

МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ*).

1. Къ проблемѣ свободы можно подходить съ разныхъ сторонъ и она связана со всѣми философскими дисциплинами.**) Я принужденъ ограничить свою тему разсмотрѣніемъ основныхъ метафизическихъ апорій, къ которымъ приводитъ постановка проблемы свободы. Прежде всего нужно установить отношеніе моей темы къ традиціонно-школьному вопросу о свободѣ воли. Когда трактуется вопросъ о свободѣ воли, по преимуществу психологической и этической, то вопросъ о свободѣ не ставится во всей глубинѣ и сама постановка его предполагаетъ рѣшеннымъ, что свобода есть избирающая воля. Ученія о свободѣ воли, теологическія и философскія, были искажены утилитарнымъ отношеніемъ къ проблемѣ, практическимъ желаніемъ доказать нравственную вѣняемость и наказуемость человѣка. Свобода воли очень нужна для уголовна-

го права, какъ нужна была для обоснованія загробнаго возмездія. Замѣчательно, что крайніе сторонники свободы воли были нерѣдко врагами свободы духа, свободы совѣсти. Наиболѣе авторитарныя формы религіознаго сознанія базировались на свободѣ воли. Лютеръ же обосновывалъ религіозную свободу на радикальномъ отрицаніи свободы воли. Меня будетъ интересовать проблема свободы внѣ этихъ утилитарныхъ безпокойствъ, — проблема свободы духа, какъ начала, лежащаго въ первоосновѣ бытія. Мы увидимъ, что свободу нельзя изъ бытія вывести и на бытіи обосновать. Менѣе всего моя тема будетъ темой психологической. Проблему свободы нельзя трактовать статически, — ее можно трактовать лишь динамически, изслѣдуя разныя состоянія и стадіи свободы. Такъ дѣлалъ Бл. Августинъ, который говорить о *libertas minor* и *libertas major* и учить о трехъ состояніяхъ Адама въ отношеніи свободы — *posse non peccare*, *non posse non peccare* и *non posse peccare*. Отъ Бл. Августина идетъ то ученіе о свободѣ человѣка, которое признаетъ за человѣкомъ свободу для зла, но отрицаетъ за нимъ свободу для добра. Свобода имѣетъ свою внутреннюю діа-

*) Докладъ, прочитанный по французски на философскомъ конгрессѣ въ Варшавѣ, который былъ въ сентябрѣ 1927 г.

***) Проблему свободы я трактовалъ въ своихъ книгахъ: «Философія свободы», «Смыслъ творчества», «Міросозерцаніе Достоевскаго», «Смыслъ Исторіи», и въ только что вышедшей книгѣ «Философія Свободнаго Духа».

лектику, свою судьбу, которую и нужно изслѣдовать.

Свобода понимается въ двухъ разныхъ смыслахъ и въ обыденной рѣчи и въ философскомъ познаніи. И въ обыденной рѣчи это различіе даже болѣе явственно, чѣмъ въ философіи. Есть двѣ свободы. Есть свобода первая, ирраціональная, свобода выбора добра и зла, свобода, какъ путь, свобода, которая завоевывается, а не которую завоевываютъ, свобода, которой принимаютъ Истину и Бога, а не та, которую получаютъ отъ Истины и Бога. Это и есть свобода, какъ индетерминизмъ, какъ безосновность. Есть вторая свобода, свобода разумная, свобода въ истинѣ и добрѣ, свобода, какъ цѣль и высшее достиженіе, свобода въ Богѣ и отъ Бога полученная. Когда мы говоримъ, что такой-то человѣкъ достигъ свободы, потому что высшая природа побѣдила въ немъ низшую природу, потому что разумъ овладѣлъ въ немъ страстями, духовное начало подчинило себѣ душевную стихію, то мы говоримъ о второй свободѣ. И о второй свободѣ говорятъ евангельскія слова: «познаете Истину и Истина сдѣлаетъ васъ свободными». Тутъ свобода дается Истиной, она не изначальна. Это не та свобода, черезъ которую человѣкъ приходитъ къ Истинѣ. А когда мы говоримъ, что человѣкъ свободно избралъ себѣ путь жизни и свободно идетъ по этому пути, мы говоримъ о первой свободѣ.

Греки не знали первой свободы, свободы лежащей въ первоосновѣ жизненнаго пути, свободы предшествующей разуму и познанію истины, они знали лишь

вторую свободу, свободу разумную, свободу, которую даетъ познаніе истины. Такъ понималъ свободу Сократъ. Пониманіе свободы, какъ индетерминизма, было чуждо греческому сознанію. Все міросозерцаніе древняго грека влечетъ его къ пониманію свободы, какъ разума, какъ побѣды надъ хаосомъ. Діонистическое начало не есть начало свободы. Грекъ боялся безконечности, въ свободѣ же, какъ бездонномъ, ирраціональномъ, индетерминированномъ началѣ, есть страшная безконечность, возможность торжества хаоса. Для грека такая свобода была матеріей. Истинная свобода есть торжество формы. Міросозерцаніе грека было статическимъ, оно было эстетическимъ созерцаніемъ міровой гармоніи. Динамики, связанной съ свободой, греки не понимали. Это была граница ихъ сознанія. Интересно, что только Эпикуръ признавалъ свободу, какъ индетерминизмъ, и связывалъ ее со случаемъ. Греческій идеализмъ былъ неблагоприятенъ свободѣ. Греческое сознаніе было поражено зависимостью человѣка отъ Бога или боговъ, отъ судьбы, которой и боги поделастны. Лишь въ христіанскую эпоху міровой исторіи раскрылась настоящимъ образомъ и первая свобода, свобода ирраціональная, связанная не съ формой, а съ первичной матеріей жизни. И съ этимъ пониманіемъ свободы связана идея грѣхопаденія. Принятіе идеи грѣхопаденія есть принятіе той истины, что въ основѣ мірового процесса лежитъ первая ирраціональная свобода.

Трудность для философскаго познанія, основаннаго на категорияхъ греческой

мысли, понять первую иррациональную свободу, совершенный индетерминизмъ, заключается въ томъ, что о ней невозможно выработать рациональнаго понятія. Всякое рациональное понятіе о свободѣ есть ея рационализація, а рационализація есть ея умерщвление, какъ вѣрно говоритъ Бергсонъ. Изначальная тайна свободы есть граница для рациональнаго познанія. Но установка такого рода границъ не есть отказъ отъ познанія, не есть агностицизмъ, — это есть достиженіе познанія. То, что Кардиналъ Николай Кузанскій, одинъ изъ величайшихъ мыслителей Европы, называетъ *docta ignorantia*, ученое незнаніе, есть завоеваніе познанія. Возможно и знаніе объ иррациональномъ, но знаніе объ иррациональномъ имѣетъ иную структуру, чѣмъ знаніе о рациональномъ. То новое, что внесла германская философская мысль по сравненію съ греческой философской мыслью, и была постановка проблемы познанія иррациональнаго, какъ первоосновы бытія. И это коренилось въ германской мистикѣ, въ которой зачалась германская философія. Свобода не можетъ быть познана черезъ статическія понятія. Свобода есть динамика и можетъ быть познана лишь динамически. И приближаетъ насъ къ тайнѣ свободы лишь изслѣдованіе динамики свободы, ея внутренней діалектики.

2. Динамика свободы ведетъ къ трагедіи ея самоистребленія. Первая иррациональная свобода порождаетъ изъ своихъ нѣдръ зло. Въ ней нѣтъ никакихъ гарантій, что она сотворитъ добро, что она придетъ къ Богу, что она сохранитъ

себя. Первая, иррациональная свобода обладаетъ роковымъ свойствомъ истреблять себя, переходить въ свою противоположность, порождать необходимость. Когда свобода вступаетъ на путь зла, она теряетъ себя, попадаетъ во власть созданной ей необходимости. Человѣкъ дѣлается рабомъ природы, низшихъ страстей. Первая, иррациональная свобода таитъ въ себѣ возможность анархіи и въ жизни отдѣльной души и въ жизни обществъ. Свобода формальная, безпредметная, ничего себѣ не избирающая, равнодушная къ истинѣ и добру, ведетъ къ распаденію человѣка и міра, къ рабству стихіямъ и страстямъ. Природная необходимость есть уже вторичное образованіе, въ основѣ котораго лежитъ первичная свобода. Необходимость есть дитя свободы, но свободы ложно направленной, въ которой самоутвержденіе частей міра ведетъ къ ихъ взаимному пораженію. Первая свобода, взятая сама по себѣ, бессильна сохранить и утвердить свободу, она всегда подвергается ея опасности гибели. Это и привело къ отрицанію ея Бл. Августиномъ, къ утѣсненію ея Св. Ѡмой Аквинатомъ, для котораго свобода, не подчиненная истинѣ, не детерминированная къ добру, есть несовершенство, дефектъ. Вторая свобода, свобода разумная, свобода въ истинѣ и добрѣ, ведетъ къ отождествленію свободы съ истиной и добромъ, съ разумомъ, къ принудительной добродѣтели, къ детерминизму добра и порождаетъ религіозную или социальную организацію, въ которой свобода оказывается дитятей необходимости. Если первая

свобода ведетъ къ анархіи, то вторая свобода ведетъ къ теократической или коммунистической деспотіи. Вторая свобода есть свобода содержательная, предметная, подчиненная истинѣ и добру. Но сама по себѣ взятая, она отрицаетъ свободу выбора, отрицаетъ свободу совѣсти, ведетъ къ принудительной организациі жизни. Такимъ образомъ свобода отождествляется или съ божественной необходимостью (въ теократіяхъ) или съ соціальной необходимостью (въ коммунизмѣ). Если свобода въ первомъ смыслѣ несетъ въ себѣ опасность истребленія свободы самимъ человѣкомъ, его произволомъ, то свобода во второмъ смыслѣ несетъ въ себѣ опасность вообще отрицанія свободы человѣка. Вторая свобода въ сущности есть свобода Бога, мірового духа, мірового разума, свобода организованнаго общества, но не свобода человѣка. Истина (или то, что почитаютъ за истину) организуетъ свободу, но нѣтъ свободы въ припятіи Истины. Вторая свобода не знаетъ того, что гениально выразилъ Достоевскій въ словахъ Великаго Инквизитора Христу: «Ты возжелалъ свободной любви человѣка, чтобы онъ свободно пошелъ за Тобой, прельщенный и плѣненный Тобой». Высшую, окончательную свободу я могу получить только отъ Истины, но Истина не можетъ быть насиліемъ и принужденіемъ меня, — принятіе Истины предполагаетъ мою свободу, мое свободное къ ней движеніе. Свобода есть не только цѣль, но и путь. Нѣмецкій идеализмъ начала XIX вѣка (Фихте, Гегель), монистическій по своему типу, вдохновился паэосомъ свободы,

но въ сущности не зналъ свободы человѣка, зналъ лишь свободу Божества, мірового я, мірового Духа. Первая свобода сама по себѣ ведетъ къ самоистребленію свободы. Вторая же свобода сама по себѣ есть изначальное отрицаніе свободы человѣка. Въ этомъ трагедія свободы, изъ которой какъ будто не видно никакого выхода. Свобода побѣждается или анархіей стихій и страстей, или необходимостью, или благодатью.

Философы обыкновенно ставятъ въ центрѣ проблемы свободы отношенія между свободой и необходимостью и въ этомъ видятъ главную трудность проблемы. Но въ дѣйствительности самой большой трудностью въ проблемѣ свободы является отношеніе между свободой и благодатью, между свободой человѣка и всемогуществомъ Бога, свободой Бога. Исторія религіозной и богословской мысли Запада полна спорами, связанными съ проблемой отношеній между свободой и благодатью. Вопросъ часто ставится такъ: если есть Богъ, если Богъ всемогущъ и свободенъ, если на міръ и человѣка дѣйствуетъ Божья благодать, то какое мѣсто остается для человѣческой свободы? Человѣкъ можетъ еще укрыться отъ необходимости природы, но куда укрыться отъ мощи Божества, отъ дѣйствія энергии Божества на человѣка? Эта проблема, мучившая Бл. Августина, достигаетъ предѣльной остроты въ сочиненіи Лютера «De servo arbitrio», направленномъ противъ Эразма. Лютеръ не только отрицаетъ свободу человѣка, но считаетъ нечестивой самую мысль о такой свободѣ. Существуетъ ли свобода

человѣка не только въ смыслѣ свободы отъ окружающей его природы и отъ его собственной природы, но и въ смыслѣ свободы отъ Бога? Если первая свобода поглощается расковавшейся стихійной и страстной природой, то вторая свобода поглощается благодатью, мощью Божества. Свободы человѣка нѣтъ ни въ томъ случаѣ, если онъ зависитъ отъ всемогущей природы, ни въ томъ случаѣ, если онъ зависитъ отъ всемогущаго Божества. Мы увидимъ, что нѣтъ свободы человѣка и въ томъ случаѣ, если онъ зависитъ отъ самого себя, отъ своей собственной природы, ибо природа человѣка есть часть природы міра. Человѣческая свобода какъ бы раздавливается высшей, средней и низшей природой. Теологи говорятъ, что человѣкъ дѣлается свободнымъ, приобрѣтаетъ свободу отъ дѣйствія благодати. Лишь облагодатовствованная человѣческая природа можетъ быть названа свободной. И въ этомъ случаѣ рѣчь идетъ о второмъ пониманіи свободы. Это есть свобода, которую даетъ Истина. Истина и есть энергія, дѣйствующая на человѣка и освобождающая его. Но свободенъ ли человѣкъ въ отношеніи къ Истинѣ, въ отношеніи къ благодати, есть ли свобода предшествующая дѣйствию благодати, есть ли свобода принимающая Истину и благодать? Есть ли духовная жизнь, определяющая судьбу человѣка, — взаимодействие свободы и благодати? Христіанская теологія въ преобладающихъ своихъ формахъ учитъ о воздѣйствіи свободы и благодати. Но свобода утверждается тутъ, чтобы установить отвѣт-

ственность человѣка и заслугу человѣка. Свобода не является тутъ творческой силой, она есть лишь рецепція благодати. Если же поставить эту проблему объективно и не со стороны человѣка, то непонятно какимъ образомъ можетъ быть оправдана свобода человѣка. Свобода человѣка имѣетъ свой источникъ въ Богѣ и рѣшеніе проблемы отодвигается. Если Богъ самъ полагаетъ свободу человѣка и человѣкъ долженъ сознавать зависимость своей свободы отъ Бога, то въ сущности есть лишь свобода Бога и нѣтъ свободы человѣка. Также нѣтъ въ подлинномъ смыслѣ слова свободы человѣка, если она зависитъ отъ соціальной и природной среды, если она полагается организаціей извнѣ. И мы стоимъ передъ вопросомъ: можно ли обосновать свободу человѣка на самомъ человѣкѣ, на его человѣческой природѣ, на внутреннемъ источникѣ, который остается человѣческимъ? Если глубина человѣка уходитъ въ Божество и тамъ нужно искать свободы, то свобода будетъ божественной, а не человѣческой. Но есть ли глубина человѣческой природы, которая могла бы обосновать человѣческую, именно человѣческую свободу?

3. Пытались обосновать свободу человѣка на субстанціальности человѣческой души. Человѣческая душа есть субстанція и свобода есть то, что определяется изнутри субстанціи, изъ творческой субстанціальной мощи, а не извнѣ. Такого рода обоснованіе свободы свойственно спиритуализму. И наиболѣе замѣчательное ученіе о свободѣ, обоснованное спиритуалистически, на идеѣ

субстанціи, принадлежит русскому философу Л. М. Лопатину и разето имъ во II томѣ его «Положительныхъ задачъ философіи». Къ этому типу философскаго рѣшенія проблемы принадлежит Менъ де Биранъ. Такого рода спиритуализмъ защищаетъ свободу человѣка, выводя ее изъ внутренней духовной энергіи человѣческой природы, и въ этомъ какъ будто бы имѣеть преимущество передъ идеалистическимъ монизмомъ, который всегда утверждаетъ свободу Божества или мірового духа, но не человѣка. Когда Гегель опредѣляетъ свободу въ словахъ: *Freiheit ist bei sich selbst zu sein*, то въ сущности у него въ такомъ состояніи (*bei sich selbst zu sein*) можетъ находиться лишь міровой духъ, но не человѣкъ. Для спиритуализма Лопатинскаго типа, который есть плюрализмъ, а не монизмъ, свобода есть особая форма внутренней причинности, причиненіе изъ субстанціальной мощи. Свобода въ концѣ концовъ есть детерминизмъ, но детерминизмъ изнутри, изъ самыхъ субстанцій, а не изъ ихъ соотношеній. Но плюралистическій спиритуализмъ также не рѣшаетъ проблемы свободы, какъ и моническій идеализмъ. Ученіе о субстанціяхъ совсѣмъ не благопріятно для свободы. Если свобода опредѣляется моей природой, моей субстанціей, то она детерминирована этой субстанціальной природой. Если я опредѣляюсь моей природой, то это такая же форма детерминизма, какъ если я опредѣляюсь внѣ меня находящейся природой. Быть рабомъ собственной природы есть не большая свобода, чѣмъ быть рабомъ какой-либо

чужой природы. Такимъ образомъ въ субстанціальной природѣ находятъ дно, основаніе свободы, въ то время какъ свобода бездонна и безосновна. Свобода, которая не имѣеть дна и основанія, которая ни въ чемъ не вкоренена, не можетъ быть вкоренена и въ субстанціяхъ, въ субстанціальной природѣ человѣка. Это ученіе уничтожаетъ ирраціональную тайну свободы. Свобода не опредѣляется природой, свобода опредѣляетъ собой природу. Субстанція есть категорія натуралистическая, но она выработана не естественными науками, которыя не нуждаются въ субстанціи, а натуралистической метафизикой.

Ученіе Канта и Шопенгауера объ умопостигаемомъ характерѣ, о свободѣ лежащей внѣ міра явленій заключаетъ въ себѣ ту долю истины, что свобода въ немъ не зависитъ ни отъ какой природы. Но ученіе это страдаетъ дуализмомъ, при которомъ свобода отнесена къ вещамъ въ себѣ и не имѣеть никакого мѣста въ нашемъ мірѣ явленій. Тутъ вѣрно основное противоположеніе порядка свободы и порядка природы. Свобода не есть природа, не связана съ природой и не вкоренена въ природѣ. Къ свободѣ не примѣнимы никакія опредѣленія, относящіяся къ природѣ, къ субстанціямъ. Свобода не имѣеть никакихъ корней въ бытіи. Свобода человѣка не можетъ и исключительно опредѣляться Божественной благодатью. Свобода человѣка не можетъ имѣть источника и въ человѣческой природѣ, въ человѣческой субстанціи, и еще менчѣе въ природѣ міра. Но тогда возможна ли и

мыслима ли свобода? Проблема свободы дѣлается необычайно трудной и апоріи представляются непреодолимыми. Разумъ имѣетъ соблазнъ отрицать свободу человѣка. А когда онъ мыслить свободу Бога, то склоненъ отождествлять ее съ божественной необходимостью. Въ бытіи какъ будто бы нѣтъ мѣста для свободы. И наиболѣе послѣдовательными философскими онтологіями были системы детерминизма. Монизмъ всегда детерминистиченъ и не находитъ мѣста для свободы. Паеосъ свободы, предполагаетъ нѣкоторый дуализмъ, хотя и не онтологическаго характера дуализмъ. Осмысливаніе и обоснованіе свободы возможно лишь черезъ различеніе духа и природы, черезъ установленіе иной качественности міра духовнаго, чѣмъ качественность міра природнаго. Традиціонная спиритуалистическая метафизика не можетъ быть признана ученіемъ о духѣ, духовномъ мірѣ и духовной жизни, она есть форма натурализма, понимающая духъ, какъ природу, какъ субстанцію. Но духъ не есть природа, не есть субстанція, не есть реальность въ томъ смыслѣ, въ какомъ есть реальность природной міръ. Проблема свободы есть проблема духа и она не разрѣшима ни въ какой натуралистической метафизикѣ бытія.

4. Если свобода не можетъ быть вкоренена ни въ какомъ бытіи, ни въ какой природѣ, ни въ какой субстанціи, то остается только одинъ путь утвержденія свободы — признаніе, что источникомъ свободы является ничто, изъ котораго Богъ сотворилъ міръ. Свобода предшествуетъ бытію и опредѣляетъ собой

путь бытія. Она есть иной порядокъ, иной планъ, чѣмъ порядокъ, чѣмъ планъ бытія. Свобода реальна совсѣмъ не въ томъ смыслѣ, въ какомъ реаленъ міръ. Свобода раскрывается лишь въ опытѣ духовной жизни, она совсѣмъ не раскрывается въ опытѣ о мірѣ. Свободы нѣтъ не только въ опытѣ внѣшнемъ, но нѣтъ и въ опытѣ душевномъ, ея нѣтъ въ опытѣ о какой-либо природѣ. Природный міръ всегда детерминированъ, детерминированъ и душевный природный міръ. Лишь въ особомъ качествѣ духовнаго опыта пріоткрывается тайна свободы. Духовный міръ, отличный качественно отъ міра природнаго, въ который входятъ и наши тѣла и наши души, совсѣмъ не есть міръ кантовскихъ вещей въ себѣ. Совсѣмъ невѣрно было бы сказать, что жизнь тѣлесная и душевная есть явленіе, а жизни духовная есть вещь въ себѣ. Это есть бесплодный дуализмъ, который приводитъ къ отрицанію самой возможности духовнаго опыта, что мы и видимъ у Канта, который не допускалъ возможности духовнаго опыта. Между тѣмъ какъ свобода раскрывается лишь въ духовномъ опытѣ и не только вторая, высшая свобода въ Истинѣ, но и первая, ирраціональная, изначальная свобода. Только духовный опытъ раскрываетъ намъ то, что предшествуетъ бытію природнаго міра, приводитъ насъ въ соприкосновеніе съ бездоннымъ и безосновнымъ, не имѣющимъ основанія ни въ какомъ бытіи, ни въ насъ самихъ, ни въ мірѣ, ни въ Богѣ. Всѣ непреодолимые апоріи свободы связаны съ мышленіемъ, направленнымъ исключительно на при-

родный міръ, основнымъ признакомъ котораго является детерминированность. Но въ духовномъ мірѣ нѣтъ никакой природной детерминированности. Духовный міръ не есть высшая ступень природнаго міра, онъ не входитъ въ іерархію природнаго міра, онъ есть иное качественное состояніе, въ которомъ расплавляется природный міръ во всѣхъ своихъ ступеняхъ.

И вотъ въ духовномъ опытѣ раскрывается, что, если свобода въ чемъ либо вкоренена, то вкоренена она въ ничто, предшествующее всякому бытію, предшествующее міротворенію. Это и значить, что свобода есть бездонность и безосновность. Бездонность и безосновность уходятъ въ ничто. Это есть Ungrund Я. Беме. Это значить, что свобода связана съ потенціей, которая глубже всякаго оформленнаго и актуализованнаго бытія. Потенція бытія міра предшествуетъ самому бытію міра. Согласно ученію христіанской теологіи Богъ сотворилъ міръ изъ ничего. Это и значить, что Богъ сотворилъ міръ изъ свободы. Иначе это выражаютъ такъ, что Богъ сотворилъ міръ свободно и свободнымъ. Это не значить, что Богъ сотворилъ міръ изъ матеріи, какъ думали древніе греки, ибо ничто не есть матерія, но есть свобода. И если бы свобода была вкоренена въ бытіи, то свобода была бы только въ Богѣ и отъ Бога, т. е. свободы человѣка, свободы творенія не существовало бы. Но внѣ Бога есть ничто, изъ котораго Онъ творитъ міръ, и въ ничто источникъ. Свободное ничто — внѣ Бога Творца катафетической теологіи, но она внутри

неизрѣченнаго Божества апофатической теологіи. Изъ этой свободы ничто исходитъ согласіе на само міротвореніе, оно раздается изъ таинственныхъ нѣдръ потенціи. Первичная, ирраціональная свобода есть чистая потенція, въ ничто заложенная. И мы ощущаемъ въ себѣ это свободное ничто. Мы дѣти Божьи и дѣти свободнаго ничто. Вторая же свобода, свобода въ Истинѣ и отъ Истины полученная, иная. Вторая, высшая свобода есть преображеніе и просвѣтленіе этой темной свободы и этого ирраціональнаго ничто черезъ творческую Божью идею о человѣкѣ и космосѣ, черезъ соѣтъ Логоса, черезъ дѣйствіе Божьей благодати. Это преображеніе и просвѣтленіе достигается взаимодействіемъ Божьей творческой силы и Божьей благодати и самой изначальной свободы, оно есть результатъ дѣйствія благодати на свободу изнутри, безъ насилія и принужденія. Первая свобода есть свобода потенціальная, есть возможность противоположнаго. Вторая свобода есть свобода актуальная, есть осуществленіе Истины, просвѣтленіе тьмы. Второй свободы не существуетъ безъ первой свободы. Мы уже видѣли, вторая свобода, сама по себѣ взятая, вырождается въ тиранію и не преодолеваетъ трагедіи свободы. Высшая свобода человѣка есть не природа человѣка, не субстанція человѣка, а Божья идея о человѣкѣ, образъ и подобіе Божье въ человѣкѣ.*) Личность есть не природная индивидуальность человѣка, а Божья идея.

*) Объ этомъ очень хорошо говоритъ Н. Лосскій въ своей книгѣ «Свобода воли».

Но осуществленіе Божьей идеи о чело-
вѣкѣ гредполагаетъ дѣйствіе свободы
въ ничто заложеной. И только хри-
стіанство знаетъ тайну примиренія двухъ
свободъ и преодолѣнія трагедіи свободы.
Это есть дѣйствіе благодати на нашу
свободу, ея просвѣтленіе изнутри.

5. Съ свободой, какъ потенціей, пред-
шествующей всякому бытію, какъ зало-
женной въ безднѣ ничто, связана воз-
можность новаго въ мірѣ, возможность
творчества. Возможность измѣненія и
развитія въ мірѣ восходитъ къ свободѣ.
Лишь на поверхности, на плоскости
природнаго міра мы видимъ развитіе. Но
эволюціонная теорія совершенно без-
сильна понять источники развитія въ
мірѣ. Понять это можно лишь перейдя
отъ горизонтальнаго движенія къ дви-
женію вертикальному. Въ измѣреніи
глубины, по вертикалу происходитъ твор-
чество изъ свободы, изъ бездонной по-
тенціи и затѣмъ проэцируется оно на
плоскости, какъ развитіе. За всякимъ
развитіемъ въ мірѣ скрыты творческіе
акты, творческіе же акты предполагаютъ
свободу, свобода же предполагаетъ без-
донность потенціи и упирается въ ничто.
Безъ потенціи, безъ ничто въ мірѣ не
бываетъ измѣненія, не бываетъ развитія,
не бываетъ творчества. Ученіе Аристо-
теля о потенціи и актѣ заключаетъ въ
себѣ великую истину, но легко искажае-
мую и истолковываемую ограниченно.
Грекъ боялся безконечности (апейронъ)
и потому часто незірно истолковывалъ
значенія потенціи, что потомъ перешло
и въ схоластику. Въ потенціи больше,
чѣмъ въ актѣ, въ потенціи есть беско-

нечность, въ актѣ же всегда есть
ограниченіе. Безконечность потенціи есть
источникъ свободы и творческаго измѣ-
ненія, новизны въ мірѣ. Актуализиро-
ванное бытіе міра есть конечная и огра-
ниченная сфера по сравненію съ безгра-
ничностью и безконечностью потенціи,
бездны, лежащей подъ бытіемъ, глубже
его. Эволюція въ мірѣ представляется
намъ детерминированной, опредѣленной
взаимодѣйствіемъ міровыхъ силъ и ихъ
перераспредѣленіемъ. Но творчество не
детерминировано, творчество въ извѣст-
номъ смыслѣ всегда есть творчество изъ
ничего, т. е. изъ свободы. Творчество
свободное и есть недетерминированное
творчество, врѣзывающееся въ міровыя
силы и ихъ измѣняющее, а не опредѣля-
емое ими. Только потому и можно сказ-
зать, что въ жизни челоѣка и жизни
міра есть великія возможности, возмож-
ности ноной жизни и новаго міра. Де-
терминистическій эволюціонизмъ есть
консервативное міросозерцаніе. Кон-
сервативенъ дарвинизмъ, консервати-
венъ марксизмъ, хотя и представляются
революціонными ученіями, низверга-
ющими традиціонное религіозное міро-
воззрѣніе. Только возможность творчес-
кой свободы пробиваетъ брешь въ зам-
кнутой консервативной системѣ міра, въ
которой возможно лишь перераспредѣ-
леніе матеріи и энергіи. Натурализмъ и
утверждаетъ такую консервативно-зам-
кнутую систему міра и этотъ натура-
лизмъ иногда принимаетъ формы нату-
рализма теологическаго. Для того, чтобы
міръ не представлялъ такой замкнутой
консервативной системы, нуженъ без-

донный источникъ, безконечная потенція, т. е. свободное ничто, какъ предшествующее бытію и бытіе опредѣляющее.

Въ началѣ было Слово, Логосъ. Это есть вѣчная истина въ отношеніи ко всякому положительному бытію. Міръ не могъ быть сотворенъ, не могъ начаться безъ Логоса. Но въ началѣ было также ничто, потенція, свобода и эта свобода, это ничто лежатъ внѣ бытія и потому нѣтъ тутъ противорѣчія съ тѣмъ, что въ началѣ былъ Логосъ. Логосъ опустился въ ничто и отъ этого сотворился міръ, солнце взошло надъ бездной, которая глубже бытія. Божественный Логосъ взаимодействуетъ со свободой. Вотъ почему проблема свободы есть не психологическая и моральная проблема свобода воли, а метафизическая проблема о началѣ вещей. Произошла встрѣча двухъ безконечностей — безконечности потенціальной, безконечности ничто и безконечности актуальной, безконечности Божества. И отсюда и двѣ свободы — свобода отъ безконечной потенціи и свобода отъ безконечности Божьей благодати, отъ Божьяго свѣта.

6. Мы видѣли, что вторая свобода можетъ ложно пониматься и тогда она перерождается въ насиліе и принужденіе. Но въ истинномъ своемъ пониманіи, не отрицающемъ первой свободы и неизбежно ее предполагающемъ, вторая свобода есть высшая, окончательная свобода, подлинное освобожденіе человѣка и міра. Подлинное освобожденіе дается познаніемъ и осуществленіемъ Истины, которая заключаетъ въ себѣ свободу. Достиженіе высшей свободы, какъ цѣли

жизни, есть достиженіе подлинной духовности. Духъ есть свобода и въ духовности, въ духовной жизни нѣтъ опредѣленія извнѣ, нѣтъ принужденія, нѣтъ внѣположности. Внѣположность съ насиліемъ одной части надъ другой есть свойство природнаго міра. Духовная жизнь есть свободная жизнь, въ этомъ ея конститутивный признакъ. Въ достиженіи духовности преодолевается трагедія свободы, снимаются ея противорѣчія, которыя представлялись непреодолимыми. Подлинная духовность есть просвѣтленіе ирраціональной, темной еще свободы, безъ ея уничтоженія, безъ насилія надъ ней. Проблема свободы неразрѣшима въ предѣлахъ рациональной философіи. Діалектика свободы не находитъ своего завершенія, апоріи остаются. Но философское познаніе можетъ подойти къ своимъ предѣламъ и выйти за эти предѣлы, отдавъ окончательное разрѣшеніе уже другой области. Я даже склоненъ думать, что въ этомъ задача философіи во всѣхъ областяхъ познанія. Философское раскрытіе діалектики свободы приводитъ насъ къ христіанству, какъ положительному разрѣшенію трагедіи свободы, трагедіи свободы и необходимости. Проблема свободы человѣка, столь трудная для философскаго мышленія, разрѣшима лишь въ идеѣ Богочеловѣка и Богочеловѣчества, которая выходитъ уже за границы чистой философіи. Лишь въ Богочеловѣкѣ открывается выходъ за предѣлы злой свободы и доброй необходимости, свободы порождающей зло и необходимости принуждающей къ добру, и дости-

гается просвѣтленіе и преображеніе свободы, свобода наполненная любовью, не свобода перваго Адама, еще дорожащаго свободой зла, а свобода втораго Адама, уже свободной любовью побѣдившаго темное начало въ свободѣ. Это не значитъ, конечно, что въ христіанской философіи и христіанской теологіи, какъ и въ христіанской практикѣ, всегда вѣрно ставилась и вѣрно рѣшалась проблема свободы. Наоборотъ, тутъ бывали слишкомъ большіе срывы. Свобода и благодать нерѣдко противопоставлялись, благодать понималась какъ насиліе надъ свободой. Но христіанское сознание въ своей идеальной чистотѣ заключаетъ въ себѣ рѣшеніе проблемы свободы. Въ христіанствѣ въ сущности неизбеженъ детерминизмъ. Всякая натуралистическая философія детерминистична. И если спиритуалистическая философія пытается обосновать свободу, то она дѣлаетъ это слабо и противорѣчиво, отождествляя свободу съ субстанціей, т. е. съ категоріей натуралистической. Наиболее труднымъ въ христіанской метафизикѣ является вопросъ о примиреніи свободы человека съ Божьимъ всемогуществомъ, съ Божьимъ всевѣденіемъ. На этой почвѣ родилось ученіе о предопредѣленіи, достигшее крайняго выраженія у Кальвина. Уже Бл. Августинъ испыталъ тутъ непреодолимые затрудненія. Наиболее вѣренъ тутъ путь мысли, на которомъ будетъ признано, что свобода есть граница Божьяго предвидѣнія, что Богъ самъ полагаетъ границы своему предвидѣнію, такъ какъ онъ хочетъ свободы и въ свободѣ видитъ смыслъ творенія. Къ

этому склонялся Секретанъ въ своей «La Philosophie de la Liberte», одномъ изъ лучшихъ философскихъ изслѣдованій о свободѣ.

7. Свобода лежитъ въ основѣ замысла Божьяго о мирѣ и человѣкѣ. Свобода порождаетъ зло, но безъ свободы нѣтъ и добра. Принудительное добро не было бы добромъ. Въ этомъ основное противорѣчіе свободы. Свобода зла есть, повидимому, условіе свободы добра. Уничтожьте насильственно зло безъ остатка и ничего не останется для свободы добра. Вотъ почему Богъ терпитъ существованіе зла. Свобода порождаетъ трагедію жизни и страданіе жизни. Поэтому свобода трудна и сурова. Свобода менѣе всего есть легкая вещь и жизнь въ свободѣ менѣе всего есть легкая жизнь. Легче жить въ необходимости. Достоевскій, у котораго были очень глубокія мысли о свободѣ, полагалъ, что труднѣе всего человѣку вынести свободу духа, свободу выбора. Человѣкъ легко отказывается отъ свободы во имя облегченія страданій жизни черезъ принудительную организацію добра (принудительныя теократическія и коммунистическія системы). Ошибочно думать, что человѣкъ особенно дорожитъ свободой. Наоборотъ, онъ сплошь и рядомъ считаетъ даръ свободы роковымъ и нисколько не защищаетъ свободы. Я сейчасъ совсѣмъ не говорю о свободѣ въ политическомъ смыслѣ, а исключительно о свободѣ въ метафизическомъ смыслѣ. Но метафизическая свобода имѣетъ жизненныя, практическія послѣдствія, имѣетъ свои социальныя проэкціи. Не существуетъ никакого аде-

кватнаго выраженія метафизической свободы въ соціальной жизни. Тутъ соотношенія очень сложны и запутаны. Свобода въ политической проэкции обычно понимается, какъ право человѣка, какъ притязаніе человѣка. Но если брать свободу въ ея метафизической глубинѣ, то нужно признать, что свобода совсѣмъ не есть право и притязаніе человѣка, а есть его обязанность. Человѣкъ долженъ быть свободенъ духомъ, долженъ нести бремя свободы до конца, ибо въ свободѣ заключена Божья идея о немъ, его богоподобіе. Богъ требуетъ, чтобы человѣкъ былъ свободенъ, ждетъ отъ человѣка акта свободы. Богу нужна свобода человѣка болѣе, чѣмъ самому человѣку. Человѣкъ легко отказывается отъ свободы во имя облегченія жизни, но Богъ не можетъ отказаться отъ свободы человѣка, ибо съ этимъ связанъ его замыселъ о міротвореніи. Ученіе о свободѣ воли, которое традиціонно защищаетъ христіанская теологія, есть вульгаризація проблемы свободы и приспособленіе ея къ утилитарнымъ цѣлямъ. Ученіе о свободѣ должно быть связано съ ученіемъ о духѣ, къ которому я здѣсь имѣлъ возможность лишь подвести.*)

Проблема свободы есть центральная философская проблема. Въ ней не только соприкасаются всѣ философскія дисциплины (метафизика, теорія познанія, этика, философія исторіи), но и философія соприкасается съ теологіей. Исторія учений о свободѣ есть въ значительной

*) Ученіе о духѣ развито въ моей только что вышедшей книгѣ «Философія Свободнаго Духа».

степени исторія религиозныхъ и теологическихъ ученій о свободѣ. Бл. Августи́нъ и Лютеръ для проблематики свободы имѣютъ больше значенія, чѣмъ школьные философы. И я пользуюсь не только философией, но и теологіей, потому что иначе нельзя брать эту проблему въ ея глубинѣ. Проблема свободы есть центральная и предѣльная метафизическая проблема и на ней могутъ быть ориентированы всѣ основныя философскія направленія. Возможна классификація типовъ философскихъ міросозерцаній по тому или иному отношенію къ проблемѣ свободы. На проблемѣ свободы наиболѣе явственно различіе между философией античной, греческой и философией христіанскаго періода въ исторіи человѣческаго самосознанія. Тутъ проблема свободы соприкасается съ проблемой конечнаго и безконечнаго. Греки считали совершенствомъ конечное. Конечное есть детерминированное. Безконечное было для нихъ несовершеннымъ и оно не детерминировано. Совершенство есть положеніе предѣла, опредѣленіе, т. е. детерминированіе. Такое пониманіе перешло въ средневѣковую схоластику, когда былъ рецепированъ Аристотель, т. е. главнымъ образомъ въ систему Св. Ѳомы Аквината. Но въ мірѣ христіанскомъ, въ существѣ христіанства раскрылась безконечность не только въ отрицательномъ, но и въ положительномъ своемъ значеніи. И съ безконечностью раскрылась свобода, какъ индетерминизмъ. У Оригена мы находимъ одно изъ первыхъ ученій о свободѣ. Германская философія тѣмъ отличается

отъ античной и средневѣковой, что она усматриваетъ ирраціональность въ основѣ бытія и этимъ способствуетъ изслѣдованію проблемы свободы. Но германскій идеализмъ склоняется къ идеалистическому монизму, въ которомъ проблема свободы опять затушевывается и свобода человѣка исчезаетъ. Наиболѣе замѣчательнымъ остается Шеллинга «Philosophische Untersuchungen über das Wesen

der menschlichen Freiheit»*). Подлинная христіанская философія есть философія свободы и подлинное рѣшеніе проблемы свободы возможно построить лишь исходя изъ идеи Богочеловѣчества. Лучше всего понимаетъ проблему свободы, какъ индетерминизмъ и какъ безконечность русская религіозная философія.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ.



*) Въ XIX вѣкѣ много сдѣлала для изслѣдованія проблемы свободы французская философія — Мень де Биранъ, Ренувье, Бутру, Фонсеживъ, Фулье, Бергсонъ и др.