

Moral Philosophy
Морална философия

СВОБОДАТА В КОНТЕКСТА НА РУСКАТА ЕТИЧЕСКА ПАРАДИГМА – ЧАСТ II

Добромир Добрев

Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“

Резюме. Темата за свободата, съотнесена към етическите постановки за доброто и злото, е в основата на това изследване. Възгледите на Бердяев, Соловьев, Достоевски, Фьодоров формират специфична руска етическа парадигма, изградена върху християнството и свободата. Във втората част присъства постановката на Соловьев за доброто и неговото осъществяване в реалността.

Ключови думи: свобода; добро; зло; християнство; Бог; морално добро; висше добро; Бердяев; Соловьев; Достоевски

Състраданието към огромната човешка маса е превърнало Великия инквизитор в слуга на злото. Отново ще повторим, че това не е традиционното грубо и лесно познаващо се зло. При сложните образи, които рисува Достоевски, това е невъзможно. Великият инквизитор напада Христос заради принципа на свободната любов. Хората според него трябва да се покоряват чрез чудото, тайната и авторитета, а не да се разчитат на свободния им избор.

Тук се вижда и слабостта на Великия инквизитор. Той се бунтува срещу Христос в името на обикновения човек, но не вярва в този човек, както не вярва и в Бога. Всичките му усилия са насочени към благополучието на земния живот, към по-удобното му устройство. В слабостта си той заплашва Христос с кладата. Интересна е интерпретацията на Л. Христов. „Страшната закана на „своя“ наместник на Земята, на самия Антихрист, Иисус приема спокойно, с тиха проникновеност. Антихристът иска отговор от него и той е неочакван и смущаващ. Христос се приближава мълчаливо до Инквизитора и „тихо го целува по безкръвната деведесетгодишна уста!“. Бог е Любов, но не Любов-Слово, а Любов-Действие, Акт (praxis).

Божествената Любов е прошка, отказ от закани, насилие и присъди. Разтреперан, Инквизиторът се обръща към него и Му казва: „Върви си и повече никога, никога не идвай!“. Няма да има повече Второ, нито Трето пришествие. Бог е тиха, няма, немошна, безсилно Целуваща Любов, търсеща Активно Битие, но без място в текущата Земена История. Не е ли тъкмо този окончателният възглед на

Достоевски за хода на Световната История? Отсъствието на Целуващата Любов в Голямата История означава само едно, че Бог отсъства и че следователно в нея, както е в действителност, всичко е позволено!“ (Hristov, 2000: 262).

Бихме допълнили, че всеки би трябвало да отговори лично пред себе си на тази дилема.

Колкото до Достоевски, той е категоричен в отговора. Достатъчно е да се проследи съдбата на неговите герои, повярвали, че всичко е позволено. Всички те преминават през диалектиката на свободата и своеволието, някои достигат до покаяние, други остават vyplъщение на злото. Никъде обаче Достоевски не посяга на свободата им. За него свободата е императив. Той разбира нейната обвързаност със злото, но не си позволява да я отхвърли.

„Достоевски по-дълбоко от всеки друг разбира, че злото е рожба на свободата. Но той разбира също, че без свобода няма добро“ (Berdyayev, 2005: 465).

Н. Бердяев намира у Достоевски потвърждение на своите основни тези за свободата. Ирационалният характер на свободата предполага нейната възможност да стои в основата както на доброто, така и на злото. Голямата съблазън да се отнеме свободата в името на щастието, е категорично отхвърлена от Достоевски. Н. Бердяев без уговорки споделя тази позиция: „Свободата е ирационална и затова тя може да създаде и добро, и зло. Но да отхвърляме свободата въз основа на това, че тя може да породи зло, значи да породим още по-голямо зло. Защото само свободното добро е добро, а принуждението и робството, които се съблазняват от добродетелта, са антихристово зло“ (Berdyayev, 2005: 465).

След като злото е пряко свързано със свободата, без съмнение остава връзката на свободата със страданието. Н. Бердяев приветства приемането на свободата докрай, а съответно и страданието като нейно неизбежно следствие. Той твърди, че Достоевски вижда в страданието най-голямото достойнство на човека, то е породено от злото, но в него се изгаря злото.

Тук с особена острота възниква въпросът за състраданието. Дали е резонно да говорим за състрадание и жалост, ако е необходимо човек да изпие до дъно горчивата чаша.

Трябва да се отбележи, че наличието на силен дух и отсъствието на жалост обикновено имат зловещи последици. Великият инквизитор е типичен пример в това отношение. Няма съмнение, че той е безупречен по отношение на аскезата и силата на духа. В същото време, ние ясно разбираме, че това е Христовата противоположност – антихристът. Инквизиторът не вярва на хората, той вижда тяхната слабост, порочност, неблагодарност. Това не го изпълва с жалост и състрадание, напротив, той презира хората. Те трябва да бъдат покорявани чрез чудото, тайната и авторитета, а не да се разчита на свободната им любов.

Една от причините за превъплъщението на Великия инквизитор в образа на злото е липсата на истинско състрадание към хората. Това чувство, водещо до съпричастност на човека с всичко живо, е високо оценено в етиката на Вл.

Соловьев. „Ако чувството за срам обособява човека от останалата природа и го противопоставя на другите животни, то чувството за жалост, напротив, го свързва с целия жив свят, при това в двоен смисъл: първо, за това, че това чувство е присъщо на човека заедно с всички други живи същества, и второ, че всички живи същества могат и трябва да станат предмет на това чувство за човека“ (Solovyov, 1999: 152).

Тук възниква един друг принципен въпрос: защо нравствеността е свързана именно със състраданието, а не с чувството за солидарност изобщо.

Човешките наслади и удоволствия могат да бъдат най-различни. Някои от тях са добри и нашата съпричастност към тях има положителен нравствен характер. В същото време, човешките наслади могат да имат и безнравствен характер и тогава съчувствието и съпричастието с тях също придобиват безнравствено съдържание.

В тази връзка, според В. Соловьев съпричастието с чуждото удоволствие или радост може да се разгледа като добро или лошо в зависимост от предмета. Това съпричастие, само по себе си, не е основание на нравствени отношения, тъй като е възможно да бъде и безнравствено. Различно са поставени нещата при страданието и състраданието. Участието в чуждото страдание, дори когато това страдание е заслужено, не може да бъде безнравствено. „Съчувствайки на страдащия, съвсем не одобрявам лошата причина за неговото страдание. Съжалението за страданията на престъпника, разбира се, не е одобрение или оправдание на престъпленията. Напротив, колкото по-голяма жалост предизвикват у мен тъжните последици от нечии грехове, толкова е по-силна моята присъда над тези грехове“ (Solovyov, 1999: 154).

Вл. Соловьев е уверен, че състраданието не може да има корисни мотиви и че то е противоположно на съраждането или сънаслаждението, което си остава чувство с нравствено неопределен характер.

Той неведнъж подчертава, че жалостта е една от трите основи на нравствеността, заедно със срама и благоговението. Ако едно от тези три условия не е изпълнено, не можем да говорим за пълнота на нравственото чувство.

За Вл. Соловьев мислимото съдържание на състраданието, взето в неговата всеобщност, е правда и справедливост. Истината или правдата е, че другите същества са подобни на мен и е справедливо да се отнасям към тях, както към себе си. За руския философ тази постановка е ясна сама по себе си и не се нуждае от доказателства.

Това, разбира се, не му пречи да прокара една антитеза. За него противоположността на жалостта се нарича егоизъм. При егоизма между собственото „Аз“ и останалите съществува бездна. „Азът“ вижда себе си като средоточие, а светът е негово обкръжение.

Вл. Соловьев настоява, че подобна бездна не съществува като факт в действителността и поради това принципът на егоизма е лъжлив.

Противоположният принцип на алтруизма, основан на чувството за жалост, се оправдава не само от разума, но и от съвестта. „По силата на този принцип единичното лице признава, че и другите същества са такива относителни центрове на битието и живите сили, каквото е то самото“ (Solovyov, 1999: 168).

На тази основа е поставено и старото правило да постъпваме с другите така, както бихме искали те да постъпват с нас. В разбирането на Вл. Соловьев нравственото добро е единственият начин за постигане на истинското благо. По този начин благо е другата страна на доброто, те са двете страни на една същност. Съвършеното добро е в достигането на безсмъртие и нетленност – теза, която е отстоявана от Н. Фьодоров и продължена от Вл. Соловьев и Н. Бердяев. Ясно е обаче, че това е и съвършено благополучие. Нравствеността получава автономност, ако е насочена към действително безсмъртие, в противен случай тя не е самодостатъчна, тъй като по необходимост е зависима от материалния живот.

Заклучението на Вл. Соловьев е, че раздвояването между доброто и благо е само условно явление, докато безусловната същност на доброто включва в себе си пълното благо. Ако доброто носи със себе си неудовлетвореност или липса на благополучие (благо), това означава, че самото добро е непълно или нравственият закон не е изпълнен докрай. Фактът, до който достига В. Соловьев, че нравственото добро е равнозначно на висшето благо, не се различава от постановката на Кант в „Критика на практическия разум“. Вл. Соловьев обаче не пропуска да отбележи, че пътят, по който великият немски философ се е надявал да стигне до това единство, е погрешен. Проблемите пред Кант според руския философ са резултат от „онзи едностранчив субективен идеализъм“, който той не е избегнал и в областта на етиката.

Когато търси опора за етическата си концепция, Кант се позовава на съвестта. „С това се съгласуват напълно и присъдите на онази удивителна способност в нас, която наричаме съвест. Някой може да се преструва колкото си иска, за да представи на себе си едно противозаконно поведение, което си спомня като непреднамерена грешка, като проста непредпазливост, в която е бил въвлечен от течението на природната необходимост, и да се обяви за невинен в това си поведение; все пак той намира, че адвокатът, който говори в негова полза, съвсем не може да накара да замълчи обвинителят в него, ако той съзнава, че по времето, когато е извършил несправдата, е бил на себе си, т.е. в употреба на свободата си; и въпреки че обяснява постъпката си с известен лош, навлечен от постепенно занемаряване на бдителността навик до степен, че може да я разгледа като естествено следствие от този навик, това все пак не може да го предпази от самопорицанието и упрека, който сам си прави“ (Kant, 1993: 144 – 145).

Вл. Соловьев приема, че съвестта е факт. Тя обаче не е полезна за аргументацията на немския философ. От една страна, съвестта подсказва не точно това, което трябва според Кант, а от друга страна, обективното

значение на съвестта е проблематично в неговата схема. Спирайки се върху понятията „легалност“ и „моралност“, трябва да си припомним, че Кант отрича моралността на всякаква мотивация, различна от нравствения закон. Дадена постъпка може да бъде легална, ако съответства на нравствения закон, но не може да бъде морална, ако мотивацията на извършващия тази постъпка не се определя само и единствено от този закон. „Така човек, който поради обикновеното чувство за жалост помага на бедстващия ближен, с това не открива „чистата воля“ и според Кант неговото действие е лишено от нравствено достойнство“ (Solovyov, 1999: 259).

Интересна е и друга постановка на Вл. Соловьов, която присъства в различни негови произведения. Става дума за тезата, че мярата на доброто в човечеството нараства. И в „Оправдание на доброто“, и в „Смисъла на любовта“ се утвърждава повишаването на общозадължителните нравствени изисквания и въобще развитието на историческия процес в този смисъл.

Трябва да отбележим, че Вл. Соловьов задава една максималистична традиция в руската религиозна философия. Този максимализъм ясно присъства и в етиката на Н. Бердяев. Но връщайки се към неговия предшественик, можем да кажем, че според него самото религиозно чувство изисква от нас не само да желаем съвършенството, но и да бъдем съвършени. В тази връзка, единичните актове на чистата воля са недостатъчни, необходимо е съвършенството да бъде задача на живота. „Обикновеният акт на чистата воля е необходим, за да приемем тази задача, но сам той не е достатъчен за изпълнението ѝ. Необходим е процесът на усъвършенстване като неизбежен път към съвършенството, така че безусловната повеля „бъдете съвършени“ на практика да означава „станете съвършени“ (Solovyov, 1999: 275).

Вл. Соловьов вижда необходимостта от продължителен исторически период за достигане на Царството Божие. Няма друг начин за достигане на пълното добро, т.е. съвършенството от взаимодействието между човека и Бога.

Привържениците на абстрактния морализъм, в това число и Лев Толстой, отричат необходимостта от историческия процес на усъвършенстване. За тях е напълно достатъчен фактът за безусловното съвършенство в Бога и потенциалното съвършенство в човешката душа. В едно от писмата на Вл. Соловьов до Л. Толстой (28 юли – 2 август 1894 г.) той е написал следното: „В един неотдавнашен разговор ми казахте, че ако се признае възкресението и следователно особеното свръхестествено значение на Христос, това ще накара християните повече да разчитат за своето спасение на тайнствената сила на това свръхестествено същество, а не на собствената си нравствена дейност. Но такава злоупотреба с истината, в края на краищата, изобличава злоупотребяващите. Тъй като Христос, макар и възкръснал, нищо окончателно не може да направи за нас без самите нас...“ (Solovyov, 1991: 639).

Възможността съвършеното състояние на Вселената да бъде постигнато от само себе си, не може да бъде защитена. Вл. Соловьев разбира израза „от само себе си“ като непосредствено действие на Бога.

Такава постановка обаче не може да обясни защо досега Бог не е действал непосредствено. При положение че за достигането на Царството Божие са били необходими само Бог и възприемащата го човешка душа, то съвършенството отдавна трябваше да е постигнато. Самият исторически процес при този възглед става безсмислен.

За Вл. Соловьев обаче историческият процес има своя смисъл в дългия и труден преход от зверочовечество към богочовечество. Това е процес, в който човек трябва да намери своето място като съработник на Бога. „Човек е скъп на Бога не като пасивно средство на Неговата воля – подобни средства има много във физическия свят – а като доброволен съюзник и Негов съучастник в световното дело. Това човешко съучастие задължително влиза в самата цел на Божието действие в света, понеже ако тази цел би била мислима без дейността на човека, то отдавна вече да е достигната, тъй като в самия Бог не може да има никакъв процес на усъвършенстване, а само една вечна и неизменна пълнота на всички блага“ (Solovyov, 1991: 279).

Ясно е, че акцентът се поставя върху „доброволен съюзник“ и „съучастник“. Без да го споменава пряко, В. Соловьев говори за свободната човешка воля и свободния избор.

Тема, която в съчетание с творчеството е централна в етиката на Н. Бердяев. След Вл. Соловьев той продължава търсенето на връзката между Бога и човека в историческия процес. С висок емоционален градус Н. Бердяев рисува цялата сложност и многообразие на тази връзка. За него това са динамични и драматични отношения. Както човек има нужда от Бога, така и Бог има нужда от човека. Това предполага творчески отговор на човека към Бога в тяхното съвместно дело. „Изцяло измамна и унизителна е често повтаряната идея, че пред Бог човекът е нищо. Напротив, трябва да се казва, че пред Бог, чрез обръщането си към Бога човекът се издига, той израства и побеждава нищото“ (Berdyayev, 2006: 26).

Начинът, чрез който човек може да се издигне до Бога, е чрез творчество. Не са случайни думите на Н. Бердяев, че „творчеството е човешкият отговор на Божия зов“ (Berdyayev, 1995: 258).

В този смисъл, творчеството трябва да бъде теургическо, да бъде богочовешко. Религиозната трудност в творчеството се състои във факта, че божията нужда от човешко творчество не е била разкрита от Бога на човека. Така на хората е била оставена възможността за свободно творчество, за свободно достигане до Бога. Към тази характерна за Н. Бердяев тема ще се връщаме неведнъж, защото в нея се съдържат отговорите на много въпроси.

Проблемите и на доброто, и на злото са свързани със свободата. Това, естествено, ни кара да обърнем специално внимание на опитите за определение

на свободата от страна на Н. Бердяев. „Не може да се създаде положително логическо понятие за свободата, което би направило тайната на свободата напълно проникваема. Положителните определения на свободата я рационализират и умъртвяват вътрешния ѝ живот. Свободата е живот, а животът е постижим само в опита на живота, тя със своята вътрешна тайнственост е неуловима от категориите на разума“ (Berdyayev, 2006: 289 – 290).

Той настоява, че е грешно свободата да се възприема като застинала категория, нещо повече, тя е загадка, ирационална тайна на битието.

Разбира се, това не означава, че Н. Бердяев споделя позициите на агностицизма. Свободата е познаваема, но не трябва да се върви по обичайните, отъпкани пътища. За него е ясно, че свободата трябва да се търси единствено в духовния живот, в духовния опит. Тя не може да бъде намерена в природното битие на човека, тя не е негово естествено състояние. Н. Бердяев се опира на Хегеловото определение, според което „свободата е да бъдеш в самия себе си“. Това отхвърляне на външната природа е особено важно. „В свободата аз с нищо не се определям отвън, от чужда на мен природа и дори не от моята природа, а вътрешно се определям от собствения духовен живот, от собствената енергия на духа, т.е. намирам се в своя собствен, мой роден духовен свят“ (Berdyayev, 2006: 291).

Физическата причинност не удовлетворява Н. Бердяев, той не приема разпадането на части в материалната природа. Вътрешните центрове на битието са загубени, т.е. загубена е свободата на духа в материалния свят.

Нещата са различни в психическата причинност на душевните явления, макар че те все още принадлежат към природния свят.

За Н. Бердяев човешката душа е арена на борба между свободата и необходимостта, между двата свята – природния и духовния. Известна е неговата постановка за първичността на свободата, за нейната вкорененост в „нищото“. Ясно е, че детерминираният физически свят е породен от свободата и е вторичен по отношение на нея. „Не свободата е резултат от необходимостта, както смятат твърде много мислители, а необходимостта е резултат от свободата, последица е от определена насоченост на свободата. Природен, душевен и физически – светът е порождение на събития и актове в духовния свят. Всичко външно е резултат на вътрешното“ (Berdyayev, 2006: 293).

По този начин човек живее във вторичен, отразен свят, свят на необходимостта. Според Н. Бердяев свободата има динамичен характер, тя е постижима само във вътрешното движение. Ако движението престане, застиналата свобода се превръща в необходимост. При изследването на свободата веднага се забелязва различният смисъл, който се влага в това понятие. „Още Бл. Августин говори за две свободи – *libertas minor* и *libertas major*. И наистина веднага се забелязва, че свободата носи два различни смисъла“ (Berdyayev, 2006: 294).

През вековете са разбирали свободата като изначална, ирационална свобода, свобода, предшестваща доброто и злото. В същото време, тя е била разбираана и

по друг начин – като последна, разумна свобода, свобода в доброто и свобода в истината. По такъв начин имаме два възгледа – за свободата като изходна точка и за свободата като крайна точка и цел.

В древността гърците са признавали само втората свобода, която получаваме от разума, истината и доброто.

Не трябва да се забравя обаче, че има и друга свобода. Това е свобода, предшестваща истината и доброто, свобода, от която изхожда човек, от която избира пътя си и приема (или не приема) самото добро.

Тук Н. Бердяев напомня отново тезата си за несътворената свобода, за свободата, предшестваща битието. „Тази бездънна ирационална свобода човек усеща в себе си, в първоосновата на своето същество. Свободата е свързана с потенцията, с мощта на потенцията“ (Berdyayev, 2006: 295).

Н. Бердяев е солидарен с Достоевски, че човек е ирационално същество със свободна воля. Принудителното щастие се отхвърля именно от позицията на свободната воля. Когато е изпълнена само втората свобода, човек е нещастен, той е лишен от правото на избор. По тази логика е ясно, че Христос трябва да бъде приет, а не наложен.

Човек свободно, без помощта на тайната, чудото и авторитета признава Бог. Това иска Бог – свободно достигане до него. Акцентът е поставен именно върху божественото изискване за свободен човешки избор. Това е важно уточнение, защото в предишните страници неведнъж беше посочено, че човек лесно се отказва от свободата в името на благополучието. „Човек може да се справи без свобода и изискването за свобода на духа, което поражда трагизма на живота и страданията в живота, не е човешко изискване. Изискването за свобода на духа е божествено изискване. Не човек, а Бог не може да се справи без свободата на човека... Божият замисъл за света и човека не може да бъде изпълтен без свобода на човека, без свобода на духа“ (Berdyayev, 2006: 297).

Това кара Н. Бердяев да се спре подробно на двете фази на свободата, разглеждайки тяхната диалектика. Изначалната, първа свобода не дава никакви гаранции, че ще избере доброто и истината. Напротив, според Н. Бердяев тази свобода лесно преминава в зла свобода, а след това – в необходимост и робство. Нейната диалектика поражда трагизма на света, без да предлага алтернативен изход.

Втората свобода преминава по различни пътища, но достига до същия безрадостен изход. Приложена без първата свобода, втората води до принудителна добродетел. Хаосът на анархията се заменя от принудителния опит за хармония. Дали този опит ще се нарича теокрация, монархия или социализъм, това за Бердяев не е от особено значение.

Безрадостният извод е, че естествен изход от трагедията на свободата няма. Всички опити да се отдели свободата от злото, което тя поражда, са неуспешни. Това продължава до появата на Христос. Н. Бердяев вижда в него третата свобода,

която съчетава първите две. „Тайната на кръста, тайната на Голгота са тайни на свободата. Синът Божи, приел образа на роб и разпнат на кръста, не принуждава с външна сила и мощ да бъде признат. Той остава невидим с божествената си сила за чувствения поглед на природния човек. Божествената сила и слава на Разпнатия се възплъщават в акта на свободната вяра и любовта. Разпнатият е обърнат към свободата на човешкия дух. Той не насилва с нищо“ (Berdyayev, 2006: 309 – 310).

Тук няма принуда, тук се предлага изборът на свободата в доброто. Евреите не са познали Христос, те са очаквали блестящ победител на бял кон, очаквали са чудото, тайната и авторитета. Ако го бяха получили, нямаше да се случи нищо по-различно от историята на Великия инквизитор. Принудителната хармония и принудителният път към доброто щяха да породят нови форми на злото в света.

За Н. Бердяев е ясно, че злото не може да се преодолее без човешката свобода. Свободата, от своя страна, постоянно става жертва на злото. Това противоречие се разрешава в богочовешката природа на Христос. Тук се отхвърля разбирането за статичността на света, настоява се за динамика, която се засилва. Н. Бердяев вижда Христовата поява като продължение на светотворението, като осми ден от сътворението. Това е нов стадий в свободата на човека. Най-силното оръжие в борбата срещу злото. Трябва, разбира се, да се отчитат различните виждания за злото и възможностите за противоборство. „Злото е зло, то трябва да изгори в адския огън, с него не бива да се примиряваме. Това е едната безспорна теза. А ето и антиномичната ѝ. Злото е път към доброто, път за изпитание на свободата на духа, път за иманентно преодоляване на съблазните на небитието. Първата теза е кристално ясна и безопасна. Втората е опасна и може да предизвика мътилка“ (Berdyayev, 2006: 354).

Само в духовния опит може да се търси изход от антиномията на злото, там го намира и Н. Бердяев. Познавайки нищожеството на злото, човек стига до величието на доброто. Би било грешка да се отрича положителният смисъл на злото. И отново трябва да се отбележи, че този смисъл е свързан със свободата, със свободното изпитание и познание.

ЛИТЕРАТУРА

- Бердяев, Н. (2005). *Мировзгледът на Достоевски*. Т. 4. София: Захарий Стоянов.
- Бердяев, Н. (2006). *Царство на духа и царство на кесаря*. Т. 5. София: Захарий Стоянов.
- Бердяев, Н. (1995). Опыт эсатологической метафизики. В: *Царство духа и царство кесаря*. Москва: Республика.
- Бердяев, Н. (2006). *Философия на свободния дух*. Т. 5. София: Захарий Стоянов].

- Соловьев, Вл. (1991). Три речи за Достоевски. В сп. *Везни*. София.
Соловьев, Вл. (1999). *Оправдание на доброто*. София: ЛИК.
Соловьев, Вл. (1991). Письма. Във: *Философия искусства и литературная критика*. Москва: Искусство.
Кант, И. (1993). *Критика на практическия разум*. София: Българска академия на науките.
Христов, Л. (2000). *Руският логос*. София: Парадигма.

REFERENCES

- Berdyayev, N. (2005). *The worldview of Dostoevsky*. Sofia: Zahari Stojanov.
Berdyayev, N. (2006). *The kingdom of spirit and the kingdom of Caesar*. Sofia: Zahari Stojanov.
Berdyayev, N. (1995). *The kingdom of spirit and the kingdom of Caesar*. Moscow: Respulika.
Berdyayev, N. (2006). *Philosophy of the free spirit*. Sofia: Zahari Stojanov.
Solovyov, V. (1991). *Three speeches for Dostoyevsky*. *Vezni*, Sofia.
Solovyov, V. (1999). *Justification of the good*. Sofia: LIK.
Solovyov, V. (1991). *Letters*. Moscow: Iskustvo.
Kant, I. (1993). *Critique of practical reason*. Sofia: BAN.
Hristov, L. (2000). *Russian logos*. Sofia: Paradigma.

FREEDOM IN THE CONTEXT OF THE RUSSIAN ETHICAL PARADIGM (PART II)

Abstract. Freedom in the context of the ethical views of the Russian classics – Berdyayev, Solovyov, Dostoevsky and others, is examined. Emphasis is placed on freedom and the enormous challenges to achieve it. The faith in Man and the possibility for divine incarnation is a distinctive characteristic of Russian religious philosophy. The second part examines Solovyov's formulations of the Good and its realization. His polemics with Kant for the Moral Good and the Highest Good is presented here. Berdyayev's thesis for the relationship between Man and God is also investigated. Just as Man needs God, God also needs Man.

Keywords: Freedom; good; evil; Christianity; God; Moral Good; Highest Good; Berdyayev; Solovyov; Dostoevsky

✉ **Prof. Dr. Dobromir Dobrev**

Episkop Konstantin Preslavski University of Shumen
115, Universitetska St.
9712 Shumen, Bulgaria
E-mail: ddobrev68@gmail.com