



УДК 140.8:2

**ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ****О.А. ПАШКОВА***Елецкий государственный  
университет имени И.А. Бунина**e-mail: Lesernok@yandex.ru*

Статья посвящена принципу свободы как ведущему принципу в русской религиозной философии.

Ключевые слова: русская религиозная философия, свобода, духовная свобода, нравственный идеал, бытие, человек.

Проблема свободы занимает центральное место в философии, и на ее исследовании соединяются все философские дисциплины — гносеология, метафизика, этика, философия религии, философия истории. И еще более центральное значение имеет проблема свободы для сознания религиозного. В школьной философии проблема свободы ставится обыкновенно, как проблема свободы воли, и сосредотачивается на взаимоотношении свободы и необходимости. Отсюда возникают направления детерминизма и индетерминизма. Но глубже лежит проблема взаимоотношения свободы и благодати. Проблема свободы и есть, в конце концов, проблема отношений человека и Бога. Так она и ставилась в истории религиозной мысли. Мысль западного христианства, начиная со спора бл. Августина с Пелагием, была очень сосредоточена на взаимоотношении свободы и благодати.

Проблема свободы являлась одной из основополагающих проблем русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX веков. Вл. Соловьев полагал, что философия и свобода нераздельны, они тянутся друг к другу и питают, обогащают одна другую, работая в едином силовом поле – всеобщности и бесконечности бытия. Категория свободы сочетается с понятиями воли, права, отношение свободы к добру и злу, к духовному состоянию человека, к нравственному уровню его воспитания, – все это дает возможность трактовать свободу, как калейдоскоп весьма обширных философских, религиозных, правовых, социологических понятий, который затрагивает широкий спектр фундаментальных вопросов.

Как пишет Н. Полторацкий в своей книге «Русская религиозная философия»: «Русская религиозная философия с ее антропоцентризмом, моральной установкой, социальной ориентированностью и историософичностью, равно как и с ее теоретически-практической целостностью, пронизана необычайной свободой духа. Самое учение о свободе, как основе христианства, разрабатывавшееся русской религиозной философией, связывалось с учением о соборности и онтологизме»<sup>1</sup>. Проблему свободы в русской религиозной философии разрабатывала целая плеяда великих русских мыслителей: П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, Вл. Соловьев, И.А. Ильин, Н.О. Лосский, Е.Н. Трубецкой, В.В. Зеньковский, В.В. Розанов, Л.И. Шестов и др.

Для того чтобы раскрыть основные принципы подхода к проблеме свободы, следует обозначить различные философские течения и, прежде всего – идеи русских религиозных философов в трактовке проблемы свободы. В русском языке слово «свобода» в общем смысле обозначает отсутствие ограничений или принуждений, а в соотнесении с идеей воли – возможность поступать так, как хочется. Другими словами, свобода – это одна из основополагающих для европейской культуры идей, которая отражает такое отношение субъекта к своим актам, при котором он является их определяющей причиной.

Древние философы связывали свободу с идеей рока, предназначения, судьбы. Этика стоицизма говорит о свободном человеке, который силой разума и воли противостоит судьбе, которая ему неподвластна. Свобода человека в обществе соотнесена с законом и ответственностью за его соблюдение. Развитые монотеистические религии дают представление о свободе, которое соотнесено с благодатью.

Классическая философия трактует проблему свободы как характеристику дей-

<sup>1</sup> Полторацкий Н.П. Русская религиозно-философская мысль XX века. – Питтсбург, Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975.

ствия, совершенного, во-первых, со знанием и пониманием объективных ограничений, во-вторых, по собственному произволению (не по принуждению), в-третьих, в условиях выбора возможностей, в-четвертых, в результате правильного (должного) решения. Человек наделен разумом, поэтому он способен делать выбор в пользу добра.

Важная проблема возвышения свободы от произвола к творчеству заключается в непосредственной характеристике свободы как действия согласно правильному и должному решению. При этом выделяют негативную и позитивную свободу. В раннем христианстве свобода – это преданность Христу. Апостол Павел первым говорит о призванности человека к свободе, которая должна быть реализована через благодать. В концепции свободы воли у Августина происходит различение негативной и позитивной свободы.

В западной философии существуют различные подходы к определению свободы. Например, классический немецкий идеализм использовал системный подход к трактовке проблемы свободы, рассматривая ее через призму истории культуры. Здесь следует отметить, важность взглядов Канта на единство свободы и нравственности. Он считал свободу единственным способом достойного человеческого самоопределения. Динамизм свободы должен сочетаться с внутренней самодисциплиной, чувством долга. Шеллинг утверждал, что свобода – это сокровеннейшее средоточие философии, ее важнейшее проблемное поле.

Русские религиозные философы ставили перед собой основополагающую задачу – задачу построения православного мировоззрения, в котором все планы – философский, религиозный, культурный, политический, социальный – взаимно перекрывались. Из вышесказанного следует, что русская религиозная философская мысль стремится к духовной свободе или нравственному идеалу. Эта свобода основывается на вере в свободно творящий божественный разум, в Христа, а непременным условием свободы является причастность человека к социальной общности духовно развитых людей, связанных взаимной любовью.

Русская религиозная философия склонялась к неопределенности свободы как таковой. Вл. Соловьев считал, что свободу выбора часто смешивают с неопределенностью выбора, то есть пока человек еще не сделал свой выбор, пока его решение не определилось, он предстает вроде бы свободным, оставляющим за собой возможность выбора. Но в этой неопределенности нет еще ни решения, ни воли.

В русской религиозной философской мысли можно выделить несколько определений свободы:

Первое – онтологическое понимание свободы. Человек обладает свободой, так как он живой организм, так как он живой дух, а организм человека подчиняется своим внутренним законам. Инстинкту человека свойственна внутренняя целесообразность, которую необходимо признавать и духовно воспитывать. Основополагающее свойство человеческой природы – свобода воли, или внутреннее самоопределение личности перед лицом выбора, прежде всего между добром и злом. Согласно христианскому учению, над этой свободой человека не властен никто: ни люди, ни законы, ни власть, ни Сам Бог.

Второе – внешняя свобода. К данной группе относят совокупность определенных прав личности в государстве, в обществе, или социальная свобода. Следует отметить, что человек в своем общественном воспитании и государственной жизни, безусловно, нуждается в идущих извне предписаниях и запрещениях. Если внешняя свобода не допускает насильственное вмешательство других людей в духовную жизнь человека, то внутренняя свобода предъявляет свои требования не к другим людям, а к самому человеку. Внутренняя свобода есть первая и священная основа духовного характера, то внешняя свобода нужна человеку для того, чтобы стать духовным центром, чтобы приобрести внутреннюю свободу. Внутренняя свобода – это не что иное, как живая духовность человека. Внешняя свобода, по мнению русских философов, дается человеку для того, чтобы он внутренне воспитал и освободил себя.

Третье – свобода духовная (самая важная с христианской точки зрения) – свобода духа. Основополагающей для русской религиозной философии является мысль о том, что без духовной свободы человеческая жизнь не имеет ни смысла, ни достоинства. Вдохновение и истинное творчество невозможно без духовной, нравственной свободы. Как утверждали русские философы, без духовной свободы человек не существует как личность.

Н.А. Бердяев отмечает, что Хомяков – один из первых русских мыслителей, который начал наиболее широко разрабатывать проблему христианской свободы в русской



философии. Об этом он пишет в своей статье «О характере русской религиозной мысли XIX века»: «Наступила эпоха, когда должна была быть раскрыта христианская свобода более, чем это было раскрыто в прежние эпохи. У старых учителей Церкви мы не находим такого учения о христианской свободе, как у Хомякова. Но потому-то и велика творческая заслуга Хомякова. Русская православная мысль XIX века раскрывает в христианстве то, что не было достаточно раскрыто. Проблема свободы стоит в центре русской религиозной мысли, на этой проблеме она себя противопоставляет мысли католической <...> Проблема о человеке стоит в центре нового сознания. И нужно было начать раскрывать христианское учение о человеке, о его призвании в мире <...> Если в традиционном учении Церкви нет такого учения о свободе и человеке, то это указывает на его неполноту и недостаточную раскрытость христианской истины. В этом была творческая задача русской религиозной мысли. То была мысль проблематическая, с сильным профетическим элементом <...>

Первое, что утверждала русская религиозная мысль XIX века, это христианскую свободу. И она сделала это в форме, еще не бывшей в истории христианского сознания. Хомяков и Достоевский были у нас главными глашатаями христианской свободы. Все богословствование Хомякова есть гимн христианской свободе. Для него не только церковная иерархия, не только Церковь не есть авторитет, но не есть авторитет и Бог. Категория авторитета применима лишь к низшему плану бытия. Она унижает величие Бога. Бог есть свобода, и в свободе лишь может он раскрываться»<sup>2</sup>.

Также Н.А. Бердяев указывает на роль Ф.М. Достоевского в трактовке проблемы свободы духа: «Еще радикальнее защищает свободу духа Достоевский, который был величайшим нашим религиозным мыслителем. В «Легенде о Великом Инквизиторе» Христос есть свобода духа, антихрист есть отрицание свободы, насилие и принуждение. Но русская идея христианской свободы очень отличается от идеи христианской свободы, как она выявляется в мысли протестантской. Христианская свобода на почве православия не есть индивидуализм. Проблема свободы ставится совсем не в противоположении церковного авторитета и индивидуализма. Авторитарное понимание Церкви есть обратная сторона индивидуализма. Когда индивидуум органически живет в Церкви, то Церковь не может быть для него внешним авторитетом. Христианская свобода осуществляется в соборной жизни. Только тогда свобода индивидуума не есть формальная и бессодержательная свобода, не есть свобода как разграничение прав, как защита. Достоевский, который в своей защите свободы может произвести впечатление анархиста, совсем не был индивидуалистом. Достоевский был своеобразным мистическим коллективистом, и коллективизм этот он противопологал коллективизму атеистическому, отрицающему личность и свободу духа». В этом вся оригинальность русской проблематики свободы. Христианская свобода совсем не есть борьба за право индивидуума, защищающегося и разграничивающегося с другими индивидуумами. Проблема свободы ставится на большей глубине. Свобода есть не право, а обязанность христианства. Не человек требует от Бога свободы, а Бог требует от человека свободы. Свобода есть бремя и тягота, которую нужно нести во имя высшего достоинства и богоподобия человека. Бог принимает только свободных духом, он не принимает рабского поклонения. Об этом много говорит Хомяков. У ортодоксальных протестантов остался внешний авторитет писания, Слова Божьего. Русская религиозная мысль и такого авторитета не хочет признать. Слово Божие есть внутренняя жизнь христианина. И Хомяков, и Достоевский хотели преодолеть последние остатки религиозного рабства, как не соответствующего духу Христову. Они выражают новое сознание в христианстве, созревание для высшей свободы духа. Христианское человечество не может уже позволить себе более легкой и менее ответственной жизни в необходимости, в принуждении, не может уже возложить на авторитет решение основных задач жизни. Мы вступаем в эпоху, когда от человека будут требовать безмерно большего, когда на себя он должен будет возлагать бремя свободы и изжить трагедию, с свободой связанную. В условиях жизни, не знающей той элементарной свободы, которую знают народы Запада, нам открылась безмерная свобода во Христе. Для нас, плохих граждан, не умевших защищать свои права, раскрылись горизонты неведомой еще сво-

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. О характере русской религиозной мысли XIX века // Современные записки, 1936, № 62. – С. 318-320.

боды духа. И это не было понято ни официальной церковностью, ни свободомыслящей интеллигенцией»<sup>3</sup>.

Понятие личной свободы в философии Соловьева во многом созвучно идеям Локка, Монтескье, Канта. Основы общежития, утверждал ученый, могут охраняться только законом, поскольку «существование общества зависит не от совершенства некоторых, а от безопасности всех». Поэтому принудительный закон, охраняя и личную свободу, и общественный интерес, является «необходимым условием нравственного совершенствования».

С.Н. Булгаков продолжил творческие искания В.С. Соловьева и в первой половине XX века выделил тему свободы личности и подошел к проблеме свободы и необходимости более широко. С.Н. Булгаков считает, что вопрос о синтезе свободы и необходимости нуждается в разъяснении. «Прежде всего, что такое свобода, как ее понимать? Для правильной постановки этого вопроса необходимо исключить то ложное его истолкование, при котором вопрос рассматривается лишь применительно <...> к идее механической, каузальной закономерности <...> Мы знаем, что наука есть познание природы как механизма <...> Поэтому свободе и нет места в науке <...> Свобода в таком понимании есть лишь недетерминизм и не имеет никакого положительного определения»<sup>4</sup>. «Всё живое самопричинно <...> и в этом смысле все живое свободно. Всё живое самопроизвольно, но настоящая свобода, полагает С.Н. Булгаков, принадлежит только духу, следовательно, тем живым существам, которые являются духоносными, т.е. человеку. Свободой увенчивается личность <...> И перед этим непосредственным, живым самосвидетельством свободы бессильны уверения детерминизма»<sup>5</sup>.

Проблема личности и свободы является центральной в религиозном мироощущении и религиозном мышлении Бердяева. По мнению Г.П. Федотова, «четыре понятия, взаимно связанных, в сущности, разные аспекты одной идеи определяют философскую тему Бердяева: Личность, Дух, Свобода и Творчество»<sup>6</sup>. Как и Н.А. Бердяев, Г.П. Федотов считал политическую свободу и свободное творчество неотъемлемой частью культурного созидания. Н.А. Бердяев очень рано определил свою религиозную метафизику как персонализм. По этому поводу Н.О. Лосский пишет: «В особенности же Бердяев интересовался проблемами личности <...> она не часть общества, напротив, общество – только часть или аспект личности. Личность – не часть космоса, напротив, космос – часть человеческой личности»<sup>7</sup>. Бердяев поглощен экзистенциальным интересом к человеку. Личность, в рамках бердяевского персонализма, не тождественна индивиду. Если индивид детерминирован природой, обществом, составляя частицу Космоса, то личность есть реальность духовная, к которой неприменим никакой закон, даже нравственно-разумный: личность есть сама свобода.

Безразличие представителей «нового религиозного сознания» к проблеме личности и свободы было одной из причин нового поворота в интеллектуальной и духовной биографии Н. Бердяева. Настаивая на религиозном смысле свободы, он попытался раскрыть его, приобщившись к тайне Православной церкви. Н. Бердяев ищет пути сближения с православной средой, читает святоотеческую литературу и одновременно тщательно прорабатывает идею Вл. Соловьева о Богочеловечестве, мысли славянофила Хомякова о свободе как основе христианства и церкви. Но если идея Богочеловечества стала Н. Бердяеву близка и он считал, ее основной идеей русской религиозной мысли, то содержание святоотеческих трудов его не вдохновило, хотя греческих отцов церкви он ценил гораздо больше, чем западных схоластов.

Началась религиозная драма Н. Бердяева, которую сам он описывал так: «В моем отношении к Православной церкви всегда было что-то мучительное, никогда не было цельности». Действительно, с одной стороны, он был на стороне Православной церкви в ее борьбе против мистики монистического типа (Плотин, Экхардт), которая уничтожала свободу личности, растворяя неповторимую человеческую индивидуальность в безликом божестве. С другой стороны, в своей религиозной жизни мыслитель исходил из личного переживания чувства свободы, не имеющего точек соприкосновения с православными

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Указ. соч. – С. 320-322.

<sup>4</sup> Булгаков С.Н. Философия хозяйства / С.Н. Булгаков. – М., 1990. – С. 166–167.

<sup>5</sup> Булгаков С.Н. Указ. соч. – С. 169.

<sup>6</sup> Федотов Г.П. Святые Древней Руси / Г.П. Федотов. – М., 1990. – С. 8.

<sup>7</sup> Лосский Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский. – М., 1991. – С. 303.



догматами. В итоге он объявил себя представителем «свободной религиозной философии» (свободной, в данном случае, от православной догматики).

В книге «Философия свободы» (1911) Н. Бердяев попытался обосновать божественную природу свободы, базируясь на толковании христианства как религии Богочеловечества. Последовательно проводя идею персонализма в своей религиозной метафизике, он пришел к выводу, что свобода не сотворена, она вне Бога, она первична. Бог сам действует в порядке свободы, т. е. духовно. Бог не есть творец мира, ибо, в противном случае он присутствует во всяком мировом зле и страдании, в войнах и пытках и т. д. Но тогда оправдано безверие и восстание против Бога.

Отрицая традиционное учение о Промысле, философ считал, что Промысел Божий можно понимать лишь духовно. Человек – богоподобное духовное существо, а потому его унижает христианское учение о смирении. Освободив свое религиозное сознание от догматов православной религии, Н. Бердяев создал религиозную антропологию, ориентированную на учение о человеке немецких мистиков. Поэтому человек у него располагается в трех планах бытия: божественном, природном и дьявольском. То, каким образом эти три плана бытия объединяются в человеке, Н. Бердяев рассматривает в книге «О назначении человека (Опыт парадоксальной этики)» (1931). В этой работе наиболее выпукло проявился его религиозно-экзистенциальный тип философствования.

Продолжая развивать тему свободы, не детерминированной бытием, не выводимой из него, Бердяев одновременно анализирует проблему кризиса европейского гуманизма. Суть этого кризиса он видел в том, что утверждение самодостаточности человека, его непричастности к таинственной исторической церковной и исторической преемственности, приведет к смене Богочеловечества богозвериностью. Выйти из кризиса можно, по мнению мыслителя, только одним способом: признать, что человек, несмотря на очевидную низость его эмпирического существования, есть существо метафизическое, чувствующее «мистичность истоков истории», «таинственность тысячелетиями действующих в истории сил».

Более четко и полно идею внебытийного характера свободы Н. Бердяев раскрыл в книге «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916). В понимании творчества философ исходил из убеждения, что оно не детерминировано внешними причинами и потребностями мира. Настоящее творчество есть, творчество из ничего, есть эманация свободы. Бердяев не отрицал, что творческие дары даны человеку Богом, но считал, что в творческих актах есть элемент свободы, не детерминированный даже Богом. Более того, он приписывает человеку божественное могущество творить «из ничего».

В отличие от святоотеческой антропологии, Н. Бердяев отрицал тайны искупления. Из опыта личной духовно-религиозной жизни он пришел к выводу, что переживание греховности ведет к подавленности сознания, преодолеть которую можно только в творческом порыве, подъеме. Человек должен оправдать себя перед Богом не через постоянное покаяние в своих грехах, а через творческое преображение мира. Творчество есть путь спасения человека, и по своему религиозно-космическому смыслу оно «равно сильно искуплению». Отказавшись от различия конечного и бесконечного творца, введенного еще в средневековой христианской догматике, Н. Бердяев уравнивает способность к творчеству человеческого и божественного духа. Такая трактовка творчества восходит к мистикам, и не случайно в качестве эпиграфа к своей книге «Смысл творчества» Н. Бердяев взял высказывание германского мистика Ангелуса Силезского: «Я знаю, что без меня Бог не может прожить ни одного мгновения, превратись я в ничто, он, лишившись меня, испустит дух».

Творчество и свободу Бердяев не связывал с желаниями человека, его правами. Творчество – это обязанность человека перед Богом, требование Бога к человеку продолжать миротворение. Творчество есть богочеловеческое дело, а потому, считал он, новое, завершающее откровение будет откровением творчества человека, началом эпохи Духа. Не найдя в Священном Писании соответствующих мыслей, философ сделал вывод; что Бог сокрыл религиозный смысл творчества от человека. И только в духовном опыте человека, а не в богословском умозрении, может быть открыта тайна нужды Бога в человеке и его творчестве, тайна Богочеловечества.

Сам Бердяев утверждал, что он лично пережил откровение творчества, которое есть откровение человека, а не Бога. Содержание этого откровения и стало главной темой

его книги «Смысл творчества». Творчество для него есть феномен духовного опыта, «потрясение и подъем всего человеческого существа, направленного к иной, высшей жизни, к новому бытию». В личном творческом опыте Бердяеву открылось, что «я», субъект творчества выше, первичнее объекта «не-я». Но такая первичность не имеет ничего общего с эгоцентризмом, ибо в акте творчества человек забывает о себе, устремляясь к тому, что выше его. Хотя творчество и есть «полет в бесконечность», трансцендирование, оно в итоге оформляется в культурном продукте (поэзии, музыке, живописи, философском тексте и т. д.), который всегда конечен, а потому не может вместить в себя все богатство творческого экстаза.

Несоответствие между творческим замыслом и его осуществлением есть, с точки зрения русского философа, трагедия творчества, составной частью которой является одиночество творца. Творчество не может быть коллективно-всеобщим, оно всегда индивидуально. И только в личном духовном опыте переживается факт несовершенства продукта творчества. Но индивидуальность творца Бердяев не отождествлял с эгоцентризмом новоевропейского гуманизма, предполагающего поглощенность индивида самим собой. Творец одинок, но его творчество имеет мировой, общечеловеческий, социальный характер, утверждал философ.

Учение Бердяева о религиозном смысле свободы и творчества стало основанием для оценки революции 1917 г. в России. Пережив русскую революцию как момент своей собственной судьбы, он уже в изгнании пишет ряд работ («Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» (1923); «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы» (1924); «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937) и др.), в которых интерпретирует ее как неизбежную стадию в исторической судьбе России. Мыслитель был уверен, что прохождение России через опыт большевизма связано с внутренней судьбой русского народа. Коммунизма он не принял, но не по политическим, а по духовным соображениям: он обвинял коммунизм во враждебности к духу, свободе, творчеству, личности. Одновременно, русская революция утвердила его в мысли, что свобода не демократична, а аристократична: оставшим массам свобода не интересна, а потому и не нужна.

Взгляды Л. И. Шестова и Бердяева расходились в самом важном для последнего метафизическом вопросе – вопросе о свободе. Л.И. Шестов считает, что учение Н. Бердяева о духовном преодолении необходимости и духовном же созидании «царства свободы» является не более чем обычным идеализмом, причем идеализмом, как в философском, так и в житейском смысле, т.е. нечто возвышенное, но не жизненное. Шестов выдвигает собственное понимание бердяевского «гнозиса» несотворенной свободы. Поздние произведения Шестова наполнены такими утверждениями, как: «Вера есть свобода», «свобода приходит не от знания, а от веры...».

Именно эта идея веры-свободы дает нам право рассматривать Шестова как религиозного мыслителя. Шестов выступает с жесткой критикой любых попыток умозрительного отношения к Богу (философских и богословских в равной мере), противопоставляет им исключительно индивидуальный, жизненный (экзистенциальный) и свободный путь веры. Вера Шестова является свободной вопреки логике и наперекор ей, вопреки судьбе.

В произведениях Шестов вера не чужда философии и рождается из глубоко выстраданного, но и не менее глубоко продуманного понимания невозможности спасения человеческой свободы без идеи Бога. В радикальном иррационализме он продолжает опираться на культурно-историческую и философскую почву.

Шестов разоблачал иррационализм в его претензиях на универсальность, тем самым «освобождал место вере»: только Бог может в реальности «исправить» историю. Шестов утверждал, что то, что абсурдно с точки зрения разума, возможно для Бога. «Для Бога нет ничего невозможного – это самая заветная, самая глубокая, единственная, я готов сказать, мысль Кьеркегора, – а вместе с тем она есть то, что коренным образом отличает экзистенциальную философию от умозрительной». Вера выходит за пределы всякой философии, даже экзистенциальной. Экзистенциальная вера Шестова – это «вера в Абсурд», в то, что невозможное возможно, и, самое главное, в то, что Бог желает этого невозможного. На этом последнем рубеже должна была остановиться не признававшая никаких пределов мысль Шестова: здесь он мог только верить и надеяться.

С.Л. Франк разрабатывал тему кризиса человека, культуры, гуманизма, и это сближает его с другими русскими религиозными мыслителями XX века, в том числе с



Бердяевым. Однако Франк и Бердяев расходятся в общей направленности своего философствования.

Главный философский ориентир для Бердяева – персонализм, а для Франка – онтологизм. Франк в центр своей философии ставит проблему осмысления бытия и через бытие – осмысление человека. А Бердяев – наоборот: бытие познается через человека. Бердяев критиковал философскую ориентацию Франка, считая, что онтологии «нужно противопоставить философию духа, познаваемого в человеческом существовании». В работе Франка «Реальность и человек» (1956), опубликованной посмертно, была ярко выражена онтологическая направленность его философии.

Франк, как и Бердяев, в своей философии активно использует понятие Я. Бёме «Ungrund», однако связка реальность – человек – свобода здесь выстроена по-другому. Для Франка на первый план выходит не антроподицея, как у Бердяева, а теодицея. Он рассматривает Ungrund не как добытийственную свободу, а как «чистую безосновность», как «некое призрачное, мнимое бытие, как реальность псевдобытия». В отличие от Бёме, Франк не считает это начало (Ungrund) частью существа Бога (его темной стороной), а усматривает его только в отрыве от Бога. Бог как высшая реальность не совпадает с предметной действительностью – окружающим человека миром. Франк вводит понятие «реальности псевдобытия» (Ungrund) в соотношении с человеком для того, чтобы снять с Бога ответственность за творящееся в мире зло и таким образом оправдать его существование. Следует сделать вывод, что зло первичнее человека и его свободы, оно идет от этой реальности. Все это лишает человека свободы, удерживает его в отрыве от Бога. Именно поэтому, только с Богом как с высшей реальностью человек может обрести себя как личность, получить подлинную свободу. Франк считает, что человек – это существо трагически раздвоенное, обреченное на то, что русский философ называет неискоренимым дуализмом. В человеке наряду с истинно духовным существом как личностью присутствует «мнимое самочинное Я», и существует вечный раздор между «духовным началом» в человеке и «слепотой мирских сил» в нем. Франк считает этот дуализм вечным, он не поддается окончательному разрешению и даже осмыслению, подобно тому, как не поддается рациональному объяснению явление первородного греха, т. е. отрыв человека от Бога. Двойственность человека происходит от двойственности реальности и этой раздвоенностью определяется.

Интересной кажется нам позиция И.А. Ильина, который считал, что политическая свобода – это итог, результат гармонического сочетания «внутренней» и «внешней» свободы личности. Любая свобода достигается только через самоосвобождение. Если человек не может освободить себя внутренне, то, следовательно, он не сможет быть творцом внешней, общественной свободы. Свобода приобретается самостоятельно – в напряженном борении за личную духовную автономию. Ильин утверждал, что, если от пользования политической свободой внутреннее самовоспитание людей крепнет, а уровень нравов и духовной культуры повышается, то политическая свобода дана вовремя и может быть закреплена, институционализована. А если же наоборот, от пользования политической свободой происходит падение нравов и духовной культуры, если обнаруживается избирательная, парламентская и духовная продажность, если внутреннее самовоспитание уступает место «разнузданию», то такая свобода оказывается данному народу не под силу и должна быть ограничена. Народ, который потерял способность к самовоспитанию, погружается в состояние «больного духовного самочувствия». Все это подрывает волю к государственному единению и создает предпосылки для тоталитаризма. А тоталитаризм есть потеря «духовного достоинства народа». Там, где это достоинство существует, тоталитарный режим и не возникает. Однако при его утрате народ чувствует свое бессилие, обреченность, появляется то особое «ощущение бесчестья», на котором основывается тоталитаризм.

Подводя итог вышесказанному, анализируя взгляды русских религиозных мыслителей В.Л. Соловьева, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяева, Л.И. Шестова, С.Л. Франка, И.А. Ильина на проблему свободы, следует сделать вывод, что трактовка проблемы свободы в русской религиозной философии очень сложна и многогранна. И вместе с тем, существуют преемственные связи философов, их теории и предположения переплетаются в исследовании проблемы свободы.

Русская религиозная философия – в частности философия XX века – несомненно, обращена к прошлому и будущему, но, в то же время, в большей степени ориентирована



на современность, призывая при решении всех философских проблем ставить в центр мироздания человека, отстаивая его свободу и творчество.

#### Список литературы

1. Бердяев Н.А. О назначении человека (Опыт парадоксальной этики). – Париж: Современные записки, 1931. – 320 с.
2. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. – М.: Искусство, 1995.
3. Бердяев Н.А. О характере русской религиозной мысли XIX века // Современные записки. – № 62. – 1936.
4. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). – М., 1991.
5. Бердяев Н.А. Смысл творчества. – М.: Искусство, 1989.
6. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Искусство, 1994.
7. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
8. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М., 1990.
9. Ильин И. А. Собрание сочинений: в 10 т. [коммент. Ю. Т. Лисицы]. – М.: Русская книга, 1999. – 506 с.
10. Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991.
11. Полторацкий Н.П. Русская религиозно-философская мысль XX века. – Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975. – 414 с.
12. Соловьев В.С. Три силы // Смысл любви. Избранные произведения. – М., 1996.
13. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. – М., 1990.
14. Франк С.Л. Реальность и человек. – СПб., 1997.
15. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. – М.: АСТ, 2000.
16. Шестов Л. Умозрение и откровение. – Париж, 1964.

## THE PROBLEM OF FREEDOM IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

**O.A. PASHKOVA**

*The Yelets State University  
named by I.A. Bunin*

*e-mail: Lesernok@yandex.ru*

The article is devoted to the principle of freedom as the guiding principle of Russian religious philosophy.

Keywords: russian religious philosophy, freedom, spiritual freedom, moral ideal, human being, human.