

кописности — нового стиля и формы понимания литературного текста, в котором соединены в нечто третье речь, письмо и интонация. Розанов приближает нас к процессу вхождения в проблему понимания чужой души как постижения интимного состояния, настроения или Бога, подобно тому, который мы обнаруживаемой в «Псалтири». Также как в «Псалтири», в произведениях Розанова наблюдается различие фигур автора и героя. *Герой* трилогии — *В. Розанов* — представляет собой яркий тип «трагического шута». Ироничность становится уникальным способом репрезентации образа героя-Давида, описанного в «перевернутом образе», (Ю. Лотман) разрушающего всякие нормы, героя-Розанова.

Единый подход, используемый при анализе столь различных текстов, позволил обнаружить уникальное значение «Псалтири» для постижения русской философской мысли начала XX века.

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА И ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Е.В. Козлов (Киев, Украина)

Для Н.А. Бердяева, как и для Ф.М. Достоевского, внутренняя жизнь человека, пребывание сознания в состоянии активного самосозерцания («духовная интроспекция») выступают определяющим способом человеческого бытия. Фундаментальный и абсолютный антропоцентризм писателя безоговорочно унаследован Бердяевым. Главной же заслугой «великого антрополога» философ считает его «откровение о свободе», и мировоззрение его характеризует как «религию свободы духа». В монографии «Мирозозерцание Достоевского» (1923) мыслитель едва не провозглашает его новым христианским пророком: «Искание человеческой свободы вступает в новый фазис. Свобода у Достоевского есть не только христианское явление, но и явление нового духа. Она принадлежит новому периоду в самом христианстве». Какою же была свобода у Достоевского и как решает эту проблему Бердяев?

В одном из разделов своей монографии, — «Свобода», — философ не столько пытается проанализировать смысловую нагрузку этого понятия у Достоевского, сколько предлагает свою его интерпретацию и разворачивает свою собственную концепцию свободы. Исходя из позиции Бл. Августина о разделении «двух свобод» — *libertas minor* и *libertas major* — Бердяев находит те же самые две свободы и у Достоевского: «...существуют не одна, а две свободы, первая и последняя, свобода выбора между добром и злом и свобода в добре, или свобода иррациональная и свобода в разуме». Первая свобода исходная, «низшая», она связана с «возможностью греха», это свобода «первого Адама». Вторая свобода есть последняя и конечная, «высшая», это «разумная свобода Сократа», это свобода человека от власти своих «низших стихий», это свобода «последнего Адама», свобода для добра, «свобода во Христе». Слова апостола: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин., 8, 32), — относятся ко второй свободе. Итак, — подытоживает философ, — истина освобождает человека, но человек должен (!) свободно прийти к истине, он не может принудительно ее принять: «Христос дает человеку последнюю свободу, но человек должен свободно принять Христа; ...в этом ...весь смысл акта веры, который и есть акт свободный».

Кажется, здесь все ясно, высшая свобода человека есть свобода во Христе. Но далее Бердяев начинает диалектическую игру с понятиями и приходит к «трагическому парадоксу». Логично утверждая самобытность свободы, он не отождествляет ее ни с добром, ни с истиной, ни с совершенством: «свобода есть свобода, а не добро. И ...отождествление свободы с самим добром и совершенством есть отрицание свободы, есть признание путей принуждения и насилия». Вынужденное добро уже не есть добро, оно превращается во зло. Свободное добро, которое есть единственное добро, предполагает

свободу зла, и в этом мыслитель усматривает «трагедию свободы». Действительно, если свобода добра предполагает свободу зла, то свобода зла уничтожает саму свободу, перерождает ее в злую необходимость. Аналогично, отрицание свободы зла и утверждение исключительной свободы добра также приводит к отрицанию свободы, к тому же самому «перерождению» ее в злую необходимость... Из размышлений Бердяева следует, что если свобода не связана с существованием добра и зла и не определяет его, то обратный процесс, — добрые или злые действия человека, — может дать ему свободу или отнять ее. А ведь нам только что сказали, что свобода не может чем-либо определяться, что она «безосновна» и «самобытна». Логически Бердяев приходит к противоречию и тем самым подтверждает (методом «от противного») евангельскую истину о том, что свобода обретается в истине, а не истина в свободе, что и показывает нам Достоевский в жизненных коллизиях своих героев.

На пути к истине человек не может не ограничивать свою первую свободу, т.к. сам этот путь (вторая свобода), уже есть результат свободного выбора между добром и злом. Иначе, выбирая свободу в добре, человек «вынужден» отвергнуть свободу зла, т.е., совершить «насилие» над своей первой свободой, что будет на самом деле «насилием» над собственным своеволием, укрощением его. И эта «жертва» совсем не будет «злом» для этого конкретного человека, злом это будет лишь с точки зрения абстрактной трактовки Бердяевым абсолютной духовной свободы. Ибо человек тогда вообще не сможет сделать выбора, и будет оставаться в «вечном становлении» или «бессельном движении» (по сути, — «неподвижным»), — «буридановым ослом», — так как любой выбор, по Бердяеву, неизбежно приведет его ко злу.

ОНТОЛОГИЯ СВОБОДЫ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЕТАФИЗИКЕ XX В.

О.В. Козлова (Ярославль)

Русская религиозная метафизика XX века в лице своих представителей Н.А. Бердяева И.А. Ильина, С.Л. Франка, Н.О. Лосского, С.А. Левицкого утверждала целостную связь познающего и познаваемого. Русские религиозные философы утверждают целостное свободное единство, в котором все члены общества внутренне восполняют друг друга в свободном единстве духовной жизни. Каждый человек не только неповторим и вправе свободно воплощать свою индивидуальность, но столь же свободно способен выбрать не вражду, сопричастность к целому: народу, культуре, природе, Богу.

Русские философы утверждали христианский метафизический универсализм. В этом плане одно из важнейших достоинств философских концепций русского духовного ренессанса сводится к онтологическому оправданию проблемы свободы, постепенно перераставшей в метафизическую проблему. В этой связи правомерность онтологических допущений, претерпевших существенные изменения с течением времени — это не только естественная природа, но и природа человека, его сознания, природа способов познания. Балансирование между двумя пониманиями онтологии — онтологией в виде теории регулятивных принципов и онтологией как теорией конституирующих принципов бытия разрешается в ту или иную сторону лишь ситуационно.

Основной онтологический вопрос, что есть сущее, существующее, отличает знание, полученное в ответе на него, от знания, которое образуется при ответе на вопрос, как мы узнаем это. Разрыв между этими видами знания очевиден. Но в русской религиозной метафизике важен не разрыв, а прежде всего соотнесенность, зависимость их друг от друга. Область онтологических представлений гетерогенна по своему составу — это поле не только непосредственного эмпирического опыта, но и трансцендентные выси. Действительность берется здесь не объективистски — отчужденно, а «субъективно», в контексте творчества.