

# РАЗДЕЛ III.

## ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

---

УДК 1(09)

**Бондарева Я.В.**

*Московский государственный областной университет*

### **ОТЕЧЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: АНТИНОМИЯ СВОБОДЫ И ДЕТЕРМИНИЗМА**

*Аннотация.* Анализ идеи свободы приводил отечественных философов к различным выводам о её происхождении, структуре и функциях. Некоторые видели в свободе хаотическое, негативное начало и противопоставляли свободу провиденциализму и положительному детерминизму. Другие усматривали в свободе не личностные, но родовые, общечеловеческие характеристики, переходя, таким образом, на качественно новый уровень персонализма. Однако все мыслители сходились в понимании свободы как необходимого условия полноты бытия личности, как важнейшей антропологической величины, посредством которой измеряется степень возрастания добра и зла.

*Ключевые слова:* свобода, детерминизм, всеединство, личность, воля.

**Y. Bondareva**

*Moscow State Regional University*

### **RUSSIAN RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY: ANTINOMY OF FREEDOM AND DETERMINISM**

*Abstract.* The analysis of the idea of freedom used to result with Russian philosophers in various implications about its origin, structure and functions. Some considered freedom a chaotic, negative source and opposed it to providencialism and positive determinism. Others recognized in freedom not personal, but patrimonial, universal characteristics, a spiral movement to a qualitatively new level of personalism. Having said that, all thinkers were unanimous in understanding freedom as a required condition of personal life completeness, a major anthropological value by means of which the good and evil are measured.

*Key words:* freedom, determinism, all-unity, person, will.

Начиная с XI в. отечественная мысль напряжённо осмысливала категорию свободы и связанные с ней понятия – *воля, вседозволенность, хаос, детерминизм, ответственность*. Но лишь вторая половина XIX в. демонстрирует сложившиеся философские трактовки свободы и связанных с ней парадоксов.

Так, опираясь на определение *безусловной свободы* Фомой Аквинским как беспрепятственного, ничем извне не ограниченного осуществления Себя самого, С.Л. Франк пришёл к выводу, что общая идея свободы состоит в том, что она есть неподчинённость воздействию извне, действие из себя самого, самоосуществление [7, с. 373]. При этом свобода понимается совсем не как возможность чего угодно, вседозволенность, но, напротив, тесно сочетается с необходимостью, и, более того, сама является необходимостью: именно внутренней необходимостью как определённой самой собой. Она противопоставляется только рабству, принуждённости извне. Здесь становится очевидной несовместимость принципа свободы с идеей греха: ввиду того, что свобода есть самоосуществление, она может быть устремлена только к добру. И, напротив, в грехе С.Л. Франк усматривал несвободу, «*пленённость*» человека, вызванную слабостью его воли и приверженностью страстям.

Философ взялся вскрыть источник этой «*тёмной*» силы и пришёл к тому же выводу, к которому в своё время пришла средневековая немецкая мистика: этот источник находится в «*чистой безосновности*» (Ungrund), обладающей разрушительным динамизмом и в религиозном сознании отождест-

вляемой с дьяволом. При этом мыслитель, осознавая недостаточность подобного объяснения, опирался на апофатический принцип, отделяющий постижимое от непостижимого, и призывал безоговорочно принять существование Абсолюта в качестве фундаментального допущения.

Вместе с наличием Абсолюта С.Л. Франк призывает принять в качестве такого допущения и изначальное существование хаотической стихии в человеческой душе. Ослабляя связь души с первоисточником личностного начала в ней, т. е. с Абсолютом, хаотическая стихия сводит на нет творческую свободу самоосуществления, направляя личность по пути возвышения собственного «я», за что человек и должен нести нравственную ответственность.

Именно поэтому философ углублялся в анализ структуры свободы личности с целью отыскать пути ограждения жизни от зла и преодоления греха. Исходя из двойственной природы человека, как, с одной стороны, носителя священного начала, а с другой – стремящегося к самостоятельному «мирскому» существованию, С.Л. Франк выделял два типа свободы воли: так называемую автономную волю, выражающую связь с Абсолютом, и «самочинную», «греховную» волю, разрушающую внутреннюю гармонию человека. Парадокс заключается в том, что самочинная воля является онтологически беспочвенной, но всё же реально существующей, что даёт ей возможность смешиваться с онтологически укоренённой богоданной автономной волей. Именно это смешение образует сущность человеческого бытия, в результате чего жизнь личности превращается в неразделимое соче-

тание свободного стремления к добру с невольным впадением в грех, детерминированным эмпирическим бытием.

Парадоксальность соотношения этих разнонаправленных волевых векторов со всей очевидностью проявляется в разных сферах человеческого бытия – как личного, так и коллективного. Философ находил эти проявления в усилиях личности контролировать свою жизнь посредством совести, развивая в себе именно духовное начало. В социуме эти проявления соответствуют, по мнению философа, разделению между сферой технического, организационного устройства жизни (государства, хозяйства, права), и сферой духовной культуры как коллективного проявления духовной сущности человека (искусством, наукой, философией, религией). Техническая, или государственно-правовая, составляющая зачастую преобладает, привнося характер внешности и принудительности в борьбе со злом (например, посредством внушения страха или стыда перед общественным мнением), что уже является нарушением свободы личности. Законы и государственная власть в своём организационно-принудительном устройстве устремлены, как правило, к построению целесообразного общественного порядка, но забывают об идее справедливости и моральной правомерности.

Свобода личности, таким образом, определялась С.Л. Франком как автономная сфера, не приемлющая никакого внешнего организационного принудительного вмешательства. Противоречивые отношения личности с государственно-правовой сферой определяют последнюю лишь ограничителем свободы действий личности

с целью ограждения жизни от негативных последствий «самочинной» свободы, что, конечно же, не решает вопроса внутреннего перевоспитания человека. Возможность духовного наставничества философ признавал за другой коллективной организацией – церковью, но не как принудительной теократией, а как символического отражения абсолютного начала.

Другой отечественный философ, Н.О. Лосский посвятил проблеме свободы фундаментальное сочинение «Свобода воли». Считая личность центральным онтологическим элементом мира, мыслитель видел в свободе необходимое условие совершенства и полноты бытия. Н.О. Лосский в своём анализе идеи свободы обогатил её новыми понятиями. Одним из них стало «динамистическое понятие причинности», согласно которому возникновение всякого события является творческим актом человека, не вынуждаемым никакими внешними условиями. Другими словами, всё, что происходит и находится вне человека, может быть только поводом для проявления его творческой активности, но не может быть причиной тех изменений, которые происходят в нём. Следовательно, человек детерминирует события, но не детерминируется ими.

Вместе с тем, рассматривая свободу как существенное условие совершенства и полноты бытия, Н.О. Лосский видел в ней и условие возможности зла в мире. Здесь философ разрабатывал идею целеустремлённости человека, разное понимание им «полноты бытия», к которой он устремлён. В свободном стремлении к абсолютной полноте бытия человек удостоивается обожения, и, напротив, в попытках до-

стигнуть полноты бытия в деятельности исключительно по своему плану он отдаляется от божественного начала в своём эгоцентризме.

Торжество зла, таким образом, признаётся Н.О. Лосским следствием «себялюбия», неправильного использования человеком своей свободы. Впрочем, связь свободы с возможностью зла, и тот факт, что существование зла является следствием злоупотребления свободой, вовсе не подвигают философа отказаться от свободы ради автоматического осуществления добра, ради торжества всеобщего детерминизма. Ведь только абсолютное добро как следствие свободы и может стать источником и условием индивидуального свободного творчества. Ранее эта же мысль звучала у Ф.М. Достоевского («Братья Карамазовы»), вложенная в уста Инквизитора, который обратился к Иисусу Христу с призывом освободить человека от тягостного груза свободы, дав вместо него твёрдый древний закон и гарантию искупления грехов.

Но, как видим, для Н.О. Лосского беспощенность требований «инквизиторов» очевидна, так как выбора между тем, создавать ли людей свободными или несвободными, не может быть, поскольку мир как сотворённое бытие могут населять только существа, наделённые творческой силой – силой сверхкачественной, а значит – свободной. Поэтому выбор возможен лишь между двумя путями – «или вовсе не творить мира, или создать мир, в котором возможно (однако не необходимо) возникновение зла» [4, с. 361].

Очевидно, что для С.Л. Франка и Н.О. Лосского преодоление зла и греха возможно только при индивидуаль-

ных усилиях воли, но Е.Н. Трубецкой, напротив, доказывал возможность борьбы с ними только «общими условиями мирового строя» [6, с. 157]. Не анализируя подробно структуру свободы личности, мыслитель сосредоточился на общечеловеческих, родовых характеристиках свободы и пришёл к выводу о невозможности для отдельного индивида исправить самостоятельными усилиями своей воли ложную этическую направленность предшествующих поколений. При этом философ всё же настаивал на необходимости свободного, самостоятельного самоопределения воли человека, устремлённого к Абсолюту, что представляет собой синергетический акт, ведущий к обновлению и перерождению человека.

С религиозно-философских позиций идею свободы изучал и В.И. Несмелов. Определяя личность в нравственном ключе, философ видел её начало в осознании своей ценности и свободного начала, что выражается в «свободном самоопределении личного существа к разумной деятельности в мире» [5, с. 197]. Наличие свободы как онтологической основы человека даёт ему возможность выбора: либо реализовывать в себе эту личность, и тогда он становится на путь творчества в мире, либо оставаться в рамках эмпирического, природного мира и существовать в качестве «человека-вещи» на уровне рассудочного мировоззрения, детерминированного обстоятельствами. Исходя из этого, философ трактовал зло как подчинение души «механической причинности», однако и в этом негативном акте личностного бытия В.И. Несмелов видел реальность свободы.

Из факта неустрашимости свободы философ сделал вывод о невозможности исторического детерминизма, напротив – он подчёркивал то, что свобода определяется исключительно метафизическим, недетерминированным бытием. Исходя из принципа трансцендентности, В.И. Несмелов доказывал, что истинная свобода безусловна, т. е. находится вне условий, интересов и целей физической жизни.

Оригинальная трактовка принципа свободы была осуществлена в рамках софиологической концепции С.Н. Булгакова. Философ раскрывал сущность свободы в тесной связи с проблемой зла, исходящей из «ничто» как «хаотизирующей силы». Эта, уже не новая для русской философии мысль, почерпнутая из немецкого мистицизма, парадоксальным образом уживалась у С.Н. Булгакова с идеей «софийности» космоса, а также с предположением, что зло совершается лишь в низшем центре софийной жизни. Однако признание философом факта, что бытие в его свободе «не софийно», сводит на нет софиологический детерминизм, гарантирующий, что в «конце истории» наступит «царство свободы».

Поэтому С.Н. Булгаков, как и С.Л. Франк, вынужден признать двойственность в содержании свободы: с одной стороны, свобода человека к самоопределению в сочетании с его природностью становится основой зла, а с другой – свобода, преодолевающая эту природность и «самость», может помочь миру прийти к истине. Но даже при этой антиномической трактовке двуполюсности свободы философу пришлось достаточно потрудиться, чтобы объяснить, во-первых, парадоксальное сочетание софийного начала

в истории и её детерминизм с началом свободы в человеке, и, во-вторых, смысл и пути осуществления человеческой свободы как таковой.

Анализируя сущность свободы, С.Н. Булгаков исходил из не совсем обоснованного положения о «формальной беспредельности» человеческой свободы, возносящей личность на ступень божественности. Эта свобода оказывается ограниченной лишь божественным «инобытием», находясь «на грани нашего бытия», т. е. какой-то своей частью участвуя в акте творения личности. При этом вопрос о происхождении самой свободы у С.Н. Булгакова остаётся нерешённым: где-то философ говорит о том, что свобода не возникает и не начинается и не является сотворённой, имея божественную родословную, существуя до природного мира. Где-то, напротив, он обосновывает её тварный характер, так как до и вне творения ничего не существует. Подобная двойственность, очевидно, коренится в сложности софиологической системы С.Н. Булгакова с её положением о двойственном (тварном и божественном) характере Софии, что, в свою очередь, внесло некоторую расплывчатость, недоговорённость и неясность в трактовку идеи свободы.

По справедливому замечанию Г.Л. Бузука и И.И. Семаевой, «каждый из этих философов, создавая собственную оригинальную концепцию, внёс своё понимание в развитие идеи всеединства» [2, с. 36]. Однако важно отметить, что в рамках методологии всеединства идея свободы неизбежно вступает в конфликт с принципом детерминизма. Это наглядно проявляется в позиции философа в вопросе о соотношении свободы и необходимо-

сти, где он различал необходимость историческую и метафизическую. Историческая, внешняя необходимость может быть преодолена актом личностной свободы, но перед необходимостью метафизической, неведомой человеку логикой истории, свобода человека бессильна, ибо историей правит София. Один лишь исторический процесс является прерогативой человеческой свободы, исход же его детерминирован Абсолютом.

Более того, С.Н. Булгаков остался верным известной формуле марксизма и объявил свободу «познанной необходимостью», подразумевая, правда, под необходимостью не закономерности столкновения материальных интересов, а провиденциализм как высшую закономерность истории, путём необходимости ведущую человечество к «высшей ступени бытия». Всеединство фактически блокирует какую бы то ни было возможность участия человеческой свободы в достижении положительных итогов истории, так как «поскольку мир своими бытийными корнями погружён в Бога, он чужд свободе и связанным с ней случайностям и неверностям... мир не может совсем не утаться – не может совсем разложиться» [3, с. 205].

В конечном итоге, у С.Н. Булгакова свобода приобретает негативный смысл и становится тормозом мирового развития на пути к своей наивысшей ступени. В словах о том, что свобода есть бунт против Абсолюта, и потому она – онтологическая бессмыслица, что «свободе не дано погубить или даже существенно испортить творение» [3, с. 236] заключается мысль философа о недостаточности одной лишь человеческой свободы в

развитии мира по пути детерминизма к своей вершине. Мыслитель говорит о необходимости синергийного сочетания метафизического всемогущества и человеческой свободы в единое целое для окончательного согласования божественного и человеческого в деле преодоления зла.

В то же время попытки философа примирить «софийную детерминацию» и идею свободы в рамках философии всеединства не всегда удачны. Утверждение С.Н. Булгакова о том, что диалектика человеческой свободы должна слиться с метафизическим бытием через способность индивида преодолеть свою индивидуальность ради последней и высшей свободы, а именно – софийной детерминации как цели, говорит лишь о необходимости принести свободу в жертву детерминации. В таком случае смысл и содержание свободы остаются нераскрытыми. Философу ничего не остаётся, как признать, что ввиду природности человека, его повреждённости первородным грехом, проявления свободы в истории антиномичны и драматичны.

Впрочем, «драматичность» как фундаментальную неразрешимость противоречий между свободой и детерминацией можно смело ассоциировать со всей методологией всеединства, которая в исторических, временных рамках оказывается несостоятельной. Более того, философия всеединства – с одной стороны, и трактовка принципа свободы с традиционных позиций христианской культуры, исходящей из креационизма – с другой, находят у С.Н. Булгакова в состоянии обратной пропорции: чем ярче звучит тема «софийной детерминации», тем скуднее раскрывается проблема сво-



боды личности, заменяемой «всечеловечностью», и, напротив, ослабление идеи «софиологического монизма» приводит к более реалистичному пониманию свободы как находящейся вне софийной детерминированности в бытии.

Иначе трактовал проблему свободы Н.А. Бердяев, видя в ней качественное определение каждой личности. Говоря о свободе как сфере онтологии личности, философ доказывал факт совпадения смысла свободы и смысла творчества: «врастание человечества в божественную жизнь есть процесс творческого и свободного волевого устремления» [1, с. 199]. Именно в творчестве проявляется свобода личности, следовательно, чем свободнее творческий порыв, тем он возвышеннее. Это – прорыв за грань здешнего, уродливого, «принудительно-данного» бытия в мир иной, бунт, борьба, сопротивление и освобождение от «тяжести необходимости», природного и социального детерминизма.

Трактуя свободу как торжество над рабством, философ, следуя сложившейся в отечественной мысли традиции, подразделяет её на два вида – свободу негативную, имеющую природное происхождение («свободу от») и свободу в творчестве, имеющую метафизическое происхождение («свободу для»). Именно вторая свобода у Бердяева становится модусом христианского персонализма, ибо её содержанием становятся добро, истина и любовь как фундаментальные ценности христианства.

Таким образом, анализ идеи свободы приводил отечественных философов к различным выводам о её происхождении, структуре и функциях. Кто-то видел в свободе хаотическое, негативное начало и противопоставлял свободу провиденциализму и положительному детерминизму; кто-то, уходя от привычных богословских схем, пытался увидеть глубинные основания свободы через призму амартологии, осмыслить разнонаправленность её векторов; кто-то усматривал в свободе не личностные, но родовые, общечеловеческие характеристики, переходя, таким образом, на качественно новый уровень персонализма. Однако все мыслители сходились в понимании свободы как необходимого условия полноты бытия личности, как важнейшей антропологической величины, посредством которой измеряется степень возрастания добра и зла.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 580 с.
2. Бузук Г.Л., Семаева И.И. Энергичное обоснование идеи единства мира в русской философии XX века // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – № 1. – 2013. – С. 35-45.
3. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
4. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994. – 432 с.
5. Несмелов В.И. Наука о человеке: Тома 1, 2. – Казань: Заря-Тан, 1994. – Т. 2. – 314 с.
6. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М.: Республика, 1994. – 432 с.
7. Франк С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – 480 с.