

## ЛЕКЦИЯ № 5. СВОБОДА КАК ВОЛЬНОСТЬ. СВОБОДА КАК СЛУЖЕНИЕ: ТЕОРИИ РОС- СИЙСКИХ АВТОРОВ

Иосиф Дзялошинский,  
Академия коммуникации и информации (Россия)

**Аннотация:** Лекция посвящена анализу концепций свободы, возникавших на разных отрезках истории российского государства. Показано противостояние между православными богословами и такими представителями демократического крыла российской интеллигенции как Радищев и Карамзин, Кюхельбекер и Пестель, Пушкин и Лермонтов и др. Исследованы различия между категориями «свобода» и «вольность». Показана роль Екатерины II в формировании модели свободы, приемлемой для абсолютистского государства. Противостояние религиозного и светского понимания свободы продолжалось и в постекатерининский период. Герцен, Белинский, Грановский, Кавелин, Тургенев, Анненков, Чичерин и др., с одной стороны, и Достоевский, Соловьев, Бердяев, Булгаков, Победоносцев – с другой. XXI век вновь обострил интерес российских исследователей к проблеме свободы. И вновь наметилось противостояние религиозного и светского понимания свободы.

**Ключевые слова:** свобода, вольность, воля, славянофилы, западники, либерализм, консерватизм, православие.

### Формирование основных российских концепций свободы

Начиная разговор о понимании свободы российскими авторами, стоит напомнить о том, что в отличие от Запада, в России религия никогда не теряла своего влияния на все стороны общественной жизни. И в той или иной степени христианское понимание свободы как внутреннего волеизъявления к реализации сверхличностных дел в соответствии с Божественным промыслом было очевидно для каждого русского интеллектуала. В христианском мировоззрении послушание – основная добродетель. Послушание предполагает раскаяние в грехе и повиновение Божественной воле (Астэр, URL). Поэтому православное мировоззрение выступает категорически против индивидуалистического требования отделиться от общества, получить независимость, самостоятельность, свободу, утверждение своей воли. С точки зрения православия, при таком понимании свободы происходит утрата ярко выраженных личностных черт, индивидуальности, общество становится серым и безликим, люди погружаются в социум одинок. Провозглашенная для всех свобода, становится никому не нужной, так как становится источником страха и сомнений, хочется бежать от такой свободы (Астэр, 2010). И «возникает сильная тенденция избавиться от такой свободы: уйти в подчинение или найти какой-то другой способ связаться с

DOI:  
[https://doi.org/10.62499/  
ijmcc.vi10.220](https://doi.org/10.62499/ijmcc.vi10.220)

**Цитировать:**  
Дзялошинский, Иосиф. 2025.  
СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРИИ  
СВОБОДЫ: РАЗБЕГАЮЩА-  
ЯСЯ ВСЕЛЕННАЯ ИНТЕР-  
ПРЕТАЦИЙ  
. Международный научный  
журнал медиа и коммуника-  
ций в Центральной Азии. 10:  
106-129

людьми и миром» (Фромм, 1998, с. 209).

Для верующего человека только Бог обладает свободой в истинном смысле этого слова. Человеческая же свобода достигает своего максимума лишь в том случае, если человеческая воля совпадает с волей Бога. «Пребывай в общении с Богом деятельным исполнением Его святой воли», – советует святитель Феофан Затворник (Феофан Затворник, 2005, с. 96). По мнению святителя, человек, будучи созданным по образу и подобию Божию, от рождения способен следовать путями Бога, а не собственными, поскольку изначально духовен, а не душевен и, значит, по собственному выбору способен слушать волю Бога, а не человека, грешного и страстного, над которым довлеет материальный мир – «в суеде ума, в слепоте, нерадении и бесчувствии, и в полном рабстве страстям» (Феофан Затворник, 1998, с. 428).

Еще в XVIII в. святитель Игнатий (Брянчанинов) выступил против неправильного перевода на русский язык слов св. ап. Павла в 1-м послании к Коринфянам (глава 7, стих 21): «Рабом ли ты призван – не смущайся, но, если можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся». Вот это-то окончание «лучшим воспользуйся», по его мнению, и не соответствует оригиналу – ни греческому, ни латинскому, ни церковнославянскому, ни самому духу Священного Писания. По мнению святителя, намного вернее звучит: «Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то больше поработи себе. Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов». Настоящее рабство – рабство греха (Точеный, URL).

Поэтому интерес к проблеме свободы таких авторов, как Радищев и Карамзин, Кюхельбекер и Пестель, Пушкин и Лермонтов, Герцен и Бакунин, Белинский и Писарев, Новгородцев и Чичерин, стоит рассматривать не только как чистое теоретизирование, но и как личное противостояние философии послушания и служения. Стоит сослаться на реплику Александра Радищева, считавшего, что «народ есть общество людей, соединившихся для снискания своих выгод и своей сохранности соединенными силами, подчиненное власти, в ней находящейся; но как все люди от природы суть свободны, и никто не имеет права у них отнять сея свободы, следовательно, учреждение обществ предполагает всегда действительное или безмолвное согласие» (Радищев, 1949, с. 304).

Хотя в России не сформировалась устойчивая формула «русской свободы», да и само это словосочетание встречается, пожалуй, лишь в названии выходившего несколько месяцев с весны по осень 1917 г. еженедельника «Русская сво-

бода» под редакцией П. Б. Струве и при ближайшем участии авторов сборника «Вехи» (Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова и др.) и ряда представителей кадетской партии, в российской интеллектуальной истории нетрудно найти такой дискурс культурных различий. Им является противопоставление русской «воли» западной «свободе». Эта понятийная оппозиция все еще имеет конкретное «место прописки» в интеллектуальной истории, а именно – в статье Г. П. Федотова «Россия и свобода» (Федотов, URL). Но уже к моменту публикации статьи эта формула имела широкое хождение, да и вплоть до сегодняшнего дня кочует по публичным текстам о России, как раз и выполняя функцию того «общего места» аргументации в дискуссиях о российской политической культуре (Дискурсы свободы, URL).

Предполагается, что само понятие «вольный» восходит к древнегреческому источнику «ἐκούσιος» («произвольный», «добровольный» как характеристика действий, не только человека) (Плотников, URL). «Вольный» имеет, прежде всего, хозяйственно-юридическое значение (например, в новгородских грамотах XIII в.) «намеренного действия», а также разрешения на свободу торговли, свободу заключать договоры и пр. Существительное «вольность» появляется только в XVII в. после Смуты, вероятно, в силу польских влияний и достигает наиболее широкого распространения в XVIII в. в значении правового статуса и привилегий социальных групп и их членов (вольности дворянства, вольности городов, вольности купечества).

Еще одна линия развития понятия «воля» связана с историей «вольности» в смысле «разрешения», «привилегии» и «права» на какие-либо действия, но осложняется омонимией со способностью желания («voluntas»/«Wille») и «произволом»/«свободной волей» («arbitrium»/«Willkühr»). Не в последнюю очередь оно связано с социальным статусом «вольного» казачества, имевшего свободу передвижения и ряд других привилегий («вольностей»), в частности, добровольное несение воинской службы («вольница»). А казак Емельян Пугачев, используя ту же самую терминологию, превращает в своих «царских указах» слово «воля» в революционное требование восставшего крестьянства. Он обещает «дать волю» («вольность») всему закрепощенному населению, в силу чего «воля» становится обозначением состояния, свободного от всякой зависимости и принуждения.

Ко второй половине XVIII в. семантическое поле определяется с помощью трех слов:

1) «свобода» – в общефилософском смысле и, преимущественно, в религиозном смысле «спасения души», «освобо-

ждения от греха» и внутренней независимости;

2) «вольность» – в смысле пожалованных привилегий и льгот, освобождавших отдельные слои и группы населения от тех или иных ограничений и повинностей;

3) «воля» – в смысле полного освобождения от рабства и крепостной зависимости.

В этих значениях лексику свободы фиксируют и словари конца XVIII в. Причем все три слова имеют неполитический характер (Дискурсы свободы, URL).

Не кто иной, как императрица Екатерина II содействовала упрочению естественно-правового значения «вольности» своим знаменитым «Наказом, данным комиссии о сочинении проекта нового уложения» (1767 г.), в котором она дословно заимствовала определения свободы из «Духа законов» Ш. Монтескьё. Принимая за исходный пункт «естественную вольность» людей, Екатерина определяет условие, при котором эта вольность получает наименьшие ограничения и, кроме того, направляется «к получению самого большого ото всех добра» (ст. 13 и 14). Такое общественное состояние она называет «общественной или государственной вольностью» (ст. 39), отождествляя политическую свободу исключительно с государственной, каковая «есть право все то делать, что законы дозволяют» (ст. 38). Дух свободы («разум вольности», ст. 14), к которому взывает императрица, поэтому не противоречит в ее понимании принципу «единоначалия» и неограниченной самодержавной власти, ведь только она и печется об установлении «вольности», покоя и безопасности граждан (ср. ст. 39, 112 о равнозначности свободы и безопасности). При этом Екатерина использует слово «вольность» не только в естественно-правовом значении, но и в смысле прав и привилегий. Так, она пишет в «Наказе» о «вольности торговли», а позднее в особой жалованной грамоте закрепляет «вольности дворянства» («Грамота на права, вольности и преимущества благородного дворянства», 1785). Говорит она и о «лишении вольности» (ст. 210, 212 о смертной казни). А в контраст такому расширению семантики слова «вольность» – нечастое использование слова «свобода»: слова «свобода», «свободный» употребляются 12 раз против 35 употреблений слова «вольность». «Свобода» сводится здесь к физической возможности передвижения и произвольного действия («свободный проезд» ст. 566, «лишение свободы» ст. 136, 212, «свобода действий», ст. 194 и т.п.) и никак не связана с естественно-правовыми категориями (Плотников, URL).

Таким образом, Екатерина II приложила руку к распространению слова «вольность» в значении политической свободы и независимости, которое потом подхватил А. Н. Ради-



щев. Он сделал его лозунгом интеллектуальной оппозиции и тем заложил основы освободительного движения в России. Но, ссылаясь в «Путешествии из Петербурга в Москву» на определение вольности, данное Екатериной, А. Н. Радищев намеренно радикализует его, провозглашая равенство перед законом условием свободы («вольностию называть должно то, что все одинаковым повинуются законам»). Он наполняет понятие «вольность» отчетливо республиканским смыслом, и его ода «Вольность» кажется изложением в стихах первых глав «Об общественном договоре» Ж.-Ж. Руссо. Впрочем, естественно-правовое понимание свободы как «естественной вольности», которая необходимо должна трансформироваться в правовые рамки «гражданской» или «политической вольности», получает широкое распространение в последние десятилетия XVIII в. и помимо А. Н. Радищева (в текстах Д. И. Фонвизина, Я. П. Козельского, С. Е. Десницкого). Поэтому вполне последовательным выглядит в этом контексте то обстоятельство, что и основной лозунг Великой французской революции переводится в конце XVIII и еще в начале XIX в. как «Вольность, равенство, братство».

Вероятно, отчетливая связь между «вольностью» и идеями якобинства в российском антиреволюционном дискурсе и оказалась катализатором постепенного вытеснения этого слова в начале XIX в. из публичного словоупотребления и замены его словом «свобода» как менее скомпрометированной революционной идеологией. «Свобода» все еще сохраняла связь с религиозным измерением «спасения» и «избавления от греха» и под влиянием масонского мистицизма и новой религиозности александровской эпохи оказывалась более предпочтительным словом, сильнее акцентирующим значение так называемой «внутренней свободы» как духовного самосовершенствования, нежели стремительно политизирующаяся «вольность». Во всяком случае, частота использования слова «вольность» неуклонно снижается, и оно постепенно вытесняется «свободой» (Дискурсы свободы, URL). Хотя А. С. Пушкин, отвечая А. Н. Радищеву, выбирает старое слово для заглавия своей оды «Вольность» в 1817 г., но и в его словаре «свобода» встречается чаще, чем «вольность», которая сохраняется лишь как элемент возвышенно-патетической риторики («святая», «священная вольность»). Окончательно «свобода» перенимает всю естественно-правовую семантику «вольности» в текстах декабристов, где она становится основным элементом политической программы. К середине XIX в. происходит стабилизация лексического поля, которое центрируется теперь на слове «свобода». Этот факт фиксируется и в словарях: «вольность» в «Настольном сло-

варе» Толля появляется уже только в значении «поэтической вольности» (Плотников, URL).

Вместе со словом выходит из употребления и связанное с ним прежнее понятие свободы, которое отсылало, прежде всего, к сословным привилегиям и льготам для определенных социальных групп («вольностям»). На смену ему приходит универсальное понятие свободы как атрибута человеческого бытия и свойства каждого индивидуума. Это значение выходит на первое место и в словарях, тогда как значение социального статуса или состояния независимости («нерабства») оттесняется на второе место или вообще исчезает. При этом меняется и идейная основа этого универсального понятия. Естественнo-правовое понимание свободы, в конце XVIII в. еще выражавшееся в слове «вольность», сменяется постепенно универсалистской концепцией свободы, по-разному выражаемой в немецкой философии и западноевропейском политическом либерализме (Б. Констан, Дж. Ст. Милль) (Дискурсы свободы, URL).

Но наряду с центральным словом «свобода», приобретающим теперь либеральный смысл, сохраняется и старое слово «воля» в значении «нерабство». И оно приобретает тем больший вес в публичном дискурсе оппозиционной интеллигенции, чем отчетливее выясняется, что надежды на официально провозглашенную «свободу» в процессе отмены крепостного права не оправдались и долгожданная «воля», т.е. полное освобождение от зависимости, для основной массы крестьянства так и не наступила. По этой линии происходит и дискурсивный разлом между «свободой» и «волей», который отчетливо заметен в текстах А. И. Герцена, Н. П. Огарева, Н. Г. Чернышевского и других публицистов поднимающегося народничества, когда они выдвигают требования именно «воли» для крестьянства, хотя в других случаях совершенно естественно пользуются словом «свобода» во всех наличных значениях. Этот разлом характеризует весь дискурс оппозиционной интеллигенции, силовые линии которого складываются в конце XIX – начале XX вв. вокруг конфликта двух понятий свободы: «воли» как революционного освобождения от господства и радикального слома существующей системы и – «свободы» как требования политического порядка, гарантирующего права и свободы индивидуума. С появлением организации «Земля и воля» в 1861 г. и ее позднего террористического крыла «Народная воля» начинается уже и политическая радикализация конфликта. Из литературно-публицистической сферы он переходит в область общественных движений. Они на рубеже веков причисляют себя к единому «освободительному движению», однако противо-

борствуют по вопросу о революционном или либерально-реформистском пути достижения свободы. История слова «свобода» (и «воля») в смысле истории семантических изменений на этом заканчивается (значение слова с тех пор практически не изменяется), но история «дискурса свободы» только начинается, поскольку понятие именно со второй половины XIX в. это понятие приобретает отчетливый публичный характер, становясь конституирующим фактором общественного дискурса (Плотников, URL).

Принципиально иное понимание вкладывали в понятие «свобода» российские мыслители славянофильского направления И. В. Киреевский, К. С. Аксаков, И. С. Аксаков, А. С. Хомяков и др. Они признавали православие, самодержавие и народность основополагающими принципами общественно-политического устройства России, вкладывая в них, однако, противоположное официальной идеологии содержание. Прежде всего они осуждали самодержавный деспотизм. Православие для них являлось не просто официальной религией, но выражением народного духа. Они отстаивали особый, самобытный путь развития России и отрицали заимствование западных форм государственного устройства.

Славянофилам противостояли так называемые «западники» (А. И. Герцен, В. Г. Белинский, Т. Д. Грановский, К. Д. Кавелин, И. С. Тургенев, П. В. Анненков, Б. Н. Чичерин и др.). Они высоко ценили достижения Запада, полагая, что дальнейшее развитие России по пути прогресса невозможно, если она не усвоит европейское образование и буржуазные формы жизни. Они требовали безусловного введения всего комплекса гражданских прав и свобод, выработанных западной политической мыслью. В качестве основ политической свободы они полагали учреждение конституционной монархии, разделение властей, свободу предпринимательства, суд присяжных, местное самоуправление и т.п.

Особое значение для осмысления проблемы политической свободы в России имела философия В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова. Свобода, согласно этой концепции, связана с духовной, божественной сущностью человека. Свобода определялась этими мыслителями через невозможность связывать «вечное начало» свободы с преходящими политическими формами, например, с либерализмом и демократией. Проблема свободы много глубже проблемы либерализма, и в либерализме она «не имеет прочного обоснования». Либерально-демократические принципы, по их мнению, бессильны защищать свободу от современных посягательств на нее. Они считали, что формальный либерализм, равнодушный к истине, индивидуализм, приведший к страшным нера-

венствам и несправедливостям, создают для свободы отталкивающие и тягостные ассоциации (Бердяев, URL).

Высокое теоретизирование по поводу свободы сталкивалось в России с конкретными практиками всевозможных ограничений. Так, например, с появлением первых признаков публичной сферы в России в виде частных типографий и независимых журналов в конце XVIII в. возникает и требование свободы слова как необходимого атрибута публичности. А вместе с ним складывается система государственной и церковной цензуры, которая, вопреки заявлениям ее создателей, что ею «ни мало не стесняется свобода мыслить и писать, а токмо взяты пристойные меры против злоупотреблениям оной» (Устав о цензуре, 1830, с. 439), регулировала до мелочей функционирование всей литературной среды, жестко ограничивая проявления «вольномудства». В качестве реакции на возникновение огромной машины цензуры и ее рост в течение XIX в., то ослаблявшийся, то усиливавшийся, литературная общественность вызвала к жизни мощный протест против цензуры. Он объединял практически все образованное общество: славянофилов и западников, консерваторов и либералов, писателей, издателей и даже самих сотрудников цензурного комитета, выступавших за отмену цензуры и гарантии свободы слова. При этом, конечно, царская цензура оказалась лишь слабым преддверием всевластного советского Главлита и практики систематических репрессий против любого инакомыслия и его носителей. Так что высказывание в защиту реальной свободы слова было возможно лишь в неофициальном пространстве самиздата. Но помимо протеста против внешнего давления государства в среде литературной публичности складывался и протест против внутренней цензуры самого общества, также проявлявшего стремление исключать высказывания, не совпадающие с мнениями и вкусами интеллигентной публики (Дискурсы свободы, URL).

Еще более грубо власть вмешивалась в право на религиозное самоопределение личности. В Российской империи в условиях государственной церкви требование религиозной свободы воспринималось как двойное преступление: против государства и господствующей церкви. Допустимый горизонт рассуждений о свободе при старом режиме ограничивался понятием «веротерпимости», т. е. свободного исповедания веры для «инославных» и «иноверных» конфессий. Да и оно допускалось лишь как проявление племенных или региональных обычаев на колонизированных территориях с большим процентом неправославного населения. О допущении свободного религиозного самоопределения не могло быть и речи. Это можно видеть по многовековому преследованию



старообрядцев и сектантов и запрету на выход из православия и смену конфессии под угрозой уголовной ответственности. Понятие свободы в этом контексте отчетливо маркировалось как вредное, опасное и демоническое: в текстах представителей официального православия свобода стандартно приравнивалась к безверию, а консервативные авторы из образованной публики утверждали (подобно В. В. Розанову в его полемике с В. С. Соловьевым) его неприменимость в делах религии. Поэтому даже редкие голоса в защиту свободы совести звучали резко и радикально и вызывали жесткие репрессии, как в случае отлучения Л. Н. Толстого от церкви. Даже осторожная и непубличная попытка установить диалог между представителями церкви и литературной общественности в форме Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) (Scherrer, 1973), организованных по инициативе Д. С. Мережковского и З. Н. Гиппиус, была прекращена обер-прокурором Св. Синода К. Н. Победоносцевым без какого-либо изменения официальной церковной позиции. Лишь революция поставила на повестку дня вопрос о свободе выбора религии или отказа от религии (Дискурсы свободы, URL).

В главе «Великий инквизитор» романа «Братья Карамазовы» Ф. М. Достоевский совершенно сознательно выступил против идей «позитивной свободы» Ж.-Ж. Руссо и И. Канта как самоопределения индивидуума, полагающегося на собственный разум. Ф. М. Достоевского никак не могла устроить концепция «поиска себя» как субъекта разумного целеполагания и отождествление свободы с «подлинностью» индивидуального существования и поисками смысла, его наполняющего (Taylor, 1992).

По Ф. М. Достоевскому, смирение эгоистических пороков и гордыни, послушание – это условие совершенствования на пути к абсолютной свободе. «Смирись, гордый человек», – говорит Ф. М. Достоевский в своей речи, посвященной А. С. Пушкину. Он призывает к поиску «себя в себе», подчинению себя себе, овладению собой – только так «узришь правду ... Победишь себя, усмиришь себя – и станешь свободен, как никогда и не воображал себе, и начнешь великое дело, и других свободными сделаешь» (Достоевский, 1984, с. 139).

Именно Ф. М. Достоевский создал, вероятно, один из самых распространенных и влиятельных российских топов свободы, назвав ее «страшным бременем». Страшным потому, что выход из принудительных иерархий и ограничений традиционного общества влечет за собой необходимость самостоятельного выбора решений и груз ответственности за них.

И после Ф. М. Достоевского регулярное напоминание о

«бремени» свободы сопровождалось утверждением приоритета внутренней (духовной) свободы над внешней, т. е. свободой нестесненного действия. Последняя часто представляется русским эмигрантам после революции, советским эмигрантам на Западе или советским людям, попавшим в постсоветские бесцензурные условия, чем-то пустым, излишним или даже мешающим процессу внутреннего самоопределения и «поиска себя». Оказывается, что в жестких рамках деспотизма и внешних репрессий «найти себя» даже проще. Процесс самоопределения приобретает в этих условиях отчетливое героическое измерение, наполняющее индивидуальную жизнь почти религиозным смыслом (Дискурсы свободы, URL).

Были, разумеется, и другие точки зрения. Так, например, М. Бакунин историю общества представлял в виде процесса, в ходе которого человек как родовой индивид превращается из животного в свободную личность: «Личная свобода каждого человека становится действительной и возможной только благодаря коллективной свободе общества, частью которого человек является в силу естественных и непреложных законов. Свобода, подобно человечности, чистейшим выражением которой она и является, представляет собою не начало, а, наоборот, завершительный момент истории. Человеческое общество начинается с животности (bestialite). Первобытные люди и дикари так мало сознают свои человеческие свойства и свое естественное право человека, что начинают с взаимного пожирания друг друга; к несчастью, и современные дикари не перестали это делать и до сих пор. Вторым периодом на пути исторического развития человеческого общества является рабство. Третьим периодом, в середине которого мы живем в настоящее время, является эпоха экономической эксплуатации или порядок наемного труда (салиариат). Четвертым периодом, к которому мы стремимся и, надо надеяться, приближаемся, будет эпоха справедливости, эпоха свободы в равенстве и во взаимной солидарности... Первобытный человек становится человеком свободным, очеловечивается и делается нравственным, осознает свою человеческую сущность лишь по мере того, как эти человеческие права он начинает признавать и за другими людьми. Следовательно, в интересах собственной личности, своей нравственности и личной свободы каждый человек должен стремиться к свободе, к нравственности и к человечности всех людей» (Бакунин, 2000, с. 312).

### Советский и постсоветский периоды поиска ответа на вопрос: «Что такое свобода?»

В советское время философ Э. В. Ильенков, рассуждая о понятии «свобода воли», замечает: тут тоже – как и в случае с мышлением – важно иметь продуманное определение. Прежде всего, под этим выражением всегда имелась в виду независимость от всего сплетения причинно-следственных зависимостей внешнего (по отношению к телу человека) мира, способность действовать вопреки давлению всей массы «внешних» обстоятельств. И далее: «Свобода воли свойственна лишь человеку, животному – нет, ибо все действия животного есть следствие давления совершенно независимой от "сознания и воли" нужды, потребности». (Ильенков, 1990, с. 72–75).

В этот период господствовал нормативно-правовой подход к пониманию феномена свободы, представленный преимущественно в юридической литературе (М. В. Баглай, Н. С. Бондарь, В. С. Нерсисянц и др.). Утверждалось, что политическая свобода отражена в структуре реальных политических прав и свобод, гарантированных Конституцией государства.

Современные российские исследователи внимательно изучают работы западных ученых, пытаясь выявить основные тенденции в поиске ответа на вопрос: «Что такое свобода?». Так, например, по мнению В. П. Макаренко, свобода определяется путем отрицания (Макаренко, 2000, с. 20). Быть свободным – значит не быть в тюрьме, не подвергаться наказаниям за определенные действия, не быть лишенным избирательного права и т. д. Либеральная традиция, по В. П. Макаренко, – это постоянный протест против абсолютной власти (Макаренко, 2000, с. 21). Либералы всегда стремились ограничить или устранить абсолютизм. Власть осознается ими как необходимое зло, которое следует ограничивать. «Государственное право нужно только для того, чтобы исключить насилие и нечестность в социальной и экономической сферах. За этими пределами государство теряет смысл» (Макаренко, 2000, с. 22).

В контексте либерализма главным условием предприимчивости, изобретательности, творчества и развития индивидов является свобода их действий. В либерализме выработана центральная идея: на основании естественного права индивиды могут распоряжаться собой, своей собственностью и способностями. Эта идея стала основанием ограниченной власти, правового правления, индивидуальной свободы и капиталистического хозяйства (Макаренко, 2000, с. 29).

Однако идея индивидуальной свободы, сопровождаемая идеей ограниченной государственной власти, сталкиваясь с

реалиями социальной жизни, то и дело вступала с ними в конфронтацию. Из анализа современной либеральной идеологии, проведенного В. П. Макаренко, можно выделить следующие основные её противоречия с социальной реальностью.

1. Идее индивидуальной свободы противоречит доминировавшая в XX в. форма государственно-монополистического капитализма, при которой государство выполняет экономические функции, осуществляя организацию, планирование и регулирование производства и распределения в масштабах всей страны. Хотя и экономическими приемами, но государство выполняло данные функции, используя принуждение по отношению к собственникам. Таким образом, в определенной мере нарушалось право свободного распоряжения собственностью.

2. Идея индивидуальной свободы вступила в противоречие с принципом справедливости социального государства, согласно которому улучшение материального положения наименее обеспеченных слоёв населения осуществляется посредством перераспределения в их пользу доходов высокообеспеченных граждан (кейнсианство). В. П. Макаренко отмечает, что большинство людей не любят отдавать часть своих доходов на нужды других людей. Следовательно, взимание подобных налогов осуществляется против воли налогоплательщиков и является ограничением их свободы. Кроме того, вмешательство государства в социальную сферу ведет к росту государственного аппарата, в результате чего усиливается произвол власти, поскольку государственные служащие обладают всё большей свободой распределения средств и ресурсов.

3. Принципу индивидуальной свободы противоречит необходимость полицейских мер по отношению к наркобизнесу, проституции, криминальной и иной асоциальной деятельности людей.

Эти противоречия, с точки зрения В. П. Макаренко, «ставят под угрозу фундаментальную ценность свободы» (Макаренко, 2000, с. 14). Возникает альтернатива: свобода или порядок, который обеспечивается государственной властью с помощью легитимного насилия. Современный либерализм провозглашает главной ценностью порядок (Макаренко, 2000, с. 14), тот порядок, который обеспечивает не только безопасность граждан, защиту их собственности и достойный уровень их материального благосостояния, но и их развитие.

Следовательно, свобода как ценность должна получить в этой концепции более четкие определения, нежели те, которые используются в ней сейчас. Какой свободой должен обладать индивид, а от какой ему следует отказаться ради об-



щественного блага? Где допустимые границы вмешательства государства в его экономическую, социальную и даже частную жизнь? Вот те вопросы, на которые в современном либерализме нет четких ответов (Зотов, URL).

Российские исследователи напоминают, что если обратиться к истории либерализма, выраженного в конституциях и декларациях, то в них право на свободу всегда сопровождалось и указаниями на её ограничение в определенных случаях. Так, в Декларации прав человека и гражданина 1789 г. говорится: «Свобода состоит в возможности делать всё, что не вредит другому (ст. 4). Закон имеет право запрещать только деяния, приносящие вред обществу (ст. 5)» (Конституции зарубежных государств, 1999, с. 55). Во Всеобщей декларации прав человека 1948 г. указывается: «При осуществлении своих прав и свобод каждый человек должен подвергаться только таким ограничениям, какие установлены законом исключительно с целью обеспечения должного признания и уважения прав и свобод других и удовлетворения справедливых требований морали, общественного порядка и общего благосостояния в демократическом обществе (ст. 29.2)» (Мишин, 2008, с. 427).

Указанные в этих статьях критерии, необходимые для ограничения свобод граждан, имеют очень абстрактные определения, которые должны получать свою конкретизацию в определенных социально-исторических условиях. Трудности современного либерализма, по-видимому, связаны с необходимостью новых конкретизаций, прежде всего таких понятий, как «общественная польза» и «общественный вред», от которых зависит и определение границ индивидуальной свободы в современном обществе. Поскольку в современной теории либерализма отсутствует та конкретизация этих понятий, которая необходима в условиях постиндустриального общества, эта теория, по мнению В. П. Макаренко, «не является целостной и последовательной системой мысли» (Макаренко, 2000, с. 32).

Некоторые авторы активно педалируют тему связи свободы и чрезмерного потребления (потребительства) в современном экономически развитом обществе. В основном потребление понимается ими как «практика избыточного потребления, характеризующаяся тенденцией к бесконечному увеличению его объема» (Иванова, 2008, с. 18).

Теоретические недостатки современного либерализма определяют отношение государства к потребительству в трёх основных моментах (Зотов, URL).

1. По-прежнему главным экономическим постулатом либерализма является принцип максимальной свободы пред-

принимательства при минимальном вмешательстве государства в экономику (Барсукова, 2003, с. 40). Учитывая, что потребление является частью экономической сферы общества, либеральный принцип минимального государственного вмешательства относится и к сфере потребления, и к его идеологии. Действительно, потребительство, являясь массовым явлением, стремящимся к бесконечному расширению, определяя приоритетные ценностные ориентации, жизненные установки и нормы современного человека, переросло рамки человеческой практики и получило свое оформление в идеологии потребительства. «Идеология потребительства – это идеология избыточного потребления, имеющего расточительный и безграничный характер и ориентированного не на удовлетворение естественных материальных и духовных потребностей человека, а на сохранение его социального статуса или обретение более высокого» (Иванова, 2008/2, с. 170).

2. Общее определение условий ограничения индивидуальной свободы имеет абстрактный характер: эта свобода требует ограничений в случаях, когда она нарушает свободу и права других граждан (Пугачев, Соловьев, 2007, с. 363–364). Следуя этому определению, ограничивать свободу распространения идеологии потребительства нельзя.

3. Свобода слова сопровождается конституционным положением о запрете государственной цензуры в средствах массовой информации. На основании этого положения введение государственного контроля за идеологическим содержанием медиапродукции будет являться антиконституционным. При этом масс-медиа принадлежит ведущая роль в распространении идеологии потребительства (Тузиков, 2002, с. 123).

Д. А. Зотов пишет о том, что в условиях серьезного попустительства государства по указанным вопросам не поднимать эту проблему нельзя, т. к. идеология потребительства не только порочна, но и пагубна для человечества в условиях экологического кризиса, обусловившего необходимость экономии природных ресурсов и, следовательно, экономного потребления. Распространению данной идеологии способствует, в том числе, а быть может и в первую очередь, недостаточная проработка вопроса о рамках индивидуальной свободы, что позволяет трактовать свободу как вседозволенность в удовлетворении потребностей индивида (Зотов, URL).

Осознавая, что внесение изменений даже в самые, казалось бы, безупречные теоретические доктрины – это объективный процесс, исследователи предлагают внести серьезные корректировки в концепцию либерализма по представленным ниже направлениям.

1. Уже сейчас должна быть оформлена позиция либера-

лизма по таким глобальным проблемам современности как проблема бедности, продовольственного обеспечения населения неблагополучных регионов мира, являющихся постоянно действующим фактором нестабильности, экологическая проблема и, что может быть самое важное, проблема духовно-нравственного опустошения человека.

2. Должен быть разрешен вопрос о соотношении государства, с одной стороны, и свободы человека, с другой. Не умаляя ценности свободы человека, либерализм должен определиться, в каком объеме должно произойти ограничение данной свободы с целью защиты самого человека от вреда, который может причинить человек сам себе вследствие неразумного пользования свободой в сфере потребления материальных благ (Зотов, URL).

Другой автор – А. Н. Медушевский (Медушевский, URL) – пишет о том, что классический либерализм, прежде всего англосаксонский, делает ставку преимущественно на концепцию негативной свободы, т. е. создание гарантий от её нарушений государством. Эта позиция выражена в трудах А. Смита, И. Бентама, Т. Джефферсона, Г. Ласки и особенно в классическом труде Д. С. Милля «О свободе» (1859 г.), ставшем настольной книгой либерализма. Принцип равенства интерпретируется либерализмом как формальное юридическое равенство индивидов перед законом. Основа реализации свободы – в создании гражданского общества и правового (или конституционного) государства, где отношения общества и государства, гарантии частной собственности, а также возможные социальные конфликты разрешаются исключительно на основе формального равенства граждан, в рамках демократических выборов и представительной (парламентской) системы правления, а вмешательство государства должно быть минимизировано (концепция государства – «ночного сторожа»), т. е. ограничено в реализации функции подавления и насилия в системе конституционных гарантий, разделения властей и законов, толкуемых независимой судебной властью (концепция конституционного правосудия). Идея приоритета прав и свобод индивида получала различные трактовки, но в крайней форме выражена течением либертарианства – требованием абсолютной свободы индивида в экономической и политической конкуренции, правила которой устанавливаются «конституцией свободы» (наиболее известными теоретиками этого направления являются Ф. фон Хайек и М. Фридмен) (Медушевский, URL).

Классический консерватизм (Э. Бёрк, Ф.-Р. де Шатобриан, Ж. де Местр) и умеренный либерализм (А. де Токвиль, В. фон Гумбольдт, Б. Н. Чичерин) связывали идею свободы

не с достижением равенства (к которому относились скептически), а с поступательным движением в просвещении общества. Они обращали внимание на деструктивный характер революционных лозунгов свободы – провозглашение формального равенства и свобод без учета культурных и исторических традиций, увязывая реализацию данного принципа с исторически сформировавшейся системой социальных отношений, иерархий и властных институтов, противопоставляя права общества абсолютизации прав индивида. Важнейшее значение имело противопоставление внешней и внутренней свободы: нельзя освободить индивида извне больше, чем он свободен внутри; абсолютная свобода есть вседозволенность, которая ведет к рабству. Эта идея стала центральной для германского, испанского и особенно российского либерализма и конституционализма конца XIX–начала XX вв. (С. А. Муромцев, Ф. Ф. Кокошкин, П. И. Новгородцев, В. М. Гессен и др.), определив умеренность его политических позиций. Введение всеобщих выборов в неподготовленном к этому обществе, как показали революции XX в., – это путь к тирании. Быстрый переход к демократии в виде «восстания масс» (Х. Ортега-и-Гассет) может обернуться «бегством от свободы» (Э. Фромм) – возвращением к авторитаризму в новых формах. На этом опасении утраты свободы основаны представления о целесообразности ограниченной демократии, простирающиеся у ряда мыслителей (К. Шмитт) вплоть до апологии авторитаризма как необходимой защиты социального порядка и правового государства перед угрозой социальной революции (Медушевский, URL).

Эгалитаристские идеологии левой направленности (как социализм, коммунизм и анархизм), представленные большим количеством модификаций от утопического коммунизма до социал-демократии, марксизма или маоизма, как правило, ориентируются на позитивную концепцию свободы (в виде преодоления социального «отчуждения»): противопоставляют социальные права политическим, настаивают на том, что реальная свобода предполагает устранение фактической основы неравенства и принуждения («эксплуатации») путем единовременной революции (марксизм) или эволюционных социальных и экономических преобразований (социал-демократия). Наиболее радикальные из них допускают полное разрушение существующей правовой системы и возможность пожертвовать частью интеллектуальных и политических свобод («буржуазных») во имя реального равенства как гарантии социальной свободы, если не в настоящем, то в будущем, в виде некоей неопределенной формулы о самоопределении «трудящихся масс», «подлинного народовластия» и т. д. Иногда это



понимание свободы (как «вольности») граничит с правовым нигилизмом и вседозволенностью, или, наоборот, полным отрицанием свободы индивида в обществе. Парадоксальность выводов этих теорий иллюстрируется ленинской концепцией свободы как классового понятия: буржуазная свобода – это диктатура капиталистов, а пролетарская диктатура – высшая форма свободы. На деле эта логика легко сводится к известной формуле «свобода – это рабство» из антиутопии Дж. Оруэлла «1984» (Медушевский, URL).

Эти идеи эгалитаризма ныне представлены течениями радикального антиглобализма, феминизма и экологизма, а также различными идеологами новых левых течений, включая представителей интеллектуального анархизма и кибер-либертарианства. С позиций критической школы (неомарксизма) основная угроза свободе общества со стороны глобализации заключается в навязывании идеологических стереотипов, экономических и правовых моделей политической организации наиболее сильных игроков (транснациональных монополий или развитых стран) другим регионам мира – не считаясь с иной культурой, религиозными, историческими и социальными традициями, а также правами различных меньшинств. Это ведет к воспроизведению империализма, колониализма и подавления в новых формах экономического, интеллектуального и информационного доминирования, а следствием становится ограничение свободы дискриминируемых регионов, культур, социальных сетей, социальных групп и особенно меньшинств, утрачивающих право голоса в глобальной повестке дискуссии о свободе. Данные подходы, отстаивая необходимость перехода к идеологии солидаризма, социализма, неокolleктивизма, борьбы за «свободу народов», угнетенных меньшинств или сообществ, апеллируют к «постлиберальным» ценностям. Они, очевидно, сильны в критике, но не предложили до сих пор состоятельной альтернативы классической либеральной концепции политической свободы (Медушевский, URL).

В контексте этих споров о понятии свободы и ещё более в свете неудачных опытов её реализации в обществе, завершившихся в XX в. появлением различных вариантов тоталитаризма (Х. Арендт), современная наука констатирует внутреннее противоречие различных параметров проявления свободы – продвижение по одному направлению свободы (например, позитивных социальных гарантий) неизбежно ограничивает её по другим (негативное понимание свободы), а следовательно, подрывает легитимность самого принципа. Это предполагает поиск баланса их соотношения с учетом социального контекста. Отказ от классических идеологий XX в.,

сформулированный в тезисе о «конце идеологии» (Д. Белл), выражает осознание невозможности решить проблему свободы исходя из одной из них. Отсюда – поиск компромиссных решений, идущий в трех основных направлениях. Он выражается:

1) в комбинировании представлений разных идеологий (в виде консервативно-либерального, национально-либерального или социал-либерального синтеза), направленном на поиск баланса позитивной и негативной трактовок свободы;

2) в прагматическом редукционизме – стремлении реализовать принцип свободы по отдельным сегментам регулирования – в культуре, экономике, политике или видам свобод – прежде всего для различных дискриминируемых меньшинств, которые ранее не признавались таковыми или голос которых остался не услышан;

3) в создании программ, направленных на продвижение принципа свобод и прав человека в разных типах обществ, социальных группах и социальных сферах – от борьбы с бедностью и болезнями, экологии и информационных технологий до расширения политического участия отдельных групп в национальной, региональной и глобальной повестке с социологическим обобщением позитивных и негативных практик применения (Медушевский, URL).

В целом это означает отказ от попытки реализовать в обществе некий абстрактный идеал свободы, предполагает компромисс и перманентный диалог всех значимых участников процесса: гражданского общества, некоммерческих организаций, государства и пр. – диалог, основанный на принятых правовых правилах и гарантиях прав его участников. Свобода в этой трактовке – совокупность гарантий от её нарушения по тем параметрам, которые осознаются обществом в данный момент (их состав, иерархия и значение могут меняться с развитием общества). Свобода предстает как некоторая перспективная цель социального движения, идеал, который не может быть достигнут, но предполагает постоянное поступательное движение в направлении творческого осмысления человечеством своей цивилизации, достоинства личности и её прав, включая гипотетическую возможность самоопределения в неполитических формах (Медушевский, URL).

Интересную тему поднимает А. Климович (Климович, URL). Поставив вопрос: «Могут ли машины стать свободными?», автор констатирует, что понятие свободы, долгое время считавшееся исключительно человеческой прерогативой, в контексте развития искусственного интеллекта и автономных систем, требует от нас нового уровня осмысления. Мы сталкиваемся с необходимостью определения границ

свободы в мире, где машины становятся всё более автономными, демонстрируя разумное поведение. Ответ на вопрос о том, может ли машина быть свободной, лежит в плоскости не только технологических инноваций, но и в переоценке наших моральных основ. Это заставляет нас задуматься о том, что мы ценим в свободе, какие аспекты нашего взаимодействия с другими основаны на признании их способности к выбору и самоопределению. Признание свободы машин, таким образом, требует от нас разработки новых этических стандартов, в которых должна быть учтена не только человеческая перспектива, но и потенциальная автономия машин (Климович, URL).

По мнению В. А. Лекторского, в новых акцентах нуждается трактовка свободы как неотъемлемого компонента гуманистического идеала. В классической парадигме достижение свободы связывалось с преодолением внешних ограничений человеческой деятельности, прежде всего со стороны природного и социального окружения. Это порождало, во-первых, идеологию покорения природы, использования её в интересах человека, контролирования естественных процессов; во-вторых, идею рационализации и гуманизации общественных отношений путем контроля и конструирования новых форм человеческих взаимоотношений. Дальнейшее развитие данной антропологической стратегии чревато усилением глобальных экологических, социальных и духовных кризисов. Ученые говорят о необходимости осмысления и утверждения в рамках гуманитарного знания образа человека, соответствующего сегодняшним реалиям, включенного в системные отношения с природной и социально-культурной средой своего обитания на основании принципов диалога и законов коэволюции (Лекторский, 2014, с. 93–96).

Уместно привести мнение А. Долгина, который в 2008 г. опубликовал статью под названием «Причина кризиса: Перепроизводство свободы» (Долгин, URL). В статье утверждалось, что первопричина экономического кризиса 2008 г. не в экономике как таковой, а в перепроизводстве потребительского разнообразия. Говоря более пафосно, мир споткнулся о перепроизводство свободы. Свобода не в последнюю очередь предполагает возможность выбора товаров и услуг, а также связанных с ними образа жизни и типа занятости. Помыслы людей направлены на так называемые недефицитарные потребности: принадлежать к определенному кругу, самореализовываться, творить и т. д. Рынки с энтузиазмом откликнулись на этот запрос. Человеку предложили гигантский выбор, покрывающий его мыслимые и угадываемые потребности. Но разнообразие – не бесплатная штука (Долгин, URL).

Развивая эту идею, А. Долгин напомнил о том, что вот уже полвека разнообразие – центральный нерв общественного развития. Предложение новых товаров и спрос на них – два ключевых процесса современности: первый улучшает качество труда, второй – досуга. Разнообразие – наиболее гуманный из механизмов организации социума. Оно, словно невидимая рука, выстраивает табели о рангах. Товары, отобранные каждым для себя, образуют сложную систему знаков, которая позволяет людям эффективно фильтровать своих и чужих, встраивать себя в те или иные сообщества/страты/клубы. Одежда, автомобиль, часы... Это опознавательные метки, позволяющие управлять межличностными коммуникациями. Они помогают отсекают контакты с «неправильными», неподходящими людьми. Индустрии производят не просто товары, а едва ли не в первую очередь сигнальную систему, необходимую людям для нахождения ближних и дальних кругов и минимизации личностных издержек (времени, внимания, эмоций). Кроме того, свобода потребителя – это еще и свобода производителя. Спрос на индивидуальное открывает дорогу некрупному бизнесу, а это альтернатива фабричной системе, где нужно подчиняться незнакомому кому (Долгин, URL).

Однако, сколь ни желательно разнообразие и создаваемая им свобода, встает вопрос о цене. Разнообразие – отнюдь не бесплатное благо. Готовы люди платить вдвое за право выбора? Экономический факт: чем скромней выбор, тем ниже цена. Бутылка пива, выбранная из 57 сортов, представленных на полке, обойдется вдвое дороже, чем в точности та же бутылка, отобранная из 10 сортов. Это правило действует повсеместно, поскольку всюду примерно одинаковая степень перенакачки ассортимента. Ряды товаров гармонизированы между собой (не может быть разнообразия сорочек при скудном выборе галстуков). Общечеловеческий рюкзак, набитый всякой всячиной на любые предполагаемые обстоятельства, оказался неподъемным. Люди умозрительно за разнообразие, а на поверку уже не тянут. Хотя свобода выбора – наиценнейшее из мирских благ, но его ценность снижается по мере привыкания. Плюс каждый новый ее квант дается все большей ценой, и наступает момент, когда дальнейшее приращение разнообразия не окупает усилий (Долгин, URL).

В завершение темы стоит констатировать, что идеи православного понимания свободы, упомянутые в начале статьи, по-прежнему содержатся в публикациях современных российских авторов. Так, С. А. Левицкий, следующим образом критикует основные пороки либеральной практики применения идеи индивидуальной свободы: «Полная свобода в рам-



ках легальности – вот в каком направлении движется моральное воспитание в нынешних демократических странах. Здесь, правда, дано ограничение отрицательной свободы рамками законности, но зато не дается почти никаких стимулов для воспитания в духе положительной свободы. В рамках так понятой свободы остается слишком мало стимулов, способных объединить разнородных индивидов в симфоническое целое» (Левицкий, 1995).

Для православной правовой культуры идеал правообязанности личности ближе, чем индивидуалистический идеал прав человека с его явным приоритетом автономии человеческой личности и атомарности общественного целого. Правообязанность – проявление духа коллективного служения друг другу «во Имя Господне»: «Понимание права в качестве нормы, ограждающей «меня» от других, служащей «убежищем» «моей» личной свободы, слишком ущербно по своему содержанию, чтобы вместить в себя христианский принцип жизни» (Величко, 2001, с. 178).

Предстоятель Русской Православной Церкви, категорически не принимая философию, идеализирующую внешнюю свободу, высказался еще жестче: в либерализме отсутствует идея греха, вместо нее – плюрализм мнений, каждый может высказывать свое мнение и создавать свою систему ценностей, а «если исчезает различие между добром и злом, то это уже апокалипсис» (Кирилл, патриарх, URL).

Но это уже тема для отдельного исследования.

#### Список литературы:

Астэр, И. В. 2010. Кризис социальных связей и проблема одиночества в условиях российского мегаполиса. Теоретический журнал «Credo new». № 2.

Астэр, И. В. Понимание свободы в христианстве и либерализме. Свобода как служение и свобода как произвол. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ponimanie-svobody-v-hristianstve-i-liberalizme-svoboda-kak-sluzhenie-i-svoboda-kak-proizvol>

Бакунин, М. А. 2000. Программа общества международной революции. Бакунин М. А. Анархия и порядок. Москва.

Барсукова, С. Ю. 2003. Неформальная экономика в зеркале идеологий. Полис. № 4.

Бердяев, Н. А. Судьба человека в современном мире (к пониманию нашей эпохи). URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj\\_Berdyaev/sudba-cheloveka-v-sovremennom-mire-k-ponimaniyu-nashej-epohi/](https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyaev/sudba-cheloveka-v-sovremennom-mire-k-ponimaniyu-nashej-epohi/)

Величко, А. М. 2001. Философия русской государственности. Санкт-Петербург. Издательство Юридического института.

Дискурсы свободы в российской интеллектуальной истории. Антология. URL: <https://www.litres.ru/book/raznoe-4340152/diskursy-svobody->

v-rossiyskoy-intellektualnoy-istorii-antol-63080411/chitat-onlayn/

Долгин, А. Причина кризиса: Перепроизводство свободы. URL: <https://www.hse.ru/news/1163625/4784692.html>

Достоевский, Ф. М. 1984. Полное собрание сочинений. В 30 томах. Том 26. Ленинград. Наука.

Зотов, Д. А. Современный либерализм: проблемы и противоречия. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sovremennyy-liberalizm-problemy-i-protivorechiya>

Иванова, М. В. 2008. Идеология потребительства как феномен современного либерально-демократического общества. Вестник Читинского государственного университета. № 4 (49).

Иванова, М. В. 2008. Основные направления политики социального государства в отношении идеологии потребительства. Вестник Читинского государственного университета. № 6 (51).

Ильенков, Э. В. 1990. Свобода воли (к разговору о Фихте и «свободе воли»). Вопросы философии. № 2.

Кирилл, патриарх. Либерализм – это путь к апокалипсису. URL: <http://rusk.ru/newsdata.php?idar=184241>

Климович, А. Могут ли машины стать свободными? URL: <https://freeuniversity.pubpub.org/pub/p9-03/release/1>

Конституции зарубежных государств. 1999. Составитель В. В. Маклаков. Москва. БЕК.

Левицкий, С. А. 1995. Трагедия свободы. Москва. Канон.

Лекторский, В. А. 2014. Гуманизм в контексте диалога культур. Диалог культур и партнёрство цивилизаций : XIV Международные Лихачёвские научные чтения, 15-20 мая 2014 года. Санкт-Петербург. СПб-ГУП.

Макаренко, В. П. 2000. Главные идеологии современности. Ростов-на-Дону. Феникс.

Медушевский, А. Н. Теория свободы. URL: <https://bigenc.ru/c/teoriia-svobody-b17691>

Мишин, А. А. 2008. Конституционное (государственное) право зарубежных стран. Москва. ЮстицИнформ.

Плотников, Н. Семантика свободы и публичной сферы в российской интеллектуальной истории. URL: <https://freeuniversity.pubpub.org/pub/p9-09/release/1?readingCollection=748c46a7>

Пугачев, В. П., Соловьев, А. И. 2007. Средства массовой информации. Москва. Аспект Пресс.

Радищев, А. Н. 1949. Избранное. Ленинград.

Точеный, С., прот. В поисках утраченной свободы. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1299847.html>

Тузиков, А. Р. 2002. Масс-медиа: идеология видимая и невидимая. Политические исследования. № 5.

Устав о цензуре. Доклад Министра Народного Просвещения. 1830. Полное собрание законов Российской империи. Т. 28.

Федотов, Г. П. Россия и свобода. URL: [https://vehi.net/fedotov/svoboda.html#\\_ftn1](https://vehi.net/fedotov/svoboda.html#_ftn1)

Феофан Затворник, свт. 1998. Творения. Толкование посланий апо-

стола Павла. Послание к Колоссянам и Филиппийцам. Москва. Сретенский монастырь.

Феофан Затворник, свт. 2005. Начертание христианского нравоучения. Москва.

Фромм, Э. 1998. Бегство от свободы. Фромм, Э. Догмат о Христе. Москва.

Scherrer, J. 1973. Die Petersburger religiös-philosophischen Vereinigungen: Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901–1917). Berlin.

Taylor, Ch. 1992. The Ethics of Authenticity. Harvard

**Об авторе:**

ДЗЯЛОШИНСКИЙ Иосиф Михайлович (Москва, Россия) – доктор филологических наук, проректор по науке Академии коммуникации и информации, член Правления Национальной ассоциации исследователей массмедиа, действительный член Евразийской академии телевидения и радио, член редакционного совета Российской коммуникативной ассоциации, imd2000@yandex.ru.

LECTURE #5. FREEDOM AS LIBERTY. FREEDOM AS SERVICE:  
THEORIES OF RUSSIAN AUTHORS

**Abstract:** The lecture is devoted to the analysis of the concepts of freedom that arose at different periods in the history of the Russian state. The confrontation between Orthodox theologians and such representatives of the democratic wing of the Russian intelligentsia as Radishchev and Karamzin, Kuchelbecker and Pestel, Pushkin and Lermontov, etc. is shown. The differences between the categories of "freedom" and "liberty" are studied. The role of Catherine II in the formation of a model of freedom acceptable for an absolutist state is shown. The confrontation between religious and secular understanding of freedom continued in the post-Catherine period. Herzen, Belinsky, Granovsky, Kavelin, Turgenev, Annenkov, Chicherin, etc., on the one hand, and Dostoevsky, Soloviev, Berdyaev, Bulgakov, Pobedonostsev, on the other. The 21st century has once again sharpened the interest of Russian researchers in the problem of freedom. And once again, a confrontation between religious and secular understandings of freedom has emerged.

**Key words:** freedom, liberty, will, slavophiles, westerners, liberalism, conservatism, orthodoxy.

**About the author:**

DZIALOSHINSKII Iosif Mihailovich (Moscow, Russian Federation) – Dr. of Philol., vice-rector for Science of the Academy of Communication and Information, member of the board of the National Association of Mass Media Researchers, full member of the Eurasian Academy of Television and Radio, member of the editorial board of the Russian Communication Association, imd2000@yandex.ru

## 5-MA'RUZA. ERKINLIK ERKINLIK SIFATIDA. XIZMAT SIFATIDA ERKINLIK: RUS MUALLIFLARINING NAZARIYALARI

**Annotatsiya:** Ma'ruza Rossiya davlati tarixining turli qismlarida paydo bo'lgan erkinlik tushunchalarini tahlil qilishga bag'ishlangan. Pravoslav ilohiyotshunoslari va Rossiya ziyolilari Radishchev va Karamzin, Kyuxelbeker va Pestel, Pushkin va Lermontov va boshqalar o'rtasidagi qarama-qarshilik ko'rsatilgan. "Ozodlik" va "erkinlik" toifalari o'rtasidagi farqlar o'rganildi. Ketrin Ilning absolyutistik davlat uchun maqbul bo'lgan erkinlik modelini shakllantirishdagi roli ochib berilgan. Diniy va dunyoviy erkinlik tushunchasining qarama-qarshiligi katerindan keyingi davrda ham davom etdi. Bir tomondan Gertsen, Belinskiy, Granovskiy, Kavelin, Turgenev, Annenkov, Chicherin kabilar, boshqa tomondan Dostoyevskiy, Solovyov, Berdyaev, Bulgakov, Pobedonostsevlar bo'lgan. XXI asr rus tadqiqotchilarining erkinlik muammosiga bo'lgan qiziqishini yana kuchaytirdi. Shu bilan birga, diniy hamda dunyoviy erkinlik tushunchasining qarama-qarshiligi paydo bo'ldi.

**Kalit so'zlar:** erkinlik, erkinlik, Iroda, slavofillar, g'arbliklar, liberalizm, konservatizm, pravoslavlik.

### **Muallif haqida:**

DZIALOSHINSKII Iosif Mihailovich (Moskva, Rossiya Federatsiyasi) – Filologiya fanlari doktori, Aloqa va axborotlashtirish Akademiyasining ilmiy ishlar bo'yicha prorektori, Ommaviy axborot vositalari tadqiqotchilari Milliy assotsiatsiyasi kengashi a'zosi, Evroosiyo televideniye va radio Akademiyasining haqiqiy a'zosi, Rossiya aloqa assotsiatsiyasi tahririyati a'zosi, imd2000@yandex.ru