

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ

Р.Н. Пархоменко

DOI: 10.7256/1999-2793.2014.2.8107

ИДЕЯ СВОБОДЫ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОЕ ВРЕМЯ

Аннотация. В данном обзоре автору хотелось бы продолжить рассмотрение генезиса понятия идеи свободы в западноевропейской философии. После того как в статье «Понятие идеи свободы в античной и средневековой философии» (Философия и культура. 2013. №5 (65). С. 701–708) было показано возникновение первых представлений о свободе в античности и средневековье, автор обращается к мыслителям эпохи Возрождения и Нового времени. Важным моментом философии Нового времени было то, что в этот период возникает новая концепция в метафизике, согласно которой свобода в ее антропометрическом измерении становится одной из основополагающих характеристик жизни индивида. Впервые человек начинает сам определять для себя правила и ориентиры для своих поступков. Постепенно в Новоевропейской философии принцип автономной деятельности субъекта находит обоснование в деятельности субъекта, который свободен в своем мышлении и в своих суждениях. Поэтому философия превращается в «метафизику практического разума», где самодостаточная деятельность человека представляет собой опыт новой свободы. Постепенное перенесение интереса с внешнего мира человека на внутренний мир, позднее приводит Фрейда к открытию сферы бессознательного. У Фихте и Шеллинга понятие свободы трактуется как вопрос об отношении сознания к бессознательному, что является принципиальным отличием романтической философии от «стандартов» мыслителей эпохи Просвещения. В эпоху Просвещения, прошедшую под господством идеи разума, свобода была тождественна разуму человека. Весь анализ понятия свободы тогда сводился рассмотрению соотношения индивида и внешнего мира.

Ключевые слова: философия, свобода, Возрождение, Новое время, человек, свобода воли, общество, абсолют, выбор, поступок.

1. Эпоха Возрождения о свободе человека

В Эпоху Ренессанса в центре философского рассмотрения оказываются уже не библейские тексты, а человек. Пико делла Мирандола подчеркивает достоинство и особенность человека в том, что человек обладает свободой воли, дарованной ему богом. Наличие свободной воли дает индивиду возможность заниматься творчеством и изменением окружающего мира. Место человека в системе социальной иерархии зависит не от бога и не от божьего предопределения — оно зависит от личной воли каждого конкретного индивида. Следуя своей воле, человек может как подняться до уровня звезд, так и опуститься до низменного состояния. Таким образом, изначальная греховность человека в библейском смысле здесь является второстепенным фактором.

Мирандола подчеркивает, что способность человека определять самого себя — быть либо «зве-

рем», либо «ангелом» или даже «сыном божьим» — заслуживает величайшего удивления. Величайшего удивления эта способность человека заслуживает потому, что она является силой выбирать свою собственную сущность, т.е. по сути творить нечто из ничего. Как и Платон, Мирандола обозначает эту способность, выбирать не только *средства* для поставленной волей цели, но и также делать выбор среди самих *целей*, которые воля стремится достичь. Однако при этом Мирандола делает шаг вперед по сравнению с Платоном. Цели и сущности у Платона, среди которых индивиды могут выбирать, хотя многочисленны и разнообразны, но они уже заранее определены и сформированы. Мирандола, хотя и говорит также об «архетипах» и «формах», среди которых Адам может выбирать¹, но у него все дело выглядит так, как если бы он допу-

¹ Cp.: Steinvorth U. Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit. Darmstadt, 1987. S. 21ff.

скал возможность того, что человек мог бы также сам видоизменять богом созданные «формы» или сущности точно также, как «скульптор или поэт» выбирает среди им же самим сотворенных форм.

Тем не менее это различие между Платоном и Мирандолой не такое явное и выпуклое и не стоит его абсолютизировать, как отмечает Штайнворт². Явным отличием идей Мирандолы от идей Платона является чрезвычайно *позитивная* оценка свободы воли человека.

Следует отметить, что антропоцентризм эпохи Возрождения еще не был полностью свободен от средневековой теологии. Воспевание и восхищение человеческими возможностями у многих мыслителей этого периода было сопряжено с вопросом соотношения свободы человека с божественным провидением и мощью. Разные философы находили свои ответы на этот вопрос. К примеру, Лютер говорил о свободе воли как о «чистейшем обмане» или «иллюзии человеческой гордыни»³. Лютер подчеркивал, что воля человека полностью подчинена либо богу, либо дьяволу, и все на земле предопределено божественным провидением. Из-за акта грехопадения у человека не могут возникать чистые помыслы и стремления — это все дело божественной благодати.

Эразм Роттердамский усматривал возможность совмещения («синергии») благодати бога и свободы воли индивида, но только лишь в том случае, если дух человека открыт и готов к подобному шагу⁴. Интересна позиция Кальвина по отношению к вопросу о предопределении. Он полагал, что даже вера Христа есть следствие благодати бога, в то время как люди уже «предопределены» либо к спасению, либо к проклятию. Поэтому человек, как бы он ни старался, не может ни получить божью благодать, ни потерять ее. По мнению Скрипника, основатели протестантизма довели до «логического предела» провиденциалистские идеи позднего Августина⁵, однако последовательное следование подобной логике рассуждения содержало в себе противоречие. Лютер и Кальвин отрицали существование свободного самоопределения у людей. Для того, чтобы

все-таки как-то объяснить сам факт человеческой активности, Лютер признает свободу воли индивидуумов в отношении материальных (а не духовных) объектов, и говорит о том, что греховные поступки люди совершают по своей собственной воле. Кальвин отрицал возможность человека содействовать своему собственному спасению, однако при этом он полагает, что люди могут сделать себя достойными для грядущего спасения.

Возрождение говорит о человеке как о деятельном и созидательном существе. Поэтому свобода человека также перемещается в сферу деятельности. Человек несоизмерим с природным миром — он стоит выше этого мира. Эпоха Возрождения, таким образом, формирует антропоцентричный горизонт миропонимания, «продуцирующий опыт новой свободы» и позволяющий человеку жить в «ориентации только на самого себя»⁶.

Философия Ренессанса и Нового времени ассимилировала и переформулировала многие идеи античности и средневековья так, что при этом можно выделить три основных момента⁷: понятие свободы начинает соотноситься с внешними отношениями индивида с его окружением, при этом говорится о «негативной» или «позитивной» свободе делать то, чего хочет индивид. Другая черта философии Нового Времени — это понимание свободы как определенного врожденного или приобретенного отношения людей к самим себе и к своим действиям, при этом понятие «действие» ограничивается от понятия «непроизвольное поведение» — свобода трактуется здесь как способность «хотеть-мочь (быть в состоянии)». Наконец, свобода трактуется и как некая антропологическая «основополагающая способность», на основании которой человек является хозяином своих желаний и стремлений — свобода как свобода воли (*liberum arbitrium*) или же трансцендентальная свобода. Иезуиты Лойола, Молина или Суарес считали, что благодать является достоянием каждого человека, а спасение — это результат ее активного принятия. Как подчеркивает Лойола, «будем ожидать успеха только от благодати, но будем трудиться так, словно он зависит только от нас».

Противники иезуитов — янсенисты (Янсений, Арно, Паскаль) указывали на то, что свобода воли была утрачена человеком уже после акта

² Ebd.

³ Luter M. De servo arbitrio (1525).

⁴ Luter M. De libero arbitrio (1524).

⁵ Скрипник А. Свобода воли // Новая философская энциклопедия в 4-х томах / Под ред. В. Стёпина, А. Гусейнова, Г. Семигина, А. Огурцова. М., 2010. Т. 3. С. 505.

⁶ Торубарова Т.В. О сущности человеческой свободы в немецком классическом идеализме. СПб.: Наука, 1999. С. 4–5.

⁷ Ср.: Spaemann R. Freiheit // Ritter. 1972. S. 1088f.

грехопадения. Однако каждая из этих трактовок понимания идеи свободы имела свои слабые стороны. Так, иезуиты прославляли свободу воли, однако злоупотребляли при истолковании нравственных устоев. Янсенисты в своем обосновании моральности доходили нередко до самых крайних форм и до фанатизма⁸.

Можно сказать, что все развитие споров о проблеме свободы в XVI и XVII вв. пронизано теологическими реминисценциями понимания свободы как свободы воли человека. Чтобы защитить учение о свободе эпохи Реформации, Молина разрабатывает свое недетерминистское понятие свободы — «*libertas indifferentiae*», следуя которому свободным может быть лишь тот, кто «имеет все предпосылки для того, чтобы действовать, кто может действовать или не действовать, или же может делать что-то одно или противоположное этому одному». Банец [Banez] развивает тезис Фомы Аквинского о «*praemotio physica*», в соответствии с которым свобода человека проявляется не в отсутствии детерминации *перед* выбором, а лишь в принуждении к выбору.

Суарес говорит о разуме, который благодаря своим способностям «*perfectio*» и «*amplitudo*» позволяет нам иметь представление о свободе воли. Для Суареса понятие свободы является противоположностью понятия необходимости. При этом он различает несколько разновидностей понятия свобода: действие, свободное от всякой необходимости; свобода от принуждения, которую могут иметь не только люди, но и животные; специфически человеческая свобода. По мнению Суареса степень свободы соответствует степени интеллекта индивида.

В итоге можно сказать, что различные течения в богословии, наложили свой решающий отпечаток и на различные философские течения, развившиеся позже, — в Новое время. Если мы рассмотрим, к примеру, знаменитый дуализм Декарта и разведение им духовной и телесной субстанций, то мы увидим, что у Декарта свобода воли является лишь одним из проявлений духовной субстанции. Человеческая свобода воли является абсолютной и воля может принимать решения всегда, часто и не согласовывая свои решения с разумом: «Воля по природе своей до такой степени свободна, что

ее никогда нельзя принудить». Недетерминированная воля человека находится на самой низкой ступени свободы воли. Но когда у человека появляется все больше рациональных предпосылок для совершения акта выбора, то возрастает и степень развитости свободы воли. При этом такой фактор как, например, нездоровье человека, существенно угнетает свободу воли. Только ясный рассудок способен привести к расцвету и высшей ступени в развитии свободы воли.

По мнению Декарта, человек может быть ответственным только за те действия, которые он мог взвесить и обдумать как возможности *перед* совершением акта выбора или поступка. Также полагал и Аристотель, что человека можно хвалить или осуждать только за те поступки, которые были совершены после акта размышления и акта выбора („*boule*“ и „*prohairesis*“)⁹. Декарт полагает, что каждый человек обладает свободой воли и свободой действий или поступков и является одновременно и субъектом свободы воли, и субъектом свободы поступков. То, что человек обладая этими обеими способностями, может привести нас к проблеме: как может быть так, что любой человек является субъектом общечеловеческой способности говорить и субъектом способности говорить на своем родном языке. В отличие от соотношения между этими двумя субъектами, субъект свободы воли должен быть ответственным за характер субъекта в его свободе действий. Как же это может быть возможно?

Решение проблемы о том, как субъект свободы воли выбирает характер субъекта свободы действий, у Декарта имеет два аспекта. Первый аспект или ступень — это «медитация», в которой субъект свободы воли выступает как чистый дух или «душа» (в терминологии самого Декарта). Душа состоит из сознания, продуктивного отрицания и императивного суверенитета¹⁰. А то, что душа обдумывает или отрицает — и это второй аспект решения проблемы — преобразуется в движения тела. Но здесь возникает проблема, причем проблема заключается не в том, что речь идет о двух различных субстанциях, в том как Декарт определяет материю (через протяжение) и дух (только как мышление). Этот дуализм Декарта помешал ему объяснить, как же такая духовная субстанция

⁸ Ср.: Скрипник А. Свобода воли // Новая философская энциклопедия в 4-х томах / Под ред. В. Стёпина, А. Гусейнова, Г. Семигина, А. Огурцова. М., 2010. Т. 3. С. 506.

⁹ Аристотель. Никомахова этика, 1113b.

¹⁰ Ср.: Steinvoth U. Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit. Darmstadt, 1987. S. 52.

как воля может воздействовать на субстанцию материальную — тело.

Важным моментом философии Нового времени было то, что в этот период возникает новая концепция в метафизике, согласно которой свобода в ее антропометрическом измерении становится одной из основополагающих характеристик жизни индивида. Впервые человек начинает сам определять для себя правила и ориентиры для своих поступков. «В философском плане эта свобода есть раскрытие и непрерывное расширение всего диапазона того, что человек сам может себе сознательно полагать в качестве достоверного и необходимого»¹¹. В новоевропейской философии подобное понимание «антропоцентрической свободы» раскрылось в трудах Бэкона, Декарта, Спинозы, Лейбница. По мысли Хайдеггера, для Декарта главным мотивом его философствования было «подведение метафизической основы под освобождение человека к новой свободе как уверенно в самом себе законодательству»¹².

Янсениус критикует индетерминистское понимание свободы у Молины, поскольку тот понимал расширение блага как уменьшение свободы, говорил о бесконечном регрессе воли, а свободу трактовал как свойство наших действий, а не воли. Как отмечает Шпаеман, учение Янсениуса являет собой переход от «теологического» детерминизма к господству «психологического и физиологического детерминизма» XVII и XVIII столетий¹³. Общим моментом, объединяющим концепцию Янсениуса с более поздними философскими учениями о свободе было то, что свобода у него понималась именно как свойство наших *действий*, а не *воли*.

2. От «Левиафана» до философии марксизма: разработка современного понимания автономии личности

Другой важной фигурой в новоевропейской философии был Томас Гоббс. Для Гоббса свобода — это всегда свобода действия и «отсутствие внешних преград» или «libertas a coactione». Все поступки человека, имеющие мотивы, включая даже страх смерти, являются свободными. У Гоббса впервые

политическое измерение понятия свободы получает центральное место в его философии. Так он отмечает, что в «естественном состоянии» люди, хотя и имеют неограниченную свободу в том смысле, что нет никаких общественных сдерживающих институтов, т.е. институтов, которые бы сдерживали стремление человека достичь своих целей любыми средствами, даже с помощью насилия. Отсутствие подобных институтов ведет к тому, что люди ущемляют интересы друг друга и поэтому являются гораздо более несвободными, чем в политически организованном государстве. Именно поэтому жизнь в государстве является более свободной, чем жизнь в естественном состоянии.

То же самое можно сказать и в отношении права, которое Гоббс рассматривает совместно с понятием свободы. Гоббс говорит, что в то время, как закон является предписанием или распоряжением, суть права состоит в «свободе делать или не делать что-либо» и ущемление права было бы ничем иным как ущемлением свободы. Тем не менее Гоббс не довольствуется лишь констатацией того факта, что государство создает для индивидуумов все время больше прав посредством того, что оно уничтожает войну «всех против всех». В большей степени он рассматривает государство как институт, который заботится об «уважении» естественных прав людей, поскольку люди «из-за страха перед наказанием должны уважать все естественные законы».

По мнению Штайнворта, трудность здесь возникает в том, что первоначальное право у Гоббса служит тому, чтобы определить, какие права достанутся некому индивиду, если все индивиды откажутся от их прав на все. Если это первоначальное право является правом самоутверждения, то нужно различать понимание этого самоутверждения в узком смысле слова (как основание первоначального права) от самоутверждения в широком смысле слова (как основание права на все). Как же можно провести это различие в теории Гоббса, не совсем ясно¹⁴. Можно предположить, что Гоббс сам рассматривает право собственности, вероятно, как важнейшее право на самоутверждение.

Необходимо отметить, что идеи Гоббса, наряду с идеями Декарта, оказали очень большое влияние на последующих английских философов. Поэтому можно утверждать, что Гоббс является одним из основателей идей английского либера-

¹¹ Турубарова Т.В. О сущности человеческой свободы в немецком классическом идеализме. СПб.: Наука, 1999. С. 5.

¹² Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 120.

¹³ Spaemann R. Freiheit // Ritter. 1972. S. 1090.

¹⁴ Cp.: Steinvoth U. Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit. Darmstadt, 1987. S. 80.

лизма, изменившего весь облик западной цивилизации и сформировавшего современные политические реалии в мире.

Джон Локк, занимавшийся вопросами теории государства, также является на сегодня признанным классиком, разработавшим основополагающие идеи современного либерализма в англосаксонской политической философии. Так Локк полагал, что объяснение условий свободы действий человека напрямую связано с ответом на вопрос что же такое *политическая* свобода. Также как и Гоббс, Локк считает, что раскрытие или развитие индивидуумом свободы его действий напрямую связано с усилением насилия и концентрацией насилия у одной определенной личности или же в определенном государственном институте.

Однако Локк оспаривает идеи Гоббса о возможности допущения неограниченного насилия со стороны государства. Локк оценивает эти мысли Гоббса как «детерминистический анализ» понятия воли и сам примыкает к идеям Декарта, трактовавшего волю как некое освобождение наших импульсов на пути к действиям. Ограничить насилие со стороны государства Локк пытается с помощью трех следующих допущений:

- государство является только тогда легитимным¹⁵, когда его граждане принимают и одобряют все институты государства;
- основанием для согласия всех членов общества является ожидание того, что государство будет поддерживать законы естественного права и, таким образом, заботиться о поддержании благосостояния и порядка;
- государство или избранные представители государства могут выполнить эти ожидания лишь в том случае, если они имеют монопольное право на применение насилия — для того, чтобы иметь возможность подавить любое восстание против существующих порядков и законов.

Для Локка работа или профессиональная деятельность индивида определяет как сферы собственности и права, так и свободу человека. В определении свободы человека у Локка, как и у Гоббса, явно просматриваются идеи Платона о том, что каждый человек в своей жизни стремится к достижению блага или счастья. Это стремление

человека к счастью и образует, в конечном итоге, основу теории государства Локка: индивиды вместо неограниченной свободы двигаться в любом направлении предпочитают правовую свободу в государстве, которая помимо законов юстиции несет с собой и комфортную жизнь.

Как отмечает Р.Г. Апресян, в новоевропейской философии, во многом под влиянием теорий естественного права и в русле идей Гроция, Гоббса и Локка, сложилось понятие свободы как «политико-правовой автономии гражданина». Здесь свобода воли человека противопоставлена его инстинктам и аффектам. «Одно дело, когда воля обнаруживает себя как самость, *само*-волие, а другое — как *свое*-волие; в первом случае она удостоверяет себя как могущая быть неподотчетной волей, во втором — как не подчиняющаяся порядку»¹⁶. Свобода, замкнутая лишь на свою собственную независимость и желания, быстро переходит в эгоизм, равнодушные, вплоть до полной анархии.

Спиноза определяет свободу следующим образом: только то существо является свободным, которое существует лишь из необходимости своей сущности и только лишь через самого себя определяет свои действия. В этом смысле полностью свободным является только бог, поскольку только бог определяется через свою внутреннюю необходимость. Человек же, по мнению Спинозы, несвободен, так как человек — это часть природы, и он детерминирован внешними аффектами. Однако в отличие от Гоббса, Спиноза полагает, что человек может себя освободить посредством того, что он переведет нечеткие идеи и восприятия — в более четкие, а аффекты заменит рациональной любовью к богу. Человек становится по-настоящему свободен, когда он начинает себя идентифицировать с богом, поскольку то, что его в жизни детерминирует и ограничивает, перестает быть для него чем-то внешним.

Лейбниц в свою очередь считает, что человек становится свободнее, если он все больше начинает действовать, исходя из *разума*. И наоборот, человек становится все несвободнее, если действует, повинувшись своим страстям. Что касается свободы действия, то Лейбниц различает негативную свободу — свободу от принуждения («*liberté de droit*») — такую, как освобождение от рабства;

¹⁵ Хотя вместо термина «легитимный» сам Локк употребляет термин «возможный», у него речь идет именно о легитимности государства в современном смысле этого слова.

¹⁶ Апресян Р. Свобода // Новая философская энциклопедия в 4-х томах / Под ред. В. Стёпина, А. Гусейнова, Г. Семигина, А. Огурцова. М., 2010. Т. 3. С. 502. [курсив мой — Р.П.]

и позитивную свободу («liberté de fait») — такую, когда мы говорим об отличии здорового от больного или же богатого от бедного. Нетрудно заметить, что современные концепции позитивной и негативной свободы человека во многом восходят еще к идеям Лейбница, а также Канта — о чем подробнее еще будет сказано далее.

Для философов-эмпиристов — от Локка до Вольтера — понятие свободы в смысле Гоббса оставалось системообразующим. Они сводили понятие свободы к свободе действия. Для эмпиристов воля к чему-либо определялась либо через желание, либо через имеющееся недовольство или дискомфорт в стремлении этот дискомфорт устранить.

Наиболее последовательно подобного рода детерминизм проявился у Пристли, по мысли которого, воля полностью подчинена закону причинности (каузальности), а волевые акты заранее однозначно определены посредством «state of mind» (состояния разума) или «views of things» (взглядами на состояние дел). «Параллелограмм сил», вытекающий из воли Пристли, как и Гольбах сводят в конечном счете к физиологическим проявлениям человеческого мозга. Поэтому понятие свободы у Пристли, Гольбаха, Кондильяка и Вольтера сводится только к свободе действий. У Вольтера свобода перестает уже быть особым признаком, отличающим людей как богоподобных духовных существей (вспомним философию средневековья!) от мира животных. И хотя Вольтер различает между «volonté» (волей) и «désir» (влечением или желанием), однако, как он остроумно замечает, тот, кто подавляет свои желания, не свободнее того, кто им следует.

Следует отметить, что концепции понятия идеи свободы в XVII и XVIII вв. существенно различны. Многие мыслители XVIII в. находились во власти детерминизма, когда считалось, что все процессы природы определяются через определенные законы. Свое наивысшее выражение детерминизм нашел в трудах Исаака Ньютона. При этом восторженные почитатели идей Ньютона совершенно «не замечали той опасности», которую подобный детерминизм нес с собой «для человеческой свободы»¹⁷. В то время как Юм, Руссо и Кант хорошо понимали, что в мире Ньютона человек, даже и познавший законы природы, совершенно потерял свое достоинство и свободу, так воспетую еще Мирандолой. Поэтому Юм описывает природу

как «слепую природу», а Руссо или Кант противопоставляли природе и естественным наукам мир трансцендентального или интеллигибельного.

Так, Юм критикует этот абсолютный детерминизм сразу по трем пунктам: он критикует понятие каузальности, рациональную мораль и идею субстанциального «Я». И каждая из этих критик выступала основой для целой отрасли тогдашних наук: естественных наук, политических наук и естественного права. Эта критика Юма всегда проходит по одной и той же схеме: сначала он критикует какое-либо определенное понятие (или же «представление», «идея» в терминологии самого Юма), которые он называет пустыми или химерическими. После чего Юм предлагает свое «истинное» определение каждого понятия. Не вдаваясь в подробности каждой из этих трех критик, можно отметить, что Юм снизил действие причинных законов до статистических вероятностей. Он полагал, что нет никакой «метафизической необходимости», которой свобода могла бы противостоять. С другой стороны, действия людей со статистической точки зрения точно так же предсказуемы, как и любые другие события в природе и обществе.

Возвращение к чисто «человеческому» пониманию свободы снова происходит в работах Руссо. Идеи Руссо очень важны, поскольку он выступает против безграничной веры рационалистов XVII в. в разум и торжество науки и точного знания. Он критикует важнейшие понятия эпохи Просвещения, такие, как государство, наука, цивилизация и индивидуализм, а также новейшие тенденции в общественной жизни того времени: капитализацию экономики, централизацию политических институтов, преклонение перед точной наукой и безоговорочную поддержку только лишь естествонаучных исследований. И хотя вклад Руссо в развитие понятия свободы остался достаточно скромным, тем не менее его идеи заслуживают нашего внимания. Он стремился обосновать понятие идеи свободы, «исходя из понятия самости»¹⁸, которое подверглось критике у Юма. Руссо попытался обосновать эти два понятия, анализ которых можно найти позднее у Канта.

В своих работах Руссо соединяет религиозное и светское понимание свободы: для него свобода воли выступает как требование теодицеи, чтобы «снять» с бога ответственность за зло в мире, так

¹⁷ Steinvorth U. Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit. Darmstadt, 1987. S. 124f.

¹⁸ Steinvorth U. Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit. Darmstadt, 1987. S. 152.

и понятием сферы морали. Механистический детерминизм Руссо понимает как следствие упадка нравов или «угасания» совести. Истинная природа души являет себя как раз не в разуме, а в свободе человека, являющейся основным «антропологическим» предназначением индивида. Сначала свобода у Руссо определяется негативно — как отсутствие инстинктивной связи в природе. Переход же от «естественной свободы», чьи границы определены исключительно личными силами индивида¹⁹, к «моральной свободе» включает в себя промежуточную ступень — «гражданскую свободу». Гражданская свобода есть прописанный в общественном договоре отказ одним человеком от части своих свобод в пользу других членов общества. Только таким образом достигается высшая ступень в развитии свободы — моральная свобода. На этой ступени человек становится в положительном смысле слова «господином самого себя», поскольку он «следует тем законам, которые он сам себе предписал». Тем не менее Руссо полагал, что подобная «республиканская свобода», напоминающая свободу античного полиса, в христианской Европе утрачена навсегда.

Постепенно в Новоевропейской философии принцип автономной деятельности субъекта находит обоснование в деятельности субъекта, который свободен в своем мышлении и в своих суждениях. Поэтому философия превращается в «метафизику практического разума», где самодостаточная деятельность человека представляет собой опыт новой свободы. Отныне практический разум определяет режим и форму истины, а свобода мышления становится неотъемлемой предпосылкой для развития «новой науки» как свободно-исследовательского предприятия²⁰.

Иммануил Кант различает негативную и позитивную свободы, однако, по его мнению, лишь позитивная свобода имеет истинную ценность. В этике позитивная свобода выступает как добрая воля. Воля, которая подчинена нравственному закону, является свободной как «законосообразная» и «само-законодательствующая». Рассматривая вопрос о соотношении воли и необходимости, Кант отмечает в третьей антиномии чистого разума, что свобода выбора возвышается над каузальностью в природном мире. Как эмпирический субъект, человек

подчиняется причинно-следственным связям природного мира, однако как духовная сущность, как «вещь в себе» человек превосходит пространство, время и каузальность мира. По Канту, человек обладает свободной волей, т.е. способностью к самоопределению, независимо от чувственных побуждений. Именно эта способность человека и есть практический разум. В противоположность к мнению Декарта, Кант не причислял свободу воли к неким врожденным качествам человека. Свобода воли человека выводится Кантом из понятия о должном.

Кант в своей философии соединяет различные идеи о свободе воли XVII и XVIII вв. Он различает «психологическую» или «компаративную» свободу, представляющую собой «внутреннюю связанность представлений души» от «трансцендентальной свободы» или свободы в «космологическом» понимании как способности «самостоятельно определять свое состояние».

Этому теоретическому определению понятия свободы противостоит практическое понимание свободы: в негативном смысле как «независимость произвола от принуждения через побуждение чувственности», и в позитивном смысле как способность чистого разума «быть целесообразным для самого себя». Эта практическая свобода, которая демонстрирует нам сам факт существования нравственных законов, «странным образом» (в терминологии Канта) основывается на трансцендентальной идее космологической свободы и придает ей достоверность, поскольку без нравственных феноменов наша совесть или чувство раскаяния были бы чистой иллюзией. Человек должен быть сам ответственным за свой эмпирический характер, из которого со строгой необходимостью следуют все его поступки.

Практический разум в сфере своего собственного закона есть такое условие, «при котором мы можем осознать свободу». Т.е. закон практического разума и есть основание возможности установления закона и существования самого практического разума. Свобода есть «ratio essendi» моральности как закона.

Кантовское понимание политической свободы тесно связано с его идеями о нравственном самоопределении. Правовая свобода есть «право не следовать никаким внешним законам, кроме тех, с которыми я сам мог бы согласиться».

Для Канта сфера свободы, или умопостижимый мир, имеет свои законы, аналогично миру природы, подчиняющемуся своим закономерностям.

¹⁹ Ср.: Spaemann R. Freiheit // Ritter. 1972. S. 1091.

²⁰ Ср.: Торубарова Т.В. О сущности человеческой свободы в немецком классическом идеализме. СПб.: Наука, 1999. С. 6.

стям. Различие в законах мира природы и мира свободы состоит в том, что в мире природы господствуют законы необходимости, а в мире свободы — закон долженствования. «Кант связывает свободу с выполнением требования практического разума, которое носит название категорического императива и имеет силу по отношению ко всем свободным существам, т.е. имеет всеобщий характер»²¹. Именно так Кант связывает свободу со сверхиндивидуальной максимой действия.

Итак, по Канту, человек свободен как существо, принадлежащее к ноуменальному миру постигаемых разумом целей, и одновременно несвободен как существо, принадлежащее к феноменальному миру физической причинности. «Нравственная свобода обнаруживается не в отношении к необходимости, а в том, как (и какие) принимаются решения, какие действия сообразно этим решениям совершаются»²². Данная идея прослеживается в переходе от первого практического принципа категорического императива ко второму и в снятии этого перехода в третьем принципе. Личностному измерению человеческого бытия принадлежит стремление быть целью своей «собственной самости». Но, будучи своей собственной целью, личность обретает себя только в самоуважении и ответственности по отношению к себе и окружающим — и в «этом как раз раскрывается сущность свободы»²³.

Иную трактовку понятия идеи свободы можно найти у Фихте. Сам Фихте отмечал, что его система от «начала и до конца есть лишь анализ понятия свободы»²⁴ и полагал, что свобода есть сущность самопознания. Докантовская философия выводит сознание человека из его бытия. Кант, осознав невозможность понять субъект, отправляется от объекта, берет в качестве исходного пункта «именно субъект, самосознание, свободу и отсюда выводит объект, бытие, необходимость»²⁵. Однако Фихте полагает, что Канту не удалось преодолеть дуализм

свободы и необходимости (в этом ему помешало понятие «вещи в себе»), вывести вторую из первой и, таким образом, обосновать монистическую философию свободы.

Поэтому Фихте меняет акценты с бытия на деятельность и рассматривает весь внешний мир («не-Я») как результат свободного творчества Я. Для Фихте, как и для Шеллинга, задача философии состоит в анализе понятия свободы, из которого выводятся все понятия природы. Свобода, придающая всему смысл, создает «сама себя» и является «абсолютной рефлексией», ее сущность есть «акт». Свобода при этом отождествляется с сознанием и как таковая не противопоставляется необходимости. Фихте полагает, что если кто-либо следует своим природным инстинктам без исключения, то он будет все равно свободным, если он делает это сознательно, а не механически. Фихте различает эту абсолютную или «формальную свободу» от «материальной свободы», проистекающую из совести или сознания свободы воли, ведущую к поступкам, которые являются необъяснимыми с точки зрения естественных желаний. Фихте понимает свободу не как изменение внешних обстоятельств, но как изменение внутренней сущности индивида. Учение Фихте о свободе, близко к этике Канта в той ее части, где речь идет об автономии воли.

В своих поздних работах Фихте делает свободу полностью инструментом нравственных законов. Как переход от природы к нравам, свобода воплощает себя в своем собственном уничтожении в абсолютном принципе. Свобода у Фихте — как и у Шеллинга — не является более исключением из причинных законов, но сами эти причинные законы создают свободу и осуществляют ее действительность. По мнению Гайдено, первая же попытка создать метафизику на основе трансцендентализма, осуществленная Фихте, стала попыткой создания «метафизики свободы». Но для этого Фихте пришлось «снять кантовский запрет мыслить трансцендентное». Фихте создает новый метод мышления — диалектику, с помощью которой и пытается объяснить то, что непостижимо с помощью рассудка. Таким образом устраняется и само трансцендентное, а Бог, бывший для Канта вещью в себе, т.е. непостижимым понятием, у Фихте стает познаваемым с помощью «спекулятивного мышления», т.е. имманентным Богом²⁶.

²¹ Гайдено П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. С. 286.

²² Апресян Р. Свобода // Новая философская энциклопедия в 4-х томах / Под ред. В. Стёпина, А. Гусейнова, Г. Семигина, А. Огурцова. М., 2010. Т. 3. С. 502.

²³ Торубарова Т.В. О сущности человеческой свободы в немецком классическом идеализме. СПб.: Наука, 1999. С. 75.

²⁴ Литературная теория немецкого романтизма. Л., 1934. С. 218.

²⁵ Гайдено П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. С. 210.

²⁶ Гайдено П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. С. 288.

В «Системе трансцендентального идеализма» «трансцендентальная свобода» так же, как и произвол или же нравственный закон, рассматривается как проявление абсолютной воли и является эмпирическим явлением. Как отмечает Шпаеманн, в идеализме разрешение проблемы свободы после Шеллинга находится «по ту сторону детерминизма и индетерминизма»²⁷. Если наши действия происходят из «внутренней необходимости сущности», то они сами не являются «данным бытием», они являются первоначальной деятельностью и поэтому свободны. Таким образом, человеческая свобода выступает как «пункт различия» между богом и природой, бытием и небытием.

Шеллинг, следуя идеям Беме и Баадера, говорит об антиномичности свободы воли. Свобода воли человека есть метафизическая глубина и может направлять нас как вверх — к благу и добру, так и вниз — к злу. Шеллинг пытается разрешить противоречия системы Фихте и устанавливает принципиальное различие между абсолютным и конечным «Я»: абсолютное «Я» — это божественное сознание, а конечное «Я» — человеческое сознание. Поэтому Шеллинг в своей философии еще больше чем Фихте удаляется от кантовских идей, полагавшего, что нельзя познать «вещь в себе» (бога). Для Шеллинга отношение абсолютного к конечному выступает как отношение божественного к человеческому и философская проблематика тем самым приближается к сфере теологии. Именно поэтому многие идеи Шеллинга о сущности свободы «оказали влияние» на богословов, в том числе и православных²⁸.

В отличие от Фихте, полагавшего, что человеческая свобода есть результат саморасщепления абсолютного «Я», Шеллинг говорит, что свобода возникает процессе отпадения человека от абсолюта. А поскольку прерывание связи с богом всегда есть греховный акт, то «отпадшее» Я должно быть наказано и помещено в конечный мир вещей — оно само стает теперь конечным индивидуальным «Я». Таким образом, у Шеллинга свобода становится «виной» человека и учение Шеллинга о свободе становится учением о первородном грехе человека. По замечанию Гайдено, проблема человеческой свободы для Шеллинга есть теософская проблема: «Его взор направлен не от челове-

ка к богу, а от бога к человеку; подобно тому как рационалистическая философия объясняет единичное, исходя из всеобщего, индивида — исходя из рода, так и Шеллинг для объяснения человека встает на точку зрения бога»²⁹. Поскольку конечное «Я» человека отпадает от абсолюта, это говорит о «двойственности» самого бога, о наличии в боге чего-то, что не есть он сам. Эти мысли Шеллинга о некоем «темном основании» божества очень близки к идеям Беме. Позднее это темное основание будет переименовано в «темную волю» или «неясное влечение». По мысли Шеллинга, в этой темной воле и находится источник самораздвоения бога, когда от него отпадает что-то другое — т.е. человеческое сознание, и, в конечном счете, человеческая свобода.

Подобное перенесение интереса с внешнего мира на внутренний, позднее в психоанализе Фрейда привело его к открытию сферы бессознательного. У Фихте и Шеллинга понятие свободы трактуется как вопрос об *отношении сознания к бессознательному*, что является принципиальным отличием романтической философии от «стандартов» мыслителей эпохи Просвещения. В эпоху Просвещения, прошедшую под господством идеи разума, свобода была *тождественна разуму человека*. Весь анализ понятия свободы тогда сводился рассмотрению соотношения индивида и внешнего мира.

Принципиально новым моментом философии романтизма, позволившим сделать значительный шаг вперед в осмыслении понятия свободы, было «раскрытие антиномичности свободы»³⁰, которое показало ограниченность идей эпохи Просвещения. Именно теперь стало ясно, что установка, согласно которой только лишь изменение условий внешней среды автоматически приводит к достижению свободы человеком, не раскрывает всей глубины и многомерности понятия идеи свободы.

Среди многообразия философских концепций этого хронологического периода, описывающих понятие свободы, уместно упомянуть и идеи Гербарта. Он критикует трактовку свободы как трансцендентального понятия. Гербарт полагает, что такое понимание свободы несовместимо с идеями человеческого воспитания и понятие о свободе

²⁷ Spaemann R. Freiheit // Ritter. 1972. S. 1092.

²⁸ Ср.: Гайдено П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. С. 222.

²⁹ Там же. С. 227.

³⁰ Гайдено П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. С. 254.

должно генетически передаваться из поколения в поколение. Свобода есть приобретенная способность, возникающая в процессе развития наших нравственных понятий и по степени «важности» человеческая свобода соответствует ступени достижения волей своей «зрелости».

Разумеется, и Гегель не остается в стороне от размышлений по поводу понятия идеи свободы. Он рассматривает свободу как некое абстрактное понятие в смысле «быть самим собой, быть независимым ни от кого, полагаться на самого себя». Понятие свободы у человека появляется лишь с приходом христианства, когда история начинает рассматриваться как «прогресс в осознании свободы». В абстрактной форме, как «негативную» свободу, это понятие можно описать как упразднение всех предписаний в абстрактном равенстве «Я» с самим собой. Понятие такой абсолютной свободы, применяемое к действительности, может вести нас к фанатизму и террору. Противоположным по отношению к абсолютному пониманию свободы выступает «конкретная свобода», в которой дух обращен к себе, поскольку все другое он воспринимает как необходимое. Абсолютной формой подобного знания является философия. Возникшее во времена христианства понимание свободы человека, сформировало современное государство, в котором человек воспринимается как личность в духовном и политическом измерениях — в отличие от античного полиса, разделявшего людей на граждан и рабов. В современном государстве признаются права личности, основанные на «субстанциальной разумности».

По мнению Гегеля, человеческая история демонстрирует нам прогресс в развитии все большей свободы действий: все больше людей получают больше возможностей выбирать образ жизни, соответствующий их собственным желаниям и убеждениям. В своей «Философии истории» он говорит о том, что «Восток знал и знает только то, что *один* свободен» — деспот, в греческом и римском мире только некоторые являются свободными — это не-рабы, а в германском мире — в эпохи Средневековья и Нового времени — уже «*все* свободы». Для такого развития истории имелась необходимая предпосылка, а именно особенность человеческого духа — способность к суждению и к отрицанию. Чем больше индивид пользуется своей способностью к суждению, тем менее он склонен удерживать других людей от использования этой способности.

Также наша способность к отрицанию означает, что мы в состоянии отрицать существующие отношения, т.е. — по меньшей мере мысленно — заменять их другими отношениями, которые нам представляются лучшими. Именно поэтому, подчеркивает Гегель, все больше и больше людей развивают в себе осознание своей личной свободы — отсюда он определяет цель мировой истории не просто как развитие свободы человека, а как «осознание свободы» и «действительности своей свободы». Однако, как отмечает Гегель, лишь осознание собственной свободы людьми еще недостаточно для построения «свободного общества» — для этого необходимо развитие таких институтов в обществе, которые способствовали бы достижению всеми членами общества «максимума» или «оптимума» свободы³¹. Государство же при этом должно сохранить свою структуру и функции, т.е. не допустить сползания к хаосу «борьбы всех против всех» за свои личные интересы.

Как справедливо отмечает Гайдено, «парадокс гегелевской философии» в том, что она, как и весь немецкий идеализм, проникнута «пафосом свободы». Однако понятие свободы у Гегеля трактуется своеобразно: «свободным является только богочеловечество, но отнюдь не конечный единичный человек. Последний — исчезающе малая пылинка в грандиозном движении мирового духа, использующего в качестве средства намерения и поступки индивида»³². При этом «хитрость разума» и состоит в том, что царство абсолютной свободы строится, как сказали бы публицисты времен СССР, из «человеческого материала» — человеческая личность здесь выступает как простое орудие абсолютного духа. Гегель отрицает классическую трактовку бытия и существование индивидуальной субстанции, у него есть только субстанция-субъект, мировой исторический процесс, в процессе развертывания которого абсолютный дух осознает самого себя.

Следует отметить, что философы XIX в. подвергли резкой критике идеи Канта и Шопенгауэра о трансцендентальном или интеллигибель-

³¹ Ср.: Steinvoth U. Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit. Darmstadt, 1987. S. 204.

³² Гайдено П.П. Является ли гегелевский монизм одним из источников пантеизма и имперсонализма? // Судьбы Гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном / Под ред. П. Козловски, Э.Ю. Соловьева. М.: Республика, 2000. С. 42.

ном понятии идеи свободы. К примеру, Фейербах говорит о свободной воле как о «пустой тавтологии вещи в себе»³³. Ницше понимает свободу как «последнее убежище» при ее отказе от «моральных ощущений»: так постепенно человек становится ответственным «сначала за свои действия, потом за свои поступки, потом — за мотивы, и, наконец, — за свою сущность»³⁴. Все развитие философии XIX в., происходившее под знаком превращения философии в позитивную науку, механистическую историю естественных наук и эмпирическую психологию, приводит во второй половине XIX в. к ослаблению интереса к понятию идеи человеческой свободы.

Все большую роль в философии начинают играть идеи психологии об ассоциациях³⁵. Стремление к удовольствиям и страх раскаяния становятся у Милля феноменами одного ряда; их этих двух феноменов у человека реализуется т.н. «сильнейший» мотив. Свобода при этом становится частью унаследованной, частью приобретенной психологической способностью человеческих действий или человеческой воли. Для того, чтобы желания индивида получили «цивилизованную форму», по мнению Милля, необходима «общественная свобода», т.е. должны быть очерчены границы «насилия, которое государственный аппарат может применять против отдельных членов общества»³⁶.

Милль противопоставляет «континентальному» демократическому пониманию свободы, согласно которому, для совершения определенных действий в обществе, касающихся всех членов общества, необходимо всеобщее одобрение (майоритет) подобных мер, либеральную идею содержательного ограничения политической силы, когда превышение подобной власти оправдывает восстание в обществе. В противоположность к Конту, Милль отвергает любое ограничение свободы отдельного индивида в пользу политического или общественного благосостояния. Милль открыто призывает к «свободному раскрытию личности» человека.

В конце данного обзора мне хотелось бы очень кратко представить идеи К. Маркса. Хотя Маркс и критикует систему Гегеля за «некритичность», «мистику» и «подчеркнутый идеализм», тем не менее он был совершенно «очарован» его философией³⁷. Однако, в отличие от Гегеля, который использовал диалектический метод для того, чтобы показать необходимый характер системы нравственности, Маркс использовал диалектику как доказательство неизбежного краха капиталистической системы — как раз эта часть его учения и была, в свою очередь, спекулятивно использована идеологами в СССР, а сегодня продемонстрировала свою полную несостоятельность. Тем не менее, как один из наиболее влиятельных философов конца XIX — начала XX вв., Маркс заслуживает упоминания.

Карл Маркс видит свободное раскрытие личности в том, что человек должен «держаться под общественным рациональным контролем» владельцев средств производства и их производственные циклы, чтобы не стать игрушкой в руках этой «слепой силы». Истинное же «царство свободы» находится «по ту сторону» сферы материального производства и вырастает из «царства необходимости». «Сокращение рабочего дня является основным условием» для развития свободы индивида, полагает Маркс. При этом Энгельс, опираясь на идеи Гегеля о соотношении свободы и необходимости, говорит о свободе как об «осознанной необходимости» и о свободе воли как о способности «разрешать» и оценивать состояние вещей: «Итак, свобода состоит в знании, основанном на природной необходимости и господстве над самим собой и над внешней природой»³⁸. Марксистское понимание идеи свободы можно определить и как степень «практической информированности» субъекта; именно поэтому Энгельс определяет свободу воли как «способность принимать решение со знанием дела».

Философией марксизма мне бы и хотелось завершить этот краткий обзор основных концепций понимания свободы в эпохи Возрождения и Нового времени.

³³ Feuerbach Werke. Berlin, 1960. Bd. 10. S. 138.

³⁴ Nietzsche Werke (Hg. v. Schlechta). Berlin, 1977. Bd. 1. S. 479.

³⁵ Ср.: Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. С. 252–253; Spaemann R. Freiheit // Ritter. 1972. S. 1093f.

³⁶ Mill J.-St. On Liberty. Werke. 1859. Bd. 1. P. 83.

³⁷ Steinvorth U. Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit. Darmstadt, 1987. S. 224.

³⁸ Engels, F. 1878: Anti-Dühring. MEN 20. S. 106.

Список литературы:

1. Апресян Р. Свобода // Новая философская энциклопедия в 4-х томах / Под ред. В. Стёпина, А. Гусейнова, Г. Семигина, А. Огурцова. М., 2010. Т. 3. С. 502.
2. Гайдено П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997.
3. Гайдено П.П. Является ли гегелевский монизм одним из источников пантеизма и имперсонализма? // Судьбы Гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном / Под ред. П. Козловски, Э.Ю. Соловьева. М.: Республика, 2000.
4. Литературная теория немецкого романтизма. Л., 1934.
5. Новая философская энциклопедия в 4-х томах / Под ред. В. Стёпина, А. Гусейнова, Г. Семигина, А. Огурцова. М., 2010.
6. Скрипник А. Свобода воли // Новая философская энциклопедия в 4-х томах / Под ред. В. Стёпина, А. Гусейнова, Г. Семигина, А. Огурцова. М., 2010. Т. 3. С. 505–506.
7. Судьбы Гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном / Под ред. П. Козловски, Э.Ю. Соловьева. М., Республика, 2000.
8. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
9. Feuerbach Werke. Berlin, 1960.
10. Nietzsche Werke (Hg. v. Schlechta). Berlin, 1977.
11. Ritter J. (Hg.) Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2. Basel / Stuttgart, 1972.
12. Steinvorth U. Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit. Darmstadt, 1987. 302 s.
13. Steinvorth U. Gleiche Freiheit. Politische Philosophie und Verteilungsgerechtigkeit. Berlin, 1999. 292 s.

References (transliteration):

1. Apresyan R. Svoboda // Novaya filosofskaya entsiklopediya v 4–kh tomakh / Pod red. V. Stepina, A. Guseinova, G. Semigina, A. Ogurtsova. M., 2010. T. 3. S. 502.
2. Gaidenko P.P. Proryv k transtsendentnomu. Novaya ontologiya XX veka. M.: Respublika, 1997.
3. Gaidenko P.P. Yavlyaetsya li gegelevskii monizm odnim iz istochnikov panteizma i impersonalizma? // Sud'by Gegel'yanstva: filosofiya, religiya i politika proshchayutsya s modernom / Pod red. P. Kozlovski, E.Yu. Solov'ev. M.: Respublika, 2000.
4. Literaturnaya teoriya nemetskogo romantizma. L., 1934.
5. Novaya filosofskaya entsiklopediya v 4–kh tomakh / Pod red. V. Stepina, A. Guseinova, G. Semigina, A. Ogurtsova. M., 2010.
6. Skripnik A. Svoboda voli // Novaya filosofskaya entsiklopediya v 4–kh tomakh / Pod red. V. Stepina, A. Guseinova, G. Semigina, A. Ogurtsova. M., 2010. T. 3. S. 505.
7. Sud'by Gegel'yanstva: filosofiya, religiya i politika proshchayutsya s modernom / Pod red. P. Kozlovski, E.Yu. Solov'ev. M.: Respublika, 2000.
8. Khaidegger M. Vremya i bytie. M., 1993.
9. Feuerbach Werke. Berlin, 1960.
10. Nietzsche Werke (Hg. v. Schlechta). Berlin, 1977.
11. Ritter J. (Hg.) Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2. Basel / Stuttgart, 1972.
12. Steinvorth U. Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit. Darmstadt, 1987. 302 s.
13. Steinvorth U. Gleiche Freiheit. Politische Philosophie und Verteilungsgerechtigkeit. Berlin, 1999. 292 s.