абстрактні моральні ідеали не нормують духовне життя, вони нормують лише її зовнішні прояви"¹.

Тому геть "моральний ідеалізм"! Жодною ідеєю нас спокусити неможливо. Хіба що ідеєю спасіння батьківщини. "Якби тільки ми могли допомогти нашій батьківщині воскреснути, оновитися, явитися світові в усій своїй красі та духовній силі — ми, здається, знайшли б вихід для своєї нудьги...", — підбиває підсумок Франк. Але, на жаль, це нездійсненне. Через це Семен Людвигович шукає особистого порятунку. Мораль є, але не автономна (за Кантом), а гетерономна — від Бога. Книга "Катастрофа кумирів" лишає враження розгубленості автора. Вона скоріше розбурхувала, ніж заспокоювала розум. Закономірно поставало питання про продовження авторських пошуків. Так з'явився наступний твір Франка — "Смисл життя" (1926). Пафос книги, як і попередньої, — біль за поразку російського народу. "Ми, росіяни, які тепер без діла і глузду, без батьківщини і рідного вогнища, у злиднях і нестатках вештаються чужими землями — або живуть на батьківщині, як на чужині, — усвідомлюючи свою "недолугість" — з точки зору звичайних зовнішніх форм життя нашого теперішнього існування, водночас маємо право і обов'язок сказати, що саме на цьому недолугому способі життя ми вперше пізнали істинно вічне єство життя. Росіяни звільнилися від моральнісної хвороби, що називається революційністю. Але питання — "Що робити?" продовжує кривдити російське серце. Що мені робити, щоб врятувати світ і тим уперше виправдати своє життя? До катастрофи 1917 року відповідь була одна — поліпшувати соціальні та політичні умови життя наро-

¹ Франк С. Л. Этика нигилизма // Соч. — С. 158.

ду. Тепер — повалення більшовиків, відновлення колишніх форм життя народу. Поряд з цим типом відповіді є на Русі інший, споріднений йому, — толстовство, яке проповідує "моральнісне вдосконалення", виховну роботу над самим собою".

Франк скептично дивиться на усі плани "порятунку" Росії, тим більш — усього світу. Причини трагічної катастрофи наших минулих мрій тепер є очевидними, вони полягають не тільки у помилковості наміченого плану спасіння, а й, насамперед, у непридатності самого людського матеріалу "рятувальників" (будь це вожді руху чи народні маси, що увірували в них і заходилися здійснювати уявну правду, винищувати зло).

Невдача громадських починань знову приводить Франка до висновку про необхідність шукати "особистого порятунку". Цей висновок було зроблено в книзі "Катастрофа кумирів", і тут він отримує свій подальший розвиток. Не відкладайте добрі справи, відгукуйтеся на найближчі, невідкладні потреби оточуючих людей. "Хто весь поринув в роботу для віддаленого майбутнього, у благодіяння далеких, невідомих йому чужих людей, батьківщини, людства, наступного покоління, але є байдужим, неухважним і недбалим до тих, хто оточує його, і вважає конкретні свої обов'язки відносно до них, потребу сьогодення чимось несуттєвим і незначним порівняно з величчю справи, що охопила його, — той, безсумнівно, ідопоклонствує"¹.

С. Л. Франк стверджує, що сукупність моральних ідей і почуттів може бути зведена до кількох незалежних один від одного принципів. Кожен з останніх служить внутрішньою основою цілої маси моральних явищ і дає початок особливій замкненій системі моралі, але самі ці принципи не залежать один від одного і тому обґрунтовують один одного. Кожен з них, навпаки, як моральна аксіома вступає в колізію з усією рештою і веде з нею боротьбу за абсолютне верховенство в царстві моралі. Результатом цієї боротьби може бути або повне чи часткове витіснення одним принципом інших, або розподіл між ними влади на окремі компетенції кожного з них. Можливою є навіть і відсутність будь-якого результату в

¹ Франк С. Л. Смысл жизни // Вопр. филос. — 1990. — № 6. — С. 130.

зіткненні різних моральних принципів, вічна боротьба моральних почуттів в душі людини.

На співвідношення сил окремих принципів і результат боротьби між ними впливають природні задатки людей, обставини їхнього життя, їхні особисті настрої та настрої суспільства й епохи взагалі. Семен Людвигович Франк в душі етичного ідеалізму визнає за особистістю повну свободу у виборі верховного моральнісного принципу.

Збіг у його теорії суб'єктивно-ідеалістичних спонукань з об'єктивно-моральними дозволяє виділити окрему категорію моральних явищ, названу Франком "найвищим продуктом моральнісного розвитку" — йдеться про поняття морального права. Під моральним правом філософ розуміє суб'єктивний інтерес, захист якого не тільки дозволяє суб'єкту, а й диктується моральним законом через ту об'єктивну цінність, яка є властивою цьому інтересу. Обов'язок здійснення цього права лежить не на оточуючих людях, а на самій зацікавленій та уповноваженій особі, так що її моральне право збігається з її моральним обов'язком.

Вихідним пунктом у всій процедурі виведення С. Л. Франком моральності, моральнісного начала є людина, але людина, взята не в системі суспільних відносин, а як напівприродна, напівтрансцендентальна.

Історія філософії є довгою низкою протестів проти ігнорування моралі. Тут і Платон, який міркував про те, що людина народжується з природою лева, а потім потрапляє до рук вихователів, які прищеплюють їй ідеї та почуття вівці; тут і глузування Ф. Ніцше над "мораллю рабів" та оспівування аристократичного ідеалу сильної особистості, яка з презирством ставиться до моралі рівності і жалю; тут і К. Леонтьєв, для якого розбещена, але яскрава особистість є привабливішою за вбогого, але чесного трудівника. Хай такий "аморалізм" і не в усьому правий, вважає Франк, хай він вабить нас на небезпечні та згубні шляхи, але все ж таки віч-на-віч з холодною, тиранічною і внутрішньо незрозумілою нам мораллю обов'язку він містить незбагненну, спокушаючу правду, яка спонукає нас, закликає до духовної свободи.

Оскільки світ лежить у злі, то сама можливість підтримання та зберігання життя потребує приборкання зла. Це й є завданням за-

кону (і правового, і моральнісного). Але прямування шляхом закону є даниною, що віддається людській гріховності. Закон є формою боротьби з недовершеністю світу і людини, формою, що сама відбиває на собі цю недовершеність. "Парадоксальність моральнісного життя під формою закону, яка глибокодумно розкрита апостолом Павлом, в тому й полягає, що у визнанні і виконанні закону як засобу боротьби з гріхом людина сама визнає себе рабом гріха, натомість визволення від гріха через благодатне життя"¹.

Етика закону є першим важливим і необхідним, але вкрай недовершеним і суперечливим етапом розвитку моралі. Закон початково пов'язаний зі злом, з гріхом, оскільки ні зла, ні гріха немає, поки немає закону. Етика закону має своє глибоке коріння в людському суспільстві, вона існує вже в первісних кланах з їх тотемічними культурами, у первісних табу. Вона є породженням стародавнього афекту страху в людині.

Етика закону є переважно соціальною, бо суб'єктом моральної оцінки є не особистість, а суспільство. Саме воно встановлює всі моральні забобони, закони, табу і норми, яким особистість повинна коритися під страхом морального відлучення. Ця етика закону перебільшує наявність зла в людині та зменшує її в суспільстві. Вона є людяною, оскільки пристосована до людських долей, і нелюдяною, бо нещадна до індивідуальної долі особистості, до її інтимного життя.

Зло, звичайно, міститься не в самому моральнісному законі, а в гріху, що породжує цей закон. Але закон, що викриває аморальні вчинки і покладає край проявам гріха, сам може виродитися у зло, бо не враховує ні особливих обставин, ні специфічної долі та душевних поривань людини. Так, Сократ, будучи втіленням моральнісного життя, став жертвою закону.

Звичайно, етика закону має і свою позитивну місію у світі, адже закон не тільки калічить життя особистості, а й зберігає її від зазіхань і насильства з боку інших осіб. Не можна не виконувати закону, очікуючи, коли суспільство в цілому досягне благодатного переродження, оскільки в такому випадку все соціальне життя перетвориться на хаос.

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. — М., 1992. — С. 87.

Ми часто не в змозі, за Франком, за усіх розумних бажань подолати неприборкано-потужну тваринну природу, але, більше того (і в цьому полягає трагедія), ми відчуваємо одвічне злиття наших сліпих тваринних пристрастей з вищим і найглибшим началом нашої особистості. Ми не знаємо, де в нашій душі закінчується божественний культ і починається Содом. Причому останній вабить нас не зовнішніми, чуттєвими втіхами, а нездоланною спокосою містичної краси, сили та захоплюючою насолодою. "Як не дико це звучить для суворих моралістів, яких тривале лицемірство вже привичило до повної духовної сліпоти, у скаженому, самозабутньому розгулі пристрастей, до якого нас вабить тужливо-одчайдушна циганська пісня, нам бачиться часто вирішення останньої найглибшої нашої туги, якесь крайнє самоздійснення і задоволення, за яким тужить не тільки тіло, а й самий дух наш"¹. І як внутрішнє право на свободу людина усвідомлює, за Франком, велику та чисту, попри всю дивність і пов'язаність з фізичним потягом, любов до жінки, поза якою у цю мить її життя втрачає сенс і яку вона відчуває як найглибшу основу свого "Я" — яким би чином ця пристрасть не суперечила загальноприйнятим нормам моралі.

Франк відмежовується від звинувачень у перекрученні кантівської етики та її послідовників, оскільки, згідно з нею, моральнісний ідеал є тим, у що людина внутрішньо вірує, він завжди є автономним. Справжнє моральне життя є таким складним та індивідуальним, що не вкладається в жодні загальні принципи та норми. Етика "морального обов'язку" теоретично зависає у повітрі, вона не є наукою, а кодексом авторитетних наказів. Моральні принципи в будь-яких складних трагічних конфліктах не мають для особистості ні внутрішньої самоочевидності, ні науково-логічної обґрунтованості.

С. Л. Франк, проте, не заперечує щодо важливості моральних принципів, він лише шукає, за його словами, світла, яке могло б осяяти, осмислити для нас справжні моральні ідеали, які б прояснили нам з внутрішньою переконаністю той шлях, яким ми повинні йти.

А поки що такого шляху ми не бачимо. Особливо погано складаються справи з реалізацією моральнісних ідеалів у соціальному

¹ Франк С. Л. Крушение кумиров // Соч. — С. 151.

житті. Будучи реалізованим, цей ідеал несподівано виявляє себе не як просвітлююча, облагороджуюча життя сила, але як сила руйнівна та пригнічуюча.

Моральнісний ідеалізм завжди правий у картанні пороків і недоліків суспільства. Але коли його провісники із мрійників, викричателів та борців за правду стають реальними розпорядниками і владниками життя, вони перетворюються на тиранів, що не розуміють ні життєвих складнощів, ні людських потреб або слабкостей. Їх ненависть до зла перетворюється на ненависть до всякого життя, яке не вдається втиснути у межі ідеалу.

Соціалізація етики, тобто перевага, абсолютизація етики закону, означала тиранію суспільства і громадської думки над духовним життям особистості, над свободою її моральнісної оцінки, і тому пробудження особистої моральнісної відповідальності є основним моральнісним процесом у людстві, який виводить моральнісний феномен з-під влади суспільства.

Справді, подібне виявлення моральнісного феномену стало можливим повною мірою лише як результат повсюдної кризи нормативної етики у ХХ столітті, коли виявилось, що вона не справцює, не служить гарантом від спалахів варварства, страшних руйнівних ексцесів. Виявилось, що у великої кількості людей немає внутрішнього моральнісного імунітету, і затвердені ними, взяті суто зовнішнім чином моральні норми легко розпадаються під впливом ненависної пропаганди, і людина легко перетворюється на носорога, що живе законами стада. Це й дало привід М. О. Бердяєву зробити, на перший погляд, парадоксальний висновок, що люди, які випали з "загального" закону, і є справді моральнісними. Нормативна етика, на його думку, організовує життя середньої людини, людських мас, і від неї цілком ухиляється якісна, піднесена, творча індивідуальність. Ще Сократ проголосив, що слід коритися Богові, совісті більше, ніж людям. Це й означає, що Богу, совісті, правді, "внутрішній людині" необхідно коритися більше, ніж суспільству, ніж соціальній буденності, ніж зовнішньому закону.

Як правило, моральнісний акт та оцінка особистості так щільно оповиті соціальними нашаруваннями групи, родин, класів, партій, напрямів, вірувань, що не можна добратися до чистого мо-

рального судження. Часто особа не може навіть уявити собі, що її вчинок або вибір може суперечити усьому цьому нагромадженню апробованих віками аргументів і принципів життєвої мудрості, що склалися. А втім, уся ця мудрість є мертвою, якщо немає її творчого засвоєння з боку окремої людини, і уявляється як світ нудної та обтяжливої необхідності, машиною, яка невпинно та неухильно спрямовує всіх людей до щастя. А щастя є досяжним лише за умови цілковитого виконання всіх норм та заборон, що спускаються згори до кожної окремої людини, кожного гвинтика цього механізму.

Основна недовершеність абстрактної моралі, морального ідеалізму — це його буттєва недостатність. І цю недостатність, за Франком, вперше усуває християнська мораль. Як правило, ество моралі полягає в оцінці людської поведінки, у наказі зробити чи заборонити певні вчинки. Тому мораль відображається в законах та нормах, як, наприклад, у Старому Завіті: "не вбивай", "не кради", "не створи собі кумира" тощо; і світська, громадська мораль також включає до себе норми поведінки, але вони для неї є чимось поверховим, другорядним та похідним. "Її істинним об'єктом є не поведінка, а внутрішній лад людської душі; її метою є чистота і довершеність самого людського ества, її серця; вона спрямована не на діяння, а на саме буття".

У християнській моралі головним є духовний стан, а не спосіб дій. Поведінка повинна бути тільки природним відображенням внутрішнього стану, поза яким вона не має суттєвої цінності. Добре дерево не має приносити злого плоду. Християнська модель, за Франком, — це нібито "гігієна людського духу". Якщо її змістом є охоплююча всю душу любов до Бога і зречена любов до ближнього, якщо вона відкидає будь-яку зосередженість людини на собі і своїх інтересах і каже, що збереже душу той, хто її втратить, то вона справді сприяє вдосконаленню особистості. Оскільки любов сама є стихією людського життя, то заповідь любові є не чим іншим, як спрямуванням на здоровий, міцний, довершений лад внутрішнього буття особистості.

Звідси, за Франком, випливає незримість, індивідуальна своєрідність моральної якості людини. Внутрішній лад людини, стан людського духу є невидимим нікому, крім самої особи та Бога. То-

му ніякий суд особистості не є можливим, бо він є безпредметним та некомпетентним через неможливість правильно судити про те, що тут підлягає оцінці, через непорівнянність та скритність особистості. Остання є чимось більш глибоким та цінним, ніж всіляка мораль. Жива людська особистість є для християнства найціннішою для початку морального добра. Людська душа відає про певне благо та нудьгує за певним благом, вищим, ніж моральне добро. Це благо, яке рятує душу. Цінність людської особистості не в силі її підлеглості моральним вимогам, а в силі та гостроті захоплення її цим вищим Абсолютним Благом. "Ступінь близькості людини до Бога, — зазначає Франк, — інтенсивність її ваблення, її потягу до Бога, один визначає справжню придатність та доброякісність людини".

Якщо завершеність та чистота внутрішнього душевного ладу є загальнолюдським завданням, то в кожній людини має бути своє особисте вдосконалення — вдосконалення власної особи, творчість самої себе як "просвітленої тварі". В цьому смислі не покірність, а творчість є моральнісним обов'язком особистості. У заповіді "Будьте довершеними, як довершеним є Отець наш Небесний" підсумовані, за Франком, усі заповіді Христового одкровення.

Прагнення до довершеності є визначною ознакою духовного життя. Довершеність належить до внутрішнього буття людини, і заповідь закликає вдосконалювати не інших людей або весь світ у цілому, а самого себе, прагнути до максимального довершеного стану душі.

Тільки етика творчості долає кошмар скінченого, кошмар життєвого устрою, з якого неможливо вирватися. Лише в цій етиці стає ясним, що злі пристрасті можна перемогти через збудження позитивної творчої духовної сили.

Людина завжди повинна чинити індивідуально та індивідуально вирішувати моральнісні життєві задачі, жодної миті не перетворюючись на моральнісного автомата. З приводу завдань, що їх поставило життя, людина повинна постійно робити моральнісні винаходи та відкриття. Не просто приймати закон добра, а індивідуальним чином створювати нове добро, якого ще не було у світі, яке є винаходом моральнісного акту, що здійснюється. Не існує застиглого моральнісного порядку.

Франк зазначає, що справжнє виконання Божої волі доступне лише у формі творчості: будь-яке сліпе, рабське, механічне виконання цієї волі є нерозумінням її істинної сутності. Людина як раб Божий, за Франком, є просто саботажником, бо Бог закликав Людину бути не рабом, а співпрацівником.

Таким чином, для етики творчості боротьба зі злом — це не стільки припинення та знешкодження сил зла, скільки творче здійснення добра і творче перетворення зла на добро. Наприклад, любов до ворогів, непротивлення злу насильством можливе не від слабкості, не від покірливості, а від творчої сили духу. Тільки вона долає зло, безкінечність зла, перерізає ланцюг зла, переводячи людей в інший план буття.

Особистість повинна, на думку Франка, вести постійну боротьбу за первородність, одвічність, чистоту моральнісної совісті та моральнісної думки при постійному спротиві вже застиглої, змертвої колективної моральнісної совісті і думки, духу часу тощо. Тільки етика творчості може, за Франком, перемогти скаліченість та висушеність людської душі абстрактною добродішністю, абстрактною ідеєю, перетвореною на норму та правило. Моральнісне життя повинно бути вічною творчістю, вічною юністю та цнотливістю духу. Вона має покоїтися на первородних інтуїціях, в яких людина є вільною від оточення та нашарувань життя, які паралізують свободу її моральнісних суджень.

Етика може бути тільки творчою, оскільки цьому відповідає сама природа людини. Будь-яка духовна сила виходить, за Франком, з того осередку та першоджерела реальності, яке ми називаємо Богом. Осягаючи метафізичний смисл творчості, ми можемо сказати, що, відтворюючи, людина зазнає діяння на собі Бога як творчого начала. У спробах творчого натхнення надлюдське творче начало безпосередньо переливається у людське зусилля. Усвідомлюючи себе творцем, людина усвідомлює і свою співучасть у потаємному метафізичному процесі творчості. Тут вона більш за все усвідомлює себе "образом та подобою Божою". Отже, Бог створює не тільки буття, тобто створює витвір, включаючи людину, а й творців.

Всюди, де мета діяльності народжується з глибини людського духу, має місце творчість. Всюди, де людина прагне з любов'ю,

смаком та хистом, вона стає майстром. Людина, вважає Франк, взагалі не може перестати бути особистістю, тому вона завжди докладає хоча б мінімальний момент творчості у свою працю. Творчий елемент властивий усякому пізнаванню, оскільки воно є внесенням у буття світла істини; творчість є наявною в царині політики і, звичайно, вона є обов'язковою в царині моральності, з вельми відносною різницею між скромним виконувачем моральнісного обов'язку та моральнісним генієм, совість якого відкриває і вносить в людські взаємини нову моральну свідомість.

Найскромніша, звичайна людина, крім простого, ззовні наказаного їй виконання своїх обов'язків, вносить до своєї праці елемент імпровізації, виходить з індивідуального становища якимось новим, незвичайним чином. Будь-яка дружина чи мати, яка вносить свій власний моральний стиль в життя родини, є творцем. Людина, як така, за Франком, є творцем. Ніде її боголюдська сутність не виявляється так виразно, як у цій ролі. І особливо в царині моральнісно-релігійній, у галузі творчого зусилля людини впровадити, сприйняти у власне буття святість Бога, людську творчість, є вільним виконанням волі Божої.

Саме в царині моральнісного життя "моє буття з Богом" виявляє творчу природу людини. Єство цього буття полягає, за Франком, у чистій вірі, а не у справах або законі. Хоча й віра без діла є мертвою. З одного боку, істотною є не зовнішня поведінка, а тільки внутрішній стан, внутрішній лад душі, а з іншого — цей потаємний стан все ж таки розрізняється у своїх плодах. І тому благодатне життя з Богом не є життям беззаконним, але є життям надзаконним, силою якого вперше виконується і самий закон.

З усього наведеного Франком можна зробити важливий висновок, тобто розуміння того, що ні природа, ні історія не є гарантими людяності. Остання не впливає автоматично ні з еволюції, ні з соціального прогресу. Подібний автоматизм усунув би свободу та відповідальність. Людина не є продуктом еволюції і не є продуктом суспільства. Вона взагалі не є якимось закінченим продуктом. Кожного дня, кожної миті вона повинна прагнути стати людиною, і ця безперервна самоутворюваність, ця непередбаченість і негарантованість з боку різних обставин відображена у символі "Образу та подоби Божої".

Для нас сьогодні є особливо важливими як вчення С. Л. Франка про самоцінність особистості, так і етична інтерпретація ним положення про активну природу особистісного начала. Останнє має утримати нас від апології "особистості", яка є тим більш небезпечною, що, на думку Франка, просто веде до демонізації особистості та всієї етики загалом.

Саме буття особистості, згідно з Франком, складається з її самовизначення і, що є особливо важливим, з її самоподолання. Особистість, щоб бути нею, має постійно долати себе і судити себе. На цьому і побудована особистісна етика С. Л. Франка.

Етичне вчення С. Л. Франка торкається важливих життєвих центрів його цілісного світогляду. Знайомство з етикою російського філософа дозволяє побачити ціле сузір'я глибоких, оригінальних та плідних ідей, пов'язаних в єдину систему ретельно продуманої теорії, що дозволяє нам говорити про наявність єдиної етичної системи С. Л. Франка.

4.3. Система соціальної філософії С. Л. Франка

Ще в 1900 р. у праці "Теорія цінності Маркса та її значення. Критичний етюд" С. Л. Франк писав про суспільство як про єдиний суб'єкт оцінки, основну функцію якого становить виробництво цінностей для задоволення потреб людини. Поняття "суб'єктивна суспільна цінність" вводилося Франком для того, щоб підкреслити спільність інтересів "єдиного суб'єкта оцінки" або суспільства в цілому.

У 1905 р. Франк написав соціально-психологічний етюд "Проблема влади", в якому намагався дати психологічне пояснення такому феномену, як суспільство: "Оскільки суспільство складається з людей та їх взаємного зв'язку, — писав Франк, — оскільки всі суспільні відносини є, врешті-решт, стосунками між людьми, то осередком, або атомом будь-якого суспільного зв'язку повинен служити простий особистий зв'язок або взаємини між однією людиною та іншою"¹. Основою будь-якого співжиття, будь-якого соціального зв'язку й угруповання, вважав Франк, є низка елементарних форм спілкування між людьми, до числа яких належить і

¹ Франк С. Л. *Філософія и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры*. — М., 1910. — С. 79.

ставлення до влади. Далі Семен Людвигович ставить питання: "Що таке взагалі стосунки між людьми?" і дає психологізовану відповідь: "... Учасникові спілкування властива специфічна свідомість, що переживання, які набувають форми "спілкування", не перебувають, так би мовити, у його особистій владі, не залежать, подібно до інших психологічних явищ, від його індивідуального почуття, а є органічно переплетеними і злитими з переживаннями чужої свідомості і існують лише через своє постійне співіснування та взаємодію з останнім"¹.

Таким чином, С. Л. Франк у своїх роздумах про суспільство спочатку виходив з ідеї Всеєдності, "соборності". Ще в цьому етюді філософ зазначав, що колективна психічна атмосфера цілою низкою свідомих та несвідомих процесів виховує та пристосовує до себе індивідуальну свідомість.

Колективне психічне життя, за Франком, складається в особливу духовну атмосферу. Семен Людвигович виступав проти панування темних сил, закликав до об'єднання індивідуальних свідомостей в єдине вільне, надіндивідуальне ціле, а також до солідарної колективної розумової та моральної діяльності, що має назву "громадської". Етюд закінчувався висновком, що несвідоме поклоніння тому, що має земне походження та земну природу — і при цьому поклоніння, яке не вільно народжується у людській душі, а є нав'язаним ззовні, — є поклонінням кумирів, ідолопоклонством, логічно і морально неприпустимим.

С. Л. Франк вважав, що як у особистому, так і в громадському житті вищою інстанцією повинна служити вільна індивідуальна свідомість людини, оскільки в ранній період філософської творчості, як вже зазначалося, Франк відстоює ідею автономної особистості.

У 1909 р. в статті "Сутність соціології" С. Л. Франк зазначав, що поряд з ізольованими психологічними дослідженнями явищ спілкування необхідною є інша дисципліна, яка має з'ясувати смисл і значення суспільного буття в загальному комплексі явищ людського (а отже, й космічного) життя. На думку філософа, такою дисципліною повинна стати соціальна філософія, покликання якої С. Л. Франк вбачав у тому, щоб досліджувати явища спілку-

¹ Франк С. Л. *Философия и жизнь*. — М., 1910. — С. 89.

вання в їх єдності й реальному зв'язку з загальною психологією та біологічною природою людини і давати узагальнюючу відповідь про природу людства як цілого.

Із різким загостренням ідеологічної боротьби після перемоги в Росії Жовтневої революції С. Л. Франк значно частіше став звертатися до теоретичних питань суспільних наук.

Розглядаючи різноманітність теорій та концепцій як характерну рису суспільствознавчих дисциплін, Франк бачить своє завдання в "розбудові теоретичного, узагальнюючого, об'єктивного суспільствознавства, яке водночас серйозно враховувало б своєрідну специфічну природу суспільного буття та його відміну від світу природи, корінну відміну завдань суспільствознавства від завдань природознавства"¹.

Вихідним поєднуючим началом у суспільствознавстві Франк вважає "момент індивідуальної духовності, або живої об'єктивної ідеї"². Основною ж формою знання він і тут вважає "живе знання", під яким у дусі інтуїтивної теорії розуміє таку форму знання, яка досягається не шляхом осмислення суб'єктом "чужого" йому об'єкта через посередництво концептуальних схем, а таке споглядання, що пов'язане з живим заглибленням суб'єкта в об'єкт і з чутливим переживанням об'єкта. "Живе знання" у соціально-філософській системі Франка можливе лише за умов "внутрішньої спорідненості об'єкта суб'єкту і через міру цієї спорідненості". Певним чином, як бачимо, Франк близький до деяких ідей "розуміючої соціології".

У 1922 р., незадовго до вислання з батьківщини, С. Л. Франк опублікував "Очерк методології суспільних наук", де вперше виклав своє цілісне розуміння соціальної філософії в її, за його висловом, "методологічному значенні для суспільствознавства" і дав, між іншим, розгорнуту (коректну) критику натуралістичного детермінізму в поясненні явищ громадського життя — тієї позиції, котру фактично сповідував і пропагував М. І. Бухарін у тоді зовсім "свіжій" "теорії історичного матеріалізму".

Лише в 1930 р. Франкові вдалося випустити в Парижі "скорочений ескіз системи соціальної філософії", над яким він працював понад 10 років. Це "Духовні основи суспільства. Вступ до соціаль-

¹ Франк С. Л. *Очерк методологии общественных наук*. — С. 56.

² Там же. — С. 102.

ної філософії". Пізніше цією працею буде відкрито збірник "По той бік правого та лівого", в який також увійдуть: "Смисл життя" (1926), "Свігло в п'ятми" (1949, гл. I та VI), "З нами Бог" (1964), статті "Російський світогляд" (1925) та ін.

Коли Франк працював над цією книгою, пише Р. Редліх, він, без сумніву, спирався на те, що пережив та передумав, коли писав свою магістерську дисертацію "Предмет знання" і свою докторську дисертацію "Душа людини" (1917), намагаючись подолати в них той глухий кут, який позначається у діалектичному матеріалізмі як "основне питання філософії: протиставлення свідомості — буттю, особистості — суспільству"¹.

Істотна відмінність між суспільством і одиничним одушевленим організмом Франк вбачав в тому, що останньому дана індивідуальна свідомість, тоді як у суспільстві немає єдиного суб'єкта соборної свідомості, а духовна єдність відображається у внутрішньому зв'язку індивідуальних свідомостей членів суспільства. За Франком, духовна єдність є багатоедністю, суцєю та діючою лише в узгодженості та поєднаності багатьох індивідуальних свідомостей. Франк зводить ці міркування до короткої формули — суспільство є якістю соборної єдності, не певним "я", а "ми"; його єдність існує як свідомість узагальненості, як ідея "ми" в окремих його членах. "У будь-якому спілкуванні ми маємо не просте перехрещення двох променів, які йдуть у протилежних напрямках, назустріч один одному: у самий (момент) миттєвої зустрічі двох пар очей здійснюється якась циркуляція єдиного життя, якийсь загальний духовний кровообіг"², — писав Франк.

Основними категоріями сформованої на той час соціальної філософії Франка стали традиційні для російської філософії поняття соборності та всеєдності. В оригінальному трактуванні мислителя вони постулювали наявність початково незримого духовного зв'язку між людьми, котрий, власне, і робить можливим емпіричний факт існування людського суспільства. Суспільне буття в подібній інтерпретації — це насамперед сфера духу, а суспільне життя за суттю своєю є не матеріальним, а духовним.

¹ Редліх Р. Н. Социальная философия С. Л. Франка. — Франкфурт-на-Майне, 1972. — С. 81.

² Франк С. Л. Духовные основы общества. — М., 1992. — С. 50.

Головним питанням методології суспільних наук, на думку Франка, є розв'язання суперечності між статично-механічним і органічним поглядом на світ.

Суспільство Франк частіше тлумачить як "надіндивідуальну реальність", а не як конкретну соціальну структуру, яка не зводиться до сукупності індивідів, але й не виводиться з надіндивідуальної єдності. Його підхід до суспільства блокує шлях до конфліктних соціальних моделей. Принцип соціальної єдності залишається основним і, по суті, єдиним, причому тлумачення цієї єдності Франком має суто ідеалістичний характер, розглядається насамперед як духовна єдність.

Таким чином, з одного боку, Франк визнає, що суспільствознавство має справу з об'єктивною реальністю, а з іншого — стверджує, що ця реальність "не матеріальна, а духовно-ідеальна", сутністю її є "духовність або ідея, яка проявляє себе в живій зміні історичних подій і процесів".

Визнаючи суспільство як "духовне явище", Франк прагне не до аналізу реального суспільного буття, а до пошуку його "об'єктивної надіндивідуальної ідеї". На його думку, суспільне явище насамперед є "живою ідеєю", буття якої полягає в її реальній дії задля волі людини. Кожна така "ідея" існує і має "примусовий" характер для всіх чи багатьох членів суспільства, незалежно від ступеня її усвідомлення.

У цій концепції Франка справедливо констатовано відносну самостійність, "надіндивідуальну" природу суспільної свідомості та буденних ідей, моральних норм тощо. Проте Фрак неадекватно тлумачить їх природу та генезу, не розуміє їх матеріального підґрунтя.

Він постійно піддає сумніву значення та наукову цінність конкретних розробок у соціології та в інших суспільних науках. Для нього все найбільш цінне, плідне та впливове в галузі загального осмислення суспільного життя не створено позитивним суспільствознавством, а перебуває у "філософських роздумах про суспільство".

Виступаючи проти психологізму в суспільних науках, Франк показує, що громадське життя не може бути просто сумою соціально-психологічних подій; усе психічне відбувається в розумі ін-

дивіда, але суспільні явища є надіндивідуальними як через те, що їхня тривалість не залежить від тривалості людського життя: "закони, звичаї, заходи і т. п., як сторони соціального існування, є відмінними від існування пов'язаних з ними громадських почуттів, думок та ін"¹. Кожне суспільне явище має певну ідеальну сторону (ідею закону, шлюбу та ін.), котра є нормативною за своїм характером; інакше кажучи, вона впливає на людську волю як усвідомлення обов'язку реалізувати цю норму.

Особливого значення слід надавати аналізу С. Л. Франком двоїстого характеру суспільства, наявності в ньому двох аспектів — внутрішнього та зовнішнього. Ця концепція соціальної філософії докладно розроблялася в книзі "Духовні засади суспільства". Внутрішній аспект полягає в єдності категорії "ми" та "зовнішнього я" в тому, що ця єдність є розколотою на підрозділи, включає боротьбу між багатьма "я". Франк описує ці два аспекти суспільного буття термінами "соборність" та "зовнішня соціальність". Він виводить з них неминучу наявність в суспільстві органічної єдності, з одного боку, і механізму, примусово зовнішньої організації — з іншого, дуалізм етики та легальної справедливості, милосердя й закону, церкви та світу.

Продумуючи, зокрема, проблему співвідношення моральності і права, Франк доходить висновку: оскільки ми мислимо, як правило, ці начала у вигляді "конкретного (юридичного) закону" і "культурно-(побутової) норми", ми не здатні встановити логічно ясної відмінності не тільки між ними, а й — що найголовніше — всередині цих сфер громадського людського життя. Без цього принаймні тут виявляється розбіжність лише кількісна, за ступенем: деякі норми нам уявлятимуться більше моральнісними, ніж правовими, і навпаки. Наприклад, формально жорстокий світ права, з властивим йому примусом і водночас узаконенням егоїзму, лише на перший, ненауковий погляд підриває начала свободи та любові, які створюють основу моральнісного життя. Будь-яка спроба скасувати право, не рахуватися з ним, покладаючись в усьому на моральність і впроваджуючи її послідовно в життя, робить С. Л.

Франк заключний висновок, призводить до результатів ще гірших, ніж правове становище.

"Загальнолюдське" для Франка існує у вигляді розвинених — насамперед у правовому відношенні — громадських демократичних суспільств, але своїм духовним корінням воно поринає в глибини особистісного метафізичного вибору людей, що й набирає свого обґрунтування в його філософії "всеедності" або в "релігії людської особистості".

Спілкування для нього — одна з форм "живого знання", справжнього проникнення в реальність. На перший план у дружбі, любові Франк ставить момент вчуття, злиття з іншим; і це не є "об'єктуванням" себе в іншому, але справжнє здійснення всеедності. "Ми" для Франка — переважніше, ніж "я" і "ти"; зустріч "я" і "ти" є можливою взагалі лише на підставі "ми". "Зустріч двох пар очей, перехрещення двох поглядів, те, з чого починається будь-яка любов і дружба, але й будь-яка ворожнеча, будь-яке взагалі, хоч би й найшвидше і найпобіжніше "спілкування", — це надзвичайне, повсякденне явище є, однак, для того, хто хоч раз над ним замислювався, разом з цим одним з найпотаємніших явищ людського життя..."¹

Соборність є справжнім сенсом будь-якої громадськості, зовнішньої, механічної сили. Суспільство, таким чином, є так само динамічним, як і сама людина. Воно завжди здається чимось зовнішнім людині, виходячи, однак, із моральнісних засад. Моральність же здійснюється в нашому гріховному, лише потенційно обоженному світі у вигляді права. Благодать діє прихованим чином — у формі закону. Благодатні божественні сили зрошують добро; суспільство може приборкати зло за допомогою закону. Благодать так само відноситься до закону, як соборність до громадськості, а церква до світу.

Соборність розкривається нам як церква, як єдність людей навколо святині. Зв'язком соборності і правди, на думку Франка, й обумовлена природа суспільства. Соборність, таким чином, є зовнішнім відображенням ще більш глибокого начала, яке уможливлює функціонування суспільства, початок служіння, на якому й

¹ Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук. — М., 1922. — С. 47.

¹ Франк С. Л. Непостижимое // Соч. — С. 354.

побудована взаємодія класів. "Служіння" як найважливіше поняття соціальної філософії Франка надає йому можливість уникнути неминучого утопізму будь-якої концепції суспільства.

Характеризуючи даний підхід С. Л. Франка до проблеми, С. А. Левицький дає таку оцінку його соціальної філософії: "У своїй соціальній філософії Франк є яскравим прихильником органічної теорії суспільства. Однак його організм носить витончений і духовний характер і є вельми далеким від аналогій між біологічним організмом і суспільним цілим. До того ж Франк відрізняє соборне, суцільне ядро суспільства (яке може бути дорівняним до духовного організму з центром у формі усвідомлення "ми") і більш видиму периферію громадського життя, котра носить скоріше механічний характер. Кажучи словами Франка, сфера "громадськості" (механічний аспект суспільства) ґрунтується на глибинній сфері "соборності" ("духовної основи суспільства").

У центр своєї концепції соціальної філософії С. Л. Франк поставив проблему двоєдності суспільного буття — внутрішнього життя та її зовнішнього втілення у вигляді емпіричної соціальної реальності. Перше і друге не суперечать одне одному і є нерозривно злитими між собою. Суспільне життя є процесом невинного самовизначення та духовного формування людини, є співпрацею і протиборством ідеальних та реальних сил людської історії, а тому є життям духовним.

Таким чином, С. Л. Франк здійснює унікальну в історії вітчизняної філософської думки спробу створення на руїнах марксистських позитивістських і ліберальних поглядів нового світогляду, своєрідного "релігійного консерватизму", аналогі якого відсутні на європейській арені. Головною особливістю стало визнання неможливості побудови ідеальної політичної системи і прагнення в межах "християнського реалізму" до створення найсприятливіших у правовому та політичному відношенні умов існування кожного індивіда окремо і суспільства в цілому. Абсолютний же ідеал, за його визнанням, не досягається. Пошуки консенсусу з питань справедливості, суті добра й зла та інших невіршених і дотепер питань, виносилися філософом не просто по "той бік правого та лівого", але, в буквальному розумінні, "по той бік" всього суцього. Франк ще раз підкреслює значення "неосяжного" в житті соціуму, виділяє

надзвичайно актуальну і в наші дні тему "вченого незнання" і доходить висновку про неможливість створення суцільної картини світу, яка б адекватно відтворювала реальність в усій її різноманітності, про нездатність людини передбачити наслідки власної цілеспрямованої діяльності.

Основним предметом і кінцевою метою усіх роздумів Франка виступає проблема удосконалення суспільних умов життя через максимальне напруження моральної активності людини. Удосконалення в певному смислі є для нього самим єством християнського життя. Франк вважав категорію належного первинною і такою, що характеризує найістотнішу властивість людської природи. Людина завжди хоче бути чимось більшим та іншим, ніж вона є. Зазнаючи почуття належного, усвідомлюючи абсолютний ідеал свого життя, вона підноситься тим самим над своєю емпіричною природою, і це піднесення є справжнім виявленням людського буття у світі.

З розвитком наук про суспільство формувалася переконаність у необхідності пізнання шляхів або засобів досягнення ідеалу. Як всезагальна форма цілеспрямованої діяльності ідеал виступає в усіх царинах суспільного життя, а це означає, що дана категорія має глибоке соціальне значення. Писав про суспільний ідеал і С. Л. Франк.

Філософ відмічає, що суспільні ідеали в їх конкретності повинні визначатися не тільки загальними одвічними принципами соціального життя, а й характером емпіричного матеріалу, до якого вони додаються: доцільність тих чи інших заходів залежить від матеріальних умов життя даного суспільства, від його духовного стану, від взаємин між різними прошарками, від того історичного завдання, яке є актуальним на даний момент. Для Франка поняття суспільного ідеалу є відносним, оскільки весь рух історії йде до того чи іншого ідеалу лише через зміну одного громадського ладу іншим, через руйнацію політичної системи, що усуває одне зло і замінює його іншим, яке приймає та чи інша група.

Серйозною небезпекою для сучасної цивілізації, на думку Франка, є тенденція імперсоналізму (переваги у формах культури ХХ ст. матеріального над духовним), котра руйнує не тільки людську індивідуальність, а й створену попередніми генераціями

"культурну ниву": "... Сюди належать усі спроби звести суспільне життя до сліпих економічних, технічних, географічних, словом, речовинних факторів... Речовинне начало переважає не тільки в поглядах і поняттях, а й у справах і в складі самого життя. Машини й мертва річ панують над живими людьми у практичному ладі життя". Духовною підставою такого технократичного підходу до людини, за Франком, служить абстрактний суспільний ідеал, а конкретна людина виступає лише його механічним виконанням.

Передусім йдеться про певний тип світосприймання, про світогляд, у межах якого досить своєрідно витлумачується проблема ціннісних орієнтацій людської особистості. У своїй діяльності людина завжди керується або прагненням до якихось об'єктивних цінностей, або ж мотивами суб'єктивного порядку, тобто прагненням задовольнити свої чи чужі потреби. В обох випадках виникає мораль, у межах якої і визначається, що є добро, а що — зло. С. Л. Франк з цього приводу писав: "Мораль, яка спирається на віру в об'єктивні цінності, на визнання внутрішньої святості якоїсь мети, виступає щодо цієї віри службовим засобом, немовби технічною нормою та гігієною життя. Тому, хоч життя всякого віруючого підпорядковане строгій моралі, мораль в ньому має опосередковане, а не самодостатнє значення, моральна вимога може бути в ньому обґрунтована й виведена з кінцевої мети, а тому сама не претендує на містичний і незаперечний сенс. І лише в тому випадку, коли об'єктом прагнення виступає благо відносно, позбавлене абсолютної цінності, а саме як задоволення суб'єктивних людських нужд і потреб, — мораль, волею логічно дещо неправомірного, але психологічно неминучого процесу розвитку думки абсолютизується і береться за основу всього практичного світогляду"¹.

В останньому випадку абсолютною цінністю визнається не ідеал, а служіння йому. Така мораль є ніщо інше, як нігілістичний моралізм. Саме така мораль проповідувалася народницькою інтелігенцією, чий символ віри — народне благо, служіння якому — найвищий і, по суті, єдиний обов'язок людини. Вона повинна підпорядковувати спонукальні мотиви свого "я" не абсолютним цінностям, а суб'єктивним інтересам колективного "ми". А це означало,

¹ Франк С. Л. Етика нігілізму // Соч. — С. 85.

що обов'язки самозречення, самопожертви, безкорисливості аскетичного самообмеження набувають характеру абсолютних повелінь.

"Релігія служіння земним потребам і релігія служіння ідеальним цінностям стикаються тут між собою, і яким би складним та багатограним не було їх ірраціональне психологічне сплетіння в душі людини-інтелігента, у сфері інтелігентської свідомості їх зіткнення призводить до повного знищення і вигнання ідеальних цінностей в ім'я цілісності й чистоти моральної віри"¹.

У межах такого світогляду відбувається обоження суб'єктивних інтересів ближнього, під якими розуміється, як вже зазначалось, народне благо. Служіння останньому визнається найвищим і єдиним завданням "критично мислячої особистості".

Життя як таке позбавляється внутрішнього сенсу, а проблема людського щастя зводиться до зовнішнього влаштування суспільного життя шляхом перерозподілу матеріальних благ. "Моральний пафос соціалізму, — пише С. Л. Франк, — зосереджений на ідеї розподільчої справедливості й вичерпується нею; і ця мораль теж має своє коріння в механіко-раціоналістичній теорії щастя, в переконанні, що умов щастя взагалі не потрібно творити, а можна просто взяти чи відібрати їх у тих, хто незаконно заволодів ними на свою користь. Соціалістична віра — не джерело цього одностороннього обмеження начал розподілу; вона сама спирається на нього і є ніби соціологічним плодом, що виріс на метафізичному дереві механічної етики"².

Отже, мораль має безпосереднє, навіть певною мірою визначальне значення для формування народницького ідеалу перебудови суспільства. А це означає, що світоглядна криза доктрини прямо пов'язана з кризою моральною. Звідси численні заклики на межі століть щодо докорінного переосмислення усталених моральних засад суспільної свідомості, передусім свідомості інтелігенції, та пошуку нових вихідних принципів для обґрунтування природи моральності взагалі.

До цього варто додати, що й сам принцип альтруїзму в народництві тлумачиться досить своєрідно. Цією доктриною абсолютизується ідея руйнування і майже зовсім відкидається ідея творіння.

¹ Франк С. Л. Етика нігілізму // Соч. — С. 87.

² Там же. — С. 99.

Причини, які перешкоджають встановленню земного раю, вбачаються не в самій людині, а виключно поза нею. А оскільки вони зовнішні, то й подолати їх можна лише зовнішнім, механічним способом. Руйнування перешкод на шляху до щастя неспинне, абсолютне, що, врешті-решт, призводить до перетворення людини із мети в засіб. Народник починає любити не живих людей, а лише свою ідею, задля якої він готовий стати на шлях фізичного знищення ворогів своєї віри. Парадоксально, але задля ідеї вселюдського щастя він готовий принести в жертву не лише себе, а й ближнього. Він претендує лише на повну перемогу — завоювання всезагального народного щастя. "Теоретично, — зазначав С. Л. Франк, — в основі соціалістичної віри лежить той самий утилітаристичний альтруїзм — прагнення до блага ближнього; але абстрагований ідеал абсолютного щастя, щастя в далекому майбутньому вбиває конкретне моральне ставлення людини до людини, живе почуття до ближніх, до сучасників і їхніх повсякденних потреб"¹.

Ось чому С. Л. Франк відмовляє соціалістові в альтруїзмі, незважаючи на те, що останній теж прагне до людського щастя. Але при цьому соціаліст "любить уже не живих людей, а лише свою ідею — саме ідею вселюдського щастя. Жертвуючи задля цієї ідеї самим собою, він не вагається приносити й у жертву інших людей. У своїх сучасниках він бачить, з одного боку, жертви світового зла, викоринити котре він мріє, а з другого боку — винних за це зло"². Перших він жаліє, але реально їм допомогти не може, оскільки його діяльність спрямована в майбутнє і може принести справжню користь тільки прийдешнім поколінням. Других він ненавидить і в боротьбі з ними вбачає головний засіб для здійснення свого ідеалу. Саме "це почуття ненависті до ворогів народу і є конкретною і дійовою психологічною основою його життя. Так із великої любові до прийдешнього людства народжується велика ненависть до людей. Жадоба до влаштування земного раю стає жадобою до руйнування і віруючий народник-соціаліст стає революціонером"³.

Під революцією в даному конкретному випадку мається на увазі виключно морально-суспільний світогляд, тобто переконання,

¹ Франк С. Л. Етика нігілізма // Соч. — С. 99.

² Там же.

³ Франк С. Л. Крушение кумиров // Соч. — С. 164.

згідно з яким основними, внутрішньо необхідними засобами втілення морального та суспільного ідеалу служить боротьба й насильницьке зруйнування існуючих соціальних порядків. Отже, з цього погляду, праця над влаштуванням людського щастя чи народного блага — це усунення перешкод на шляху до заданої мети, тобто руйнування усталених форм людської життєдіяльності й прагнення "примусово повернути світ до своєї віри"¹.

Загальновідомо, як обурювався В. І. Ленін з приводу цих і низки інших положень, що обгрунтовувалися авторами "Вех". Але і сам він відстоював формулу, згідно з якою марксизм у теоретичному відношенні "етичну точку зору" підпорядковує "принципові причинності", а в практичному відношенні зводить її до "класової боротьби"².

Велика ідея організації людського суспільства, яку взято як абстрактне начало, робить висновок Франк, дає хід однобічній системі думок, які логічно призводять до деспотизму. Важко не помітити сучасне звучання висновків російського мислителя: при такому підході будь-яка "велика ідея" ("революція", "демократизація", "ринок" тощо) втрачає значення моральнісної норми і набуває характеру соціального "наказу", який вступає у серйозну суперечність з життєвим сенсом конкретної людини. Водночас "знижується" психологічний склад людини, рівень культури, відбувається найжахливіше — забуття уроків своєї історії.

На запитання "Що робити, щоб змінити світ на краще?" Франк дає відповідь: нічого, оскільки цей задум перевищує людські сили. Віра у прогрес, у безперервне вдосконалення людства, яка надихає багатьох людей за останні два століття, нині цілком викрита, бо виявилось, що людство не рухається вперед ні на крок, на думку філософа, воно не наблизилось до здійснення довершеного суспільного ладу, втілення правди, добра та розуму у людських взаєминах.

Таким чином, останньою метою суспільного життя, як і людського життя, є реалізація самого життя в усій його повноті. З цієї загальної мети суспільного життя С. Л. Франк виділяє

¹ Франк С. Л. Крушение кумиров // Соч. — С. 165.

² Ленін В. І. Економічний зміст народництва і його критика в книзі П. Струве // Твори. — Т. 1. — С. 410.

ієрархічну структуру тих окремих начал, які в своїй сукупності її відображають. Найважливішими та найзагальнішими з таких начал він вважає триєдність начал служіння, солідарності та свободи.

Начало служіння Франк вважає найзагальнішим відображенням єства людини, і саме тому воно є найвищим нормативним началом суспільного життя. Людина як така, зазначає філософ, є істотою самодолаючою, її справжнє життя складається не у ствердженні її власної волі, не у пасивній підлеглості її власним природним нахилам, а у виконанні належного, правди, у здійсненні вищої, що діє в неї і над нею, Божої волі, провідником якої вона себе усвідомлює. "Щоб справді панувати над власною долею, людина повинна, насамперед, панувати над собою, над своїм свавіллям, над стихійно-природними пристрастями"¹. І далі: "Елементарний політичний досвід вчить, що свобода — як індивідуальна, так і колективна (свобода суспільного самовизначення) — можлива лише на підставах прав, поваги до загальних об'єктивних норм, які регулюють життя; але що таке повага до права, як не покірність об'єктивно-належному, підлеглість людської сваволі началу вищої, надлюдської правди?"² З цього Франк виводить, що вищою і насправді первинною категорією морально-громадського життя людини є тільки обов'язок, а не право; всіляке право може бути лише вторинним рефлексом і похідним відображенням обов'язку.

Філософ вважає, що ні права людини, ні воля народу не є священними самі по собі; священною насамперед є тільки сама правда, як така, саме Абсолютне, тобто незалежне від людини Добро; і тому людська поведінка — індивідуальна та колективна — визначена не правом, а саме обов'язком, обов'язком служіння добру. Моментом служіння як верховного начала визначена і вся структура прав та обов'язків, яка утворює суспільний лад.

Франк відмічає, що ті два похідних начала, про які йтиметься далі, — начало солідарності та начало індивідуальної свободи, єдність "ми" та єдність "я" можуть бути примиреними і узгодженими між собою тільки через загальну підлеглість їх началу служіння.

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. — С. 379.

² Там же. — С. 380.

Суспільний ідеал сам спирається на складніше поняття — суспільну справедливість. Шляхи формування поняття справедливості в моральній свідомості досить багатопланові. Етимологічно і за смислом це слово походить з старогрецької, що наділено значенням "звичай", "закон". Це "правильний", "належний" звичай на протигагу "хибному звичаю". З огляду на це "справедливість" є належним порядком речей (поведінкою згідно з законом) — так його тлумачать відповідно до мовної традиції Демокрит та Сократ. Таке ж розуміння справедливості наведено в "Повчанні" Володимира Мономаха, де пишеться, що в основу правосуддя повинна лягати "правда". Вона тотожна закону, тому "виправдати" — це означає судити за законом, за справедливістю. Так у філософії поряд з правдою-істиною з'являється правда-справедливість.

Іншою особливістю російської філософії справедливості є те, що впродовж усієї її історії мислителі намагалися здійснити синтез двох принципів суспільного ладу, двох етичних систем — закону та благодаті, обов'язку та свободної любові, починаючи з київського митрополита Іларіона, який зробив беззастережливий вибір на користь благодаті, до російських релігійних філософів, які явно тяжіли до принципу правди, тобто справедливості. У С. Л. Франка служіння Богові є служіння Абсолютній Правді.

4.4. Метафізика зла

Проблема зла, його природи, проблема викорінювання зла та пов'язаних з ним нетерпимості, жорстокості, ненависті, що спотворюють людські душі, стала центральною темою культури та життя Росії кінця ХІХ — початку ХХ ст. "Протилежність добра та зла, — зазначав Микола Бубнов, — конститує сферу моральнісного життя. Поза цією цінною парою неможлива жодна етика. В ній полягає передумова всіх етичних вчень, як би вони не відрізнялися за своїм змістом та структурою"¹.

При розгляді етичної системи Семена Людвиговича Франка як певної єдності та цілісності неминучим є такий висновок: зло як тема у системі Франка є винятком в цій системі. На думку Франка, пояснити зло — означає узаконити правомірність неналежного у

¹ Бубнов Н. Н. Проблема зла в русской религиозной философии // Звезда. — 1993. — № 9. — С. 142.

Всеєдності. Філософ вважає факт зла абсолютною межею будь-якої філософії; визнати його означає для неї зізнатися в своєму безсиллі пояснити все буття без остатку. Франк визначав зло саме як залишок буття і поділяє погляд Вол. Соловйова на зло як на егоїзм. Вже у "Предметі знання" ґрунтовно визначалися всі можливості метафізики зла. Проблема зла Франк розглядає у трьох шарах буття:

а) в оточуючому світі, в тому, що постає як предметне буття;

б) у "власному бутті людини", де воно виявляється як "внутрішнє життя" кожного і як це виявляється у ставленні до внутрішнього життя інших людей і безпосередньо до "духовної основи" душевного життя людини, що зосереджена більш глибоко;

в) у тому шарі реальності, який як першооснова і всеєдність об'єднує і обґрунтовує обидва ці різні світи.

Роботу С. Л. Франка над темою зла можна поділити на три періоди. Тут слід відзначити політичні статті, де часто зустрічається тема "зла війни", "зла влади". Так, у статті "Про духовну сутність Німеччини" С. Л. зазначав: "Зло як таке саме по собі завжди є безсилим, оскільки воно є початок занепаду, слабкості, смерті. Зло, щоб стати сильним і перемагати, завжди повинно користуватися засобами добра, примушувати їх служити собі і тому бути внутрішньо злитим з добром"¹. Таким чином, перший період можна розглядати як ту першооснову, з якої в ході розвитку виокремилося та оформилося своєрідне франківське бачення проблеми. Другий період — час від 1917 р. до написання "Неосяжного" — відзначений виведенням метафізики зла з метафізики революції. Особливістю другого періоду є фокусування розуміння на проблемах трансцендентного. Питання, пов'язані з осмисленням зла та насильства, розглядаються Франком на тлі загальної богошукацької проблематики, яка цікавила мислителя. Починаючи з другого періоду, філософ сприймає і до останнього твердо дотримується лінії на осмислення зла та насильства як явищ духовного гатунку. При цьому відмічається прагнення Франка пояснити сенс війни, її зла, спираючись на праці російських філософів — таких, як Вол. Соловйов, Ф. Достоєвський. Основна причина морального зла у Франка є прихованою, насамперед, у свободній волі людини.

¹ Франк С. Л. О духовной сущности Германии // Русская мысль. — 1915. — Октябрь. — № 12. — С. 10.

У працях цього періоду спостерігається "вирощування" метафізики зла з метафізики революції: "... Більш глибоке визначення джерела зла, що згубило Росію, доводиться визначити в особі зростаючого усвідомлення згубності соціалістичної ідеї, що захопила широкі кола російської інтелігенції і присмокталася потужними струменями до народних мас"¹.

Мрію про всезагальне спасіння, про встановлення в світі царства добра, розуму, правди, які здійснюються людськими силами, Франк називає утопією. Він вказує, що добро і зло живуть тільки в глибині людської душі, в людській волі і думках, і тільки в цій глибині здійснюється боротьба між ними.

Справжній акт зла не є, за Франком, предметом абстрактного вивчення, оскільки сам цей факт є нерозривно пов'язаним з провиною даною в "живому досвіді". Він знаходить джерело гріха у власному "я" людини. Це "я" — говорить він, — не просто маленька частинка всесвіту, але також і її центр, так що моє гріхопадіння є гріхом всього світу, і навпаки. Більш того, моє "я" є точкою перетинання між Богом та всесвітом, точкою, де Бог і всесвіт зустрічаються"².

Другим досвідом осягнення зла є страждання, котре саме є і злом, і благом, оскільки у зазнаванні його полягає "зцілення" від зла та бідувань, як бажаний Богові і в цьому смислі вже істотно божественний зворотний шлях на батьківщину, до досконалості реальності". Страждання очищує, через нього тварина повертається у лоно Боже. Так Франк органічно переводить проблему зла в площину етики.

Внаслідок перебільшення єдності між Богом і всесвітом Франк не може ізоловати Бога від зла і не наважується включити зло в Бога; тому він змушений стверджувати, що "теодицея в раціональній формі є неможливою, і сама спроба її побудови не тільки логічно, а й морально і духовно неприпустима"³.

Мислитель твердо стоїть на тому, що віруючий, набуваючи реальності вищого гатунку, водночас з нею набуває і тих критеріїв за допомогою яких тільки і є можливим справжній вибір між правдою

¹ Франк С. Л. Непостижимое // Соч. — С. 542.

² Там же. — С. 551.

³ Там же. — С. 539.

та неправдою, добрим та поганим, добром та злом. Світський філософ скаже інакше. Він скаже, що людина з моменту народження живе в культурі, в культурі свого суспільства, котра і задає йому ці критерії, культурний код, увесь складний світ ідеалів, цінностей, життєвих настанов, способів діяльності людини в світі, які визнаються цією культурою. Бути в культурі і знати культуру — речі абсолютно різні. Людина може вільно і впевнено почувати себе в своїй культурі, можливо, зовсім не рефлектуючи з цього приводу.

Культура через таку інтерпретацію має статус особливої реальності, до якої органічно та неминуче залучена індивідуальна свідомість. Інакше кажучи, така реальність є і об'єктивною, і суб'єктивною. Об'єктивною з тієї причини, що всезагальні форми людської діяльності, відбиті в предметному тілі культури, не можуть бути довільно скасованими або переробленими під чийсь смак. І вони владно нагадують кожній людині, що суспільство здатне просуватися вперед, лише спираючись на цю культуру, розвиваючи її, але ніяк не всупереч цій культурі.

З іншого боку, всезагальні форми людської діяльності не існують поза і окремо від діяльності суб'єкта, який наділений розумом, волею та почуттям. Культура не лишається собі-тотожною, оскільки діяльність кожної людини, незалежно від її намірів, надає їй характеру принципово незавершеної, завжди відкритої системи.

Культура для Франка є "сукупністю" об'єктивних цінностей, що реалізуються в суспільно-історичному житті¹ і є самоцільним і самодостатнім началом життя. У статті "Етика нігілізму" докладно оспорується "утилітарна оцінка культури" як несумісна з її чистою Ідеєю. Філософ вважає, що культура існує не для чийогось блага чи користі, а лише для самої себе. Утилітаризм же стосовно культури, в якому Франк звинувачує російську інтелігенцію, не меншою мірою властивий і західним європейцям. Безумовно, культура обіймає собою усі цінності, про які каже Франк, але сама по собі вона не є абсолютною цінністю.

Третій етап у розробленні С. Л. Франком проблеми зла пов'язаний із розробкою християнського світорозуміння.

¹ Франк С. Л. *Етика нігілізму* // Соч. — С. 89.

До проблеми теодицеї філософ звертався в своїй фундаментальній праці "Неосяжне", яка була написана в традиціях апофатичного богослів'я. З точки зору мислителя, факт наявності зла в світі становить найістотнішу загадку, яка свідчить про те, що в своїй остаточній глибині реальність виступає як неосяжна. За цим твердженням робиться висновок про принципову неспроможність розв'язання проблеми теодицеї раціональним шляхом. "Легко побачити реальність зла через ненависть до нього і звинувачення в ньому когось іншого, — пише Франк. — Проте тоді залишається абсолютно сліпим стосовно істинного, ірраціонального метафізичного існування зла — вже в зв'язку з тим, що не помічаєш у цій ненависті, як у гордині, звинувачувальної установки, сам той, хто судить, вже потрапляє в полон і спокушений потворністю зла"¹.

Як бачимо, мислитель, відмовившись від раціонального шляху осягнення теодицеї, радикально змінює кут зору на проблему зла, переводить його із зовнішнього плану у внутрішній, в глибину самої особистості. Важливо підкреслити, що, кажучи про провини як про засіб осягнення зла, С. Л. Франк має на увазі особисту провини людини за все зло світу, а не тільки за свої власні провини та злочини.

Франк шукає аналогії для свого переживання зла в німецькій середньовічній містиці: "... Зло зароджується із безодні, яка лежить саме на межі між Богом і "не-Богом"². У живому досвіді, стверджує філософ, ця безодня дається мені з Богом і відсуває мене від нього. Зло у Франка, таким чином, абсолютно ірраціональне, що перебуває в принциповій суперечності з загальною логікою його системи.

Теодицея є домінуючою темою в усіх пізніх текстах Франка. Звернення до проблеми зла знаменує перелом у всьому філософському розвитку Франка. Опинившись віч-на-віч з цим питанням, він змушений залишити ґрунт платонічного мислення. Цей перелом, що намітився у творчості вже наприкінці 30-х років, в останніх главах "Неосяжного", С. О. Левицький характеризує як "перехід від християнського платонізму до християнського екзистенціалізму".

¹ Франк С. Л. *Непостижимое* // Соч. — С. 548.

² Там же. — С. 546.

Зло є немислимим у системі всеєдності. Проте у реальності виявляється можливим усе. У складі буття відбувається певне ушкодження, внаслідок якого буття стає носієм потенції не-буття. Світ все ж таки насправді не такий, яким він є у своїй глибинній першооснові; всеєдність виявляється надтріснутою. Хто ж винен у такому стані світу: першоначало, дух зла чи я сам? Логічно ми не можемо сумістити Бога і зло.

Стосовно до дійсності зла жодна раціоналістична, за Франком, теодицея не є можливою, оскільки в такому випадку для зла довелося б знайти правомірне місце у всеєдності буття. Але водночас він відмовляється вирішувати проблему зла в душі традиційної теодицеї, яка обґрунтовує походження зла зі свободної волі людини і спирається на теологему про первородний гріх.

Спробу вирішення цієї проблеми ми знаходимо в книзі "Реальність та людина: Метафізика людського буття". Особистість, пише Франк, є тільки ґрунтом, пуповиною, що поєднує людину з реальністю та першоосновою. "Як тільки послаблюється або паралізується зв'язок центральної інстанції душевного життя — особистості з першоджерелом реальності, з Богом... натиск внутрішнього духовного динамізму прориває перешкоди, які відділяють внутрішнє самобуття людини від реальності як стихії чистої потенційності, і безмірні, безформені сили цієї стихії впливають на людську душу, оволодівають нею і ніби затоплюють її"¹.

Вчення С. Л. Франка про джерело зла є ключовою ланкою в його філософській етиці і, можливо, найціннішим у творчому спадку російського мислителя. Принаймні, воно передусім заслуговує на увагу і ретельний критичний аналіз сучасної етичної науки.

4.5. Етика закону та етика творчості

Виходячи з факту метафізичної неминучості зла в світі, Франк прийшов до сповідання "християнського реалізму" у сфері соціальних відносин, суть якого в тому, що християнський мислитель, на його думку, ніколи не зможе поділяти наївну віру в чудодійну силу якихось соціальних реформ чи переворотів, у їх здатність до усунення всієї несправедливості і всього зла людського

¹ Франк С. Л. Реальность и человек. — С. 233.

життя, оскільки "він знає, що всіляке зло, врешті-решт, є зумовленим гріховною природою людини, і тому не може бути усуненим остаточно жодними зовнішніми ... засобами"¹.

Найблагіші наміри соціалістів, анархістів чи будь-кого ще здатні лише в буквальному смислі вимостити дорогу в пекло.

Шлях справжнього християнського вдосконалення життя, за Франком, є шляхом зсередины назовні, "шляхом з глибинного шару моральнісного буття особистості через шар особистих стосунків людини з людиною у її конкретності і, далі, через шар колективних навичок і зусиль допомоги ближнім — до зовнішніх загальних умов і порядків суспільного життя, шляхом з духовної глибини, в якій людська душа може безпосередньо сприймати благодатні, рятівні сили, жити в Богу, бути співучасником "Царства Божого", — у недосконалість світу, у царство "закону", який за самим своїм єством не досягає повноти й удосконалення християнської правди"².

Франк твердо стояв на позиціях універсальності християнського релігійного досвіду. Тільки в справжньому християнстві і тільки перед віруючим відкривається зовсім інший світ духовності, який і становить справжню основу суспільного життя та людського буття.

У книзі "З нами Бог" (видана 1946 р. в Лондоні англійською мовою) Франк викладає головні основи християнства і показує, що його суттєвий зміст ґрунтується на релігійному досвіді, на "з'єднанні людського серця з Богом", на живому спілкуванні з Богом.

Він відрізняє дві концепції віри: віра як довіра, тобто як віра в авторитет; і віра як достовірність, тобто як знання. Розуміння авторитету в релігії здебільшого є протилежним авґустинівському: в той час як Авґустин вказував на виняткову важливість авторитету як підставу віри, Франк вважає, що осмислення значення релігійних авторитетів є неможливим поза одкровенням особистого духовного досвіду. Сутність віри полягає у ствердженні існування особистого Бога як благодатної сили. Релігійний досвід як акт віри є досвідом спілкування, аналогічним зустрічі "я" і "ти". Релігійний догмат лише описує дане в релігійному досвіді як достовірне.

¹ Франк С. Л. Проблема "християнського соціалізму" // По ту сторону правого і левого. — Париж, 1972. — С. 11.

² Там же. — С. 13.

Список литературы

Твори М. О. Лосського

Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. Преподеветическая теория знания. — СПб., 1906.

Лосский Н. О. Обоснование мистического эмпиризма. Гл. 1, 3, 4, 5 // *Вопр. филос.* — Кн. 72; 74; 75.

Лосский Н. О. Основные вопросы гносеологии: Сб. статей. — Пг.: Наука и школа, 1919.

Лосский Н. О. Основные вопросы психологии с точки зрения волюнтаризма. — СПб., 1911.

Лосский Н. О. Сборник элементарных упражнений по логике. — СПб., 1908.

Лосский Н. О. Мир как органическое целое. — М., 1917.

Лосский Н. О. Введение в философию. Ч. I. Введение в теорию знания. — СПб., 1911.

Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона. — Пг., 1922.

Лосский Н. О. Материя в системе органического мировоззрения. — Пг.: Учитель, 1922.

Лосский Н. О. Современный витализм. — Пг.: Литкоопиздат, 1922.

Лосский Н. О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. — М., 1922.

Лосский Н. О. Избранное. — М., 1991.

Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. — М., 1991.

Лосский Н. О. Бог и мировое зло. — М., 1994.

Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — М., 1995.

Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // *Филос. науки.* — 1991. — № 4, 5, 6.

Лосский Н. О. История русской философии. — М., 1991.

Література про М. О. Лосського і його творчість

Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. — Л., 1991.

Лосский Н. О. История русской философии. — М., 1991.

Емельянов Б. В., Круткин В. Л. "Философия жизни" и "мистический эмпиризм" Н. Лосского / Историко-философские исследования. Критика антропологических концепций. — Свердловск, 1976.

Ермичев А. А. Штрихи к пониманию философии Н. О. Лосского // *Вестн. Моск. ун-та.* — Сер. 12. — 1993. — № 4.

Старченко Н. Н. Мир, интуиция и человек в философии Н. О. Лосского. — М., 1991.

Старченко Н. Н. Об интуитивном неореализме Н. О. Лосского // *Актуальные проблемы истории философии народов СССР.* — М.: МГУ. — 1980. — Вып. 8.

Твори С. Л. Франка

1. Теория ценности Маркса и ее значение: Критический этюд. — М., 1900.

2. Философия и жизнь: Этюды и наброски по философии культуры. — СПб., 1910.

3. Предмет знания: Об основах и пределах отвлеченного знания. — Пг., 1915.

4. Душа человека: Опыт введения в философскую психологию. — М., 1917.

5. Нравственный водораздел в русской революции. — М., 1917.

6. Очерк методологии общественных наук. — М., 1922.

7. Живое знание. — Берлин, 1923.

8. Крушение кумиров. — Париж, 1924.

9. Смысл жизни. — Париж, 1924.

10. Духовные основы общества: Введение в социальную философию. — Париж, 1930.

11. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. — Париж, 1949.

12. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социологии. — Париж, 1949.

13. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. — Париж, 1956.

14. Биография П. Б. Струве. — Нью-Йорк, 1956.

15. С нами Бог: Три размышления. — Париж, 1964.

16. По ту сторону правого и левого. — Париж, 1972.

17. Франк С. Л. Ф. Ницше и этика "любви к ближнему". Политика и идеи; Этика нигилизма; Крушение кумиров; Непостижимое // Соч. — М., 1990.

18. Франк С. Л. Духовные основы общества; Смысл жизни; С нами Бог; Свет во тьме; Русское мировоззрение // Духовные основы общества. — М., 1992.

19. Фр. Ницше и этика "любви к дальнему" // Проблемы идеализма. — М., 1902.

20. Личность и вещь (Философское обоснование витализма) // Свобода и культура. — 1908. — № 11.

21. Сущность идеологии // Там же. — 1909. — № 9.

22. Этика нигилизма // Вехи: Сб. статей о русской интеллигенции. — М., 1909.

23. О национализме в философии // Русская мысль. — 1910. — № 9.

24. Прагматизм как философское учение // Там же. — № 5.

25. Природа и культура // Логос. Кн. 2. — М., 1910.

26. О философской интуиции (о Бергсоне) // Там же. — 1912. — № 3.

27. Нравственный идеал и действительность // Русская мысль. — 1913. — № 1.

28. О поисках смысла войны // Там же. — № 12.

29. De profundis // Из глубины: Сборник статей о русской революции. — М. - Пг., 1918.

30. Кризис западной культуры // Бердяев Н. А., Бухшпан Я. М., Степун Ф. А., Франк С. Л. Освальд Шпенглер и закат Европы. — М., 1922.

31. Из размышлений о русской революции // Русская мысль. — 1923. — Кн. 6—8.

Література про С. Л. Франка і його творчість

32. Арсеньев К. С. Памяти Франка // Вестник РСХД. — 1955. — № 36.

33. Бердяев Н. А. С. Л. Франк. Непостижимое // Путь. — 1939. — № 60.

34. Бисвангер Л. Воспоминания о С. Л. Франке // Новый журнал. — 1965. — № 81.

35. Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. — Л., 1991.

36. Зеньковский В. В. С. Л. Франк // Возрождение. — 1951. — № 15.

37. Ильин И. А. Семен Людвигович Франк и его место в русской философии и русской культуре // Вестник РСХД. — 1966. — № 172.

38. Левицкий С. А. С. Л. Франк и его учение // Грани. — 1954. — № 22.

39. Левицкий С. А. Памяти великого философа (С. Л. Франка) // Новый журнал. — 1977. — № 127.

40. Лот-Бородина М. И. Памяти С. Л. Франка // Возрождение. — 1952. — № 19.

41. Редмех Р. Н. Социальная философия С. Л. Франка. — Франкфурт-на-Майне, 1972.

42. Струве Н. А. С. Л. Франк. Реальность и человек // Вестник РСХД. — 1958. — № 8.

43. Струве Н. А. К юбилею Семена Франка // Новый журнал. — 1975. — № 115.

44. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. — Вильнюс, 1991.

45. Лосский Н. О. История русской философии. — М., 1991.

46. Сборник памяти Семена Людвиговича Франка // Ред. В. В. Зеньковский. — Мюнхен, 1954.

Зміст

Передмова	3
Розділ 1. Генеза етичного вчення філософії інтуїтивізму.....	5
1.1. Ідейні і теоретичні джерела російської філософії інтуїтивізму.....	6
1.2. М. О. Лосський у пошуках етичного Абсолюту	17
1.3. Особистість С. Л. Франка і становлення його етики.....	30
Розділ 2. Філософські системи М. О. Лосського і С. Л. Франка та їх моральні засади	43
2.1. Інтуїтивізм М. О. Лосського	45
2.2. Об'єктивний ідеал-реалізм М. О. Лосського	59
2.3. Метафізика всеєдності С. Л. Франка.....	70
Розділ 3. Особистісна етика філософії інтуїтивізму.....	75
3.1. Класична етика Абсолюту М. О. Лосського	75
3.2. М. О. Лосський про свободу волі	84
3.3. С. Л. Франк про духовність як основу людського буття..	97
3.4. Метафізична сутність любові	108
3.5. Людина в пошуках життєвого сенсу	112
Розділ 4. Соціальна етика філософії інтуїтивізму.....	117
4.1. Філософія цінностей М. О. Лосського	119
4.2. Соціально-політичні погляди і настрої С. Л. Франка....	127
4.3. Система соціальної філософії С. Л. Франка	145
4.4. Метафізика зла	159
4.5. Етика закону та етика творчості	164
Список літератури	166

Наукове видання

Ларіонова Вікторія Костянтинівна

**Етичні теорії
російського інтуїтивізму
(М. О. Лосського, С. Л. Франка)**

Монографія

Зміст

Розділ 1. Загальні положення

1.1. Назва, адреса, телефон, факс, електронна пошта, веб-сайт

1.2. Мова видання

1.3. Мова оригіналу

1.4. Мова перекладу

Розділ 2. Мета, завдання, об'єкт дослідження

2.1. Мета дослідження

2.2. Завдання дослідження

2.3. Об'єкт дослідження

Розділ 3. Методика дослідження

3.1. Методи дослідження

3.2. Інструментарій дослідження

3.3. Процедура дослідження

3.4. Обробка даних

3.5. Висновки

Розділ 4. Результати дослідження

4.1. Результати дослідження

4.2. Обговорення результатів

4.3. Висновки

4.4. Рекомендації

4.5. Перспективи дослідження

Розділ 5. Висновки

5.1. Висновки

5.2. Рекомендації

5.3. Перспективи дослідження

Розділ 6. Додатки

6.1. Додаток 1

6.2. Додаток 2

6.3. Додаток 3

6.4. Додаток 4

6.5. Додаток 5

6.6. Додаток 6

6.7. Додаток 7

6.8. Додаток 8

6.9. Додаток 9

6.10. Додаток 10

6.11. Додаток 11

6.12. Додаток 12

6.13. Додаток 13

6.14. Додаток 14

6.15. Додаток 15

6.16. Додаток 16

6.17. Додаток 17

6.18. Додаток 18

6.19. Додаток 19

6.20. Додаток 20

6.21. Додаток 21

6.22. Додаток 22

6.23. Додаток 23

6.24. Додаток 24

6.25. Додаток 25

6.26. Додаток 26

6.27. Додаток 27

6.28. Додаток 28

6.29. Додаток 29

6.30. Додаток 30

6.31. Додаток 31

6.32. Додаток 32

6.33. Додаток 33

6.34. Додаток 34

6.35. Додаток 35

6.36. Додаток 36

6.37. Додаток 37

6.38. Додаток 38

6.39. Додаток 39

6.40. Додаток 40

6.41. Додаток 41

6.42. Додаток 42

6.43. Додаток 43

6.44. Додаток 44

6.45. Додаток 45

6.46. Додаток 46

6.47. Додаток 47

6.48. Додаток 48

6.49. Додаток 49

6.50. Додаток 50

6.51. Додаток 51

6.52. Додаток 52

6.53. Додаток 53

6.54. Додаток 54

6.55. Додаток 55

6.56. Додаток 56

6.57. Додаток 57

6.58. Додаток 58

6.59. Додаток 59

6.60. Додаток 60

6.61. Додаток 61

6.62. Додаток 62

6.63. Додаток 63

6.64. Додаток 64

6.65. Додаток 65

6.66. Додаток 66

6.67. Додаток 67

6.68. Додаток 68

6.69. Додаток 69

6.70. Додаток 70

6.71. Додаток 71

6.72. Додаток 72

6.73. Додаток 73

6.74. Додаток 74

6.75. Додаток 75

6.76. Додаток 76

6.77. Додаток 77

6.78. Додаток 78

6.79. Додаток 79

6.80. Додаток 80

6.81. Додаток 81

6.82. Додаток 82

6.83. Додаток 83

6.84. Додаток 84

6.85. Додаток 85

6.86. Додаток 86

6.87. Додаток 87

6.88. Додаток 88

6.89. Додаток 89

6.90. Додаток 90

6.91. Додаток 91

6.92. Додаток 92

6.93. Додаток 93

6.94. Додаток 94

6.95. Додаток 95

6.96. Додаток 96

6.97. Додаток 97

6.98. Додаток 98

6.99. Додаток 99

6.100. Додаток 100

Редaktor С. С. Самойлова

29



Нідп. до друку 24.03.97. Формат 60x84 1/16. Папір друк. № 2.
Друк офсетний. Ум. др. арк. 10,0. Ум. фарбо-відб. 10,12.
Облік.-вид. арк. 10,75. Тираж 500.
Зам. № 7-1296.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
252017, Київ-17, вул. Володимирська, 60

Фірма "ВІПОЛ"
252151, Київ, вул. Волинська, 60