

## ЛЕКЦИЯ № 2. ОТ СПИНОЗЫ ДО ШЕЛЛИНГА: ЧЕЛОВЕК И СВОБОДА

Иосиф Дзялошинский, 

Академия коммуникации и информации (Россия)

**Аннотация:** В данной лекции сделана попытка, опираясь на работы классиков и современных авторов, изложить представления о свободе таких мыслителей эпохи Просвещения, как Спиноза, Гоббс, Локк, Лейбниц, Юм, Монтескье, Руссо, Гельвеций, Вольтер, Беккариа, Марат, Кант, Фихте, Шеллинг. Показано, что именно эти философы заложили основы борьбы против невежества, суеверий и религиозных догм и сыграли ключевую роль в борьбе против феодальной системы и диктатуры церкви. Показано, что именно в эту эпоху закладывалось понимание свободы как высшей ценности европейской культуры. Свобода начинает восприниматься не просто как благо, а как условие проявления добродетели или порока, справедливости или несправедливости, соблюдения долга или пренебрежения им. В той или иной форме эти философы утверждали, что свобода представляет собой естественное состояние человека. Свобода стала пониматься как право человека распоряжаться собой, своей личностью и имуществом, самостоятельно выбирать собственную судьбу, не испрашивая у кого-либо разрешения, не зависеть от чьей-либо воли.

**Ключевые слова:** свобода, эпоха Просвещения, Спиноза, Гоббс, Локк, Лейбниц, Юм, Монтескье, Руссо, Гельвеций, Вольтер, Беккариа, Марат, Кант, Фихте, Шеллинг.

Эпоха Просвещения, также известная как эпоха Разума, была одним из самых вдохновляющих периодов в истории человечества. Она породила множество мыслителей, чья борьба против невежества, суеверий и религиозных догм сыграла ключевую роль в разрушении феодальной системы отношений и диктатуры церкви. В эпоху Просвещения особый размах и остроту приобретает свободомыслие. Именно благодаря Просвещению европейская цивилизация сложилась как рациональная, научно обоснованная модель мироздания, являющаяся наследницей греко-римской цивилизации. «Нет ничего более характерного для нашей западной цивилизации, — пишет К. Поппер, — чем тот факт, что она неразрывно связана с наукой. Это единственная цивилизация, которая породила науку о природе, и в которой эта наука играет решающую роль» (Поппер, 1992). И в другом месте он говорит, что в Сократе, в раннем христианстве, в Ренессансе и периоде Просвещения, в современной науке видны слагаемые часто прерываемого движения, попытки людей освободить себя, вырваться из клетки закрытого общества и создать открытое общество. Это движение, говорит Поппер, зависит только от нас самих и наверняка исчезнет, если мы не защитим его от его антагонистов — и от нашей лени и праздности. Эта интерпретация

DOI:

[https://doi.org/10.62499/  
ijmcc.vi7.84](https://doi.org/10.62499/ijmcc.vi7.84)

**Цитировать:**

Дзялошинский, Иосиф. 2024. От Сократа до Мильтона: Формирование основных концептуальных идей свободы. Международный научный журнал медиа и коммуникаций в Центральной Азии. 7: 79-104

видит в промежуточных периодах истории темные эпохи с их авторитетами, исповедующими платонизм, с их иерархией священников и племенными рыцарскими орденами.

Увы, в конце XX века начался процесс вхождения человечества в пострефлексивный (или, как его иногда называют – пострациональный) этап своего развития. Главным признаком этого этапа является уверенность массового человека и некоторых интеллектуалов в том, что наука неспособна дать ответ на многие вопросы бытия. Отсюда признание равенства и правомочности любых моделей объяснения мироздания и места человека в этом мироздании. И, видимо, не случайно пострационализм совпал с постмодернизмом в социальной и моральной сферах. Смысловая сфера современного человека представляет собой микст из самых разных предположений о мире, склеиваемых друг с другом исключительно по принципу сходства.

Пышным цветом расцвели иррациональные идеологические модели, которые ставят во главу угла религию, мистицизм, астрологию, шаманство, экстрасенсорику и прочие заменители научного знания, иногда маскируясь под науку – такова мода Нового времени). Происходит отказ от идеи человека как носителя разума, а также моральных, социальных и иных культурных ценностей, выступающих масштаб оценки всего сущего. В этой ситуации тем более важно вспомнить идеи Просвещения.

Я долго думал, как вместить в одну лекцию гигантское разнообразие точек зрения на свободу, высказанных мыслителями Просвещения. И принял решение предоставить слово им самим. В лекции много цитат и небольшие комментарии.

### **Бенедикт Спиноза**

Выполненный современными авторами (Софиенко, 2007) анализ произведений Б. Спинозы показывает, что этот мыслитель определял свободу прежде всего как возможность выбора: «Если в такое равновесие вместо осла поставить человека, то его следовало бы считать не мыслящей вещью, но глупейшим из ослов, если бы он погиб от голода и жажды» (Спиноза, 1957). Во-вторых, Б. Спиноза видит в свободе внутреннее свойство объекта, выражающееся в максимальной возможности действовать по своему усмотрению и самостоятельно распоряжаться собой: «Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой. Необходимой же или, лучше сказать, принужденной называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию или действию по известному или

определенному образу» (Спиноза, 1957).

Однако человек, как всякий объект мироздания, существует не изолированно, а в связи с другими объектами, находящимися на разных уровнях бытия. Чем выше уровень — тем больше «мощь» объекта, под которой Б. Спиноза понимал объем области, на которой действуют законы, этим объектом порожденные и распространяемые. Если свобода каждого объекта прямо пропорциональна его мощи, следовательно, абсолютной свободой обладает лишь Бог: «Отсюда же, т.е. из того, что мощь естественных вещей, которой они существуют и действуют, есть сама мощь Бога, мы легко поймем, что такое право природы. Ведь так как Бог имеет право на все, и право Бога есть не что иное, как сама мощь Бога, поскольку она рассматривается, как абсолютно свободная, то отсюда следует, что каждая естественная вещь имеет от природы столько права, сколько имеет мощи для существования и действия; ибо мощь каждой естественной вещи, которой она существует и действует, есть сама мощь Бога, которая абсолютно свободна» (Спиноза, 1910). Посему: «Человек тем более свободен, и тем более верен самому себе, чем он более любит Бога и чтит Его всей душой» (Спиноза, 1910).

Впрочем, для Б. Спинозы «промысел божий» — это и есть законы природы. «Говорим ли мы, что все происходит по законам природы или что все устраивается по решению и управлению Божьему, — мы говорим одно и то же» (Спиноза, 1957), — заявлял он. Б. Спиноза отвергает взгляд на свободу воли как на особую способность человеческой души. «В душе нет никакой абсолютной или свободной воли; но к тому или другому хотению душа определяется причиной, которая в свою очередь определена другой причиной, эта — третьей и так до бесконечности» (Спиноза, 1957).

Тем не менее, абсолютная свобода, в его представлении, есть отличительный атрибут Всеведущего и Всемогущего. Для всех остальных, включая и человека, свобода есть представление, основанное на непонимании положения вещей: «Каждая отдельная вещь необходимо детерминируется какой-нибудь внешней причиной к существованию и действию тем или иным образом. Далее, представьте себе, пожалуйста, что камень, продолжая свое движение, мыслит и сознает, что он изо всех сил стремится не прекращать этого движения. Этот камень, так как он осознает только свое собственное стремление и так как он отнюдь не индифферентен, будет думать, что он в высшей степени свободен и продолжает движение не по какой иной причине, кроме той, что он этого желает. Такова же та человеческая свобода, обладанием которой все хвалятся и которая состоит только в том, что

люди сознают свое желание, но не знают причины, коими они детерминируются... Этими замечаниями я, если не ошибаюсь, достаточно разъяснил мое мнение о свободной и вынужденной необходимости и о мнимой человеческой свободе» (Спиноза, 1957).

При этом Б. Спиноза — убежденный противник свободы-произвола и признает сосуществование необходимости и свободы: свобода — форма проявления необходимости: «Я полагаю свободу не в свободном решении, но в свободной необходимости» (Спиноза, 1957). Процесс свободы для него равен процессу познания. Принуждение — слепая необходимость, свобода — необходимость осознанная. Свобода, по мнению Б. Спинозы, заключается в сознательном подчинении познанной необходимости, поскольку противоборствовать ничему нельзя (Спиноза, 1957).

«Спинозизм, — замечает Э. В. Ильенков, — безусловно обязывает относиться к так понимаемой свободе воли как к чистой воде психологической иллюзии, за коей всегда кроется неосознаваемая причина (пьяный, говорит Спиноза, всегда мнит, что он желает чего-то «свободно», а на самом-то деле под влиянием, под воздействием винных паров на его мозг, на «особое расположение частей его тела»). Научное понимание феноменов свободы воли состоит посему в отыскании скрытых от сознания причин, таких-то и таких-то «действий», неосознанных причин. Спинозистов поэтому всегда — и на первый взгляд справедливо — обвиняли в фатализме, ибо сходу отождествляли понятие свободы вообще со «свободой воли». Между тем... понятие свободы спинозизм отнюдь не упраздняет, поскольку связывает феномен мышления вообще с реальной деятельностью мыслящего тела (а не с понятием бестелесной души), и в этом мыслящем теле предполагает активность — и опять-таки вполне телесную. Спиноза совершенно правильно решает вопрос: свобода — это прежде всего свобода от рабской зависимости человека от внешних обстоятельств, но не вообще от них, а от ближайших, от частных и случайных. И, наоборот, зависимость от универсальной связи вещей, — действие в согласии с ними, с нею, как познанная универсальная необходимость. Свобода как акт постоянно-длящегося освобождения из плена ближайших внешних обстоятельств, — как деятельность мыслящего тела в мире вещей» (Ильенков, 1990).

### Томас Гоббс

Множество определений свободы фигурирует в трудах Т. Гоббса. Заметим, поскольку для нас это важно, что он использует понятие свободы применительно не только к чело-

веческому бытию, но и иным явлениям окружающего мира: «Свобода есть отсутствие всяких препятствий к действию, поскольку они не содержатся в природе и во внутренних качествах действующего субъекта. Так, мы говорим, что вода свободно течет, или обладает свободой течь, по руслу реки, ибо в этом направлении для ее течения нет препятствий; но она не может свободно течь поперек русла реки, ибо берега препятствуют этому. И хотя вода не может подниматься вверх, никто никогда не говорит, что у нее нет свободы подниматься; можно говорить лишь о том, что она не обладает способностью, или силой, подниматься, потому что в данном случае препятствие заключается в самой природе воды и носит внутренний характер. Таким же образом мы говорим, что связанный человек не обладает свободой ходить, потому что препятствие заключается не в нем самом, а в его узах, но мы не говорим так о больном...» (Гоббс, 1965).

Свобода в широком значении, по Т. Гоббсу, — состояние, не обусловленное внешними причинами: «Свобода означает отсутствие сопротивления (под сопротивлением я подразумеваю внешние препятствия для движения), и это понятие может быть применено к неразумным созданиям не в меньшей степени, чем к разумным существам. Ибо если что-либо так связано или окружено, что оно может двигаться лишь внутри определенного пространства, ограниченного сопротивлением какого-либо внешнего тела, то мы говорим, что это нечто не имеет свободы двигаться дальше... Но если препятствие к движению кроется в самом устройстве вещи, например, когда камень находится в покое или когда человек прикован болезнью к постели, тогда мы обычно говорим, что эта вещь лишена не свободы, а способности движения» (Гоббс, 1965).

Применительно к неодушевленным объектам свобода означает внешнее пассивное состояние, поскольку характеризует не их способность к совершению действия, но возможность совершения действий с их участием. Таким образом, свобода означает не столько свободу самого объекта, сколько возможность субъекта совершить то или иное действие, переданное через объект (Софиенко, 2007).

Отсюда логично следует понимание Т. Гоббсом свободы воли как возможности человека поступать по своему желанию: из употребления слов «свобода воли» можно сделать заключение не о свободе воли, желания или склонности, а лишь о свободе человека, которая состоит в том, что он не встречает препятствий к совершению того, к чему влекут его воля, желание или склонность. Если же свободу как независимость действия от внешних обстоятельств, рассма-

тривать через субъекта, то она будет означать возможность выбора: «Согласно этому собственному и общепринятому смыслу слова, свободный человек — тот, кому ничего не препятствует делать желаемое, поскольку он по своим физическим и умственным способностям в состоянии это сделать» (Гоббс, 1965). Более того, даже наличие мешающих обстоятельств не может полностью уничтожить свободу человека: «Под свободой согласно точному значению, подразумевается отсутствие внешних препятствий, которые нередко могут лишить человека части его власти делать то, что он хотел бы, но не могут мешать использовать оставленную человеку власть сообразно тому, что диктуется ему его суждением и разумом» (Гоббс, 1965).

Здесь возникает новый уровень свободы, имеющий прямое отношение к субъекту. Индивид рассматривается как существо вне природы и государства. Свобода принимает форму свободы выбора. Причем, эта свобода не исключает необходимости: «Ибо свободой делать что-либо обладает тот, кто может сделать это, когда он желает действовать таким образом, и может воздержаться от этого, когда он имеет желание воздержаться. Но если существует необходимость, чтобы он имел желание делать что-либо, то действие следует с необходимостью; и если существует необходимость, чтобы он желал воздержаться от чего-либо, то воздержание также необходимо. Вопрос, следовательно, не в том, является ли человек свободным деятелем, т.е. может ли он писать или воздерживаться от этого, говорить или молчать в согласии с собственной волей, а в том, согласуется ли желание писать или желание воздержаться от этого с его волей или с чем-то иным, что находится в его власти. Я признаю свободу, в соответствии с которой могу делать что-либо, если желаю; но выражение: «Я могу желать, если хочу» — считаю абсурдным» (Гоббс, 1965). По мнению Т. Гоббса, даже страх не исключает свободы, понимаемой как возможность выбора: «Страх и свобода совместимы. Например, если человек из страха, что корабль потонет, бросает свои вещи в море, то он тем не менее делает это вполне добровольно и может воздержаться от этого, если пожелает. Следовательно, это действие свободного человека. Точно также, если человек платит свои долги, как это иногда бывает, только из боязни тюрьмы, то и это действие свободного человека, ибо ничего не препятствует этому человеку отказаться платить. Как общее правило, все действия, совершаемые людьми в государствах из страха перед законом, являются действиями, от которых совершающие их имеют свободу воздержаться» (Гоббс, 1965).

Кроме свободы выбора, для индивида существует и со-

стояние физической свободы: «Ибо если под свободой в собственном смысле мы будем понимать физическую свободу, т.е. свободу от цепей и тюрьмы, то было бы нелепо, чтобы люди, как это часто бывает, требовали свободы, которой они и так явно пользуются» (Гоббс, 1965).

Т. Гоббс пишет и о существовании понимания свободы как абсолютной независимости самостоятельного индивида от всех запретов и ограничений. Сам Т. Гоббс с этой возможностью не согласен, но признает, что она есть: «Он (маркиз Нью-Кэстльский) говорит, что имеет в виду не свободу от греха, рабства или насилия, но свободу от необходимости, принуждения, неизбежности или определения к чему-либо... И хотя он говорит, что думает о свободе от принуждения, мне все же непонятно, как может существовать такая свобода» (Гоббс, 1965).

Ещё один уровень свободы, по Т. Гоббсу, касается человека как гражданина или подданного государства. В государстве необходимость, определяющая не возможность, а способность к действию, заменена принуждением: «Но подобно тому, как люди для достижения мира и обусловленного им самосохранения создали искусственного человека, называемого нами государством, точно так же они создали искусственные цепи, называемые гражданскими законами, и эти цепи они сами взаимными соглашениями прикрепили одним концом к уставам того человека или собрания, которым они дали верховную власть, а другим концом — к собственным ушам. Эти узы, слабые по своей природе, могут, однако, быть сделаны так, чтобы они держались благодаря опасности, а не трудности их разрыва» (Гоббс, 1965).

В государстве свобода человека как возможность выбора — элемент права, в отличие от необходимости, каковая есть элемент закона: «Следует различать *jus* и *lex* — право и закон, хотя тот, кто пишет на эту тему, обычно смешивает эти понятия, ибо право состоит в свободе делать или не делать, между тем, как закон определяет и обязывает к тому или другому члену этой альтернативы; следовательно, закон и право различаются между собой так же, как обязательство и свобода, которые несовместимы в отношении к одной и той же вещи» (Гоббс, 1965).

Самая возможность понимания свободы как состояния независимости «от всего» на этом уровне сохраняется и приобретает форму независимости от государственных законов. Однако теперь она есть своеволие, которое вдвойне неприемлемо, поскольку является источником опасности порабощения: «С другой стороны, если под свободой мы стали бы понимать свободу от законов, то было бы не менее не-

лепо, чтобы люди требовали для себя, как они это часто делают, такой свободы, при которой все другие люди могли бы стать хозяевами их жизни. Однако, как это ни нелепо, они именно этого требуют, не зная, что законы бессильны защищать их, если им не приходит на помощь меч в руках одного из них, заставляя исполнять законы» (Гоббс, 1965). Поэтому, пишет Т. Гоббс, такая свобода недопустима ни в одном государстве: «Если под свободой они понимают освобождение от подчинения законам, т.е. велениям народа, то такой свободы вообще нет ни в демократии, ни в каком-либо ином государстве» (Гоббс, 1965).

Поскольку свобода выбора — право поступать по собственному желанию в любой ситуации, каждый индивид в государстве, жертвуя частью своей свободы, лишается возможности мешать другому поступать по своему усмотрению: «Отказаться от человеческого права на что-нибудь — значит лишиться свободы препятствовать другому пользоваться выгодой от права на то же самое» (Гоббс, 1965). На этом уровне свобода — атрибут не гражданина, а государства. Для гражданина она возможна всюду, где не запрещают законы: «Если же, по их мнению, свобода состоит в том, что законы немногочисленны, а запрет наложен на небольшое, и притом лишь на то, без запрещения чего невозможен мир, то я не согласен с тем, что в демократии свободы больше, чем в монархии: такая свобода в одинаковой мере возможна в обоих видах государства. Ибо если даже на всех воротах и башнях государства самыми большими буквами будет написано «свобода», то при этом будет подразумеваться свобода не каждого отдельного гражданина, а государства» (Гоббс, 1965).

Для подданных свобода существует только в качестве бытовой свободы. Такая свобода не ограничивает власть суверена: «Свобода подданных заключается поэтому лишь в тех вещах, которые суверен при регулировании их действия обошел молчанием, как, например, свобода покупать и продавать и иным образом заключать договоры друг с другом, выбирать свое местопребывание, пищу, образ жизни, наставлять детей по своему усмотрению и т.д.» (Гоббс, 1965). Любая иная свобода подданных ничто иное, как состояние господства: «Когда же частные граждане, т.е. подданные, требуют свободы, они подразумевают под этим именем не свободу, а господство. И только по незнанию они меньше всего подозревают это. Ибо если бы ту самую свободу, которой каждый хочет для себя, каждый признал, как это предписывает естественный закон, за другим, то снова возродилось бы естественное состояние, пребывая в котором все по праву могут делать все; такое состояние все отвергнут, узнав, что оно хуже

всякого подчинения государству» (Гоббс, 1965). Поэтому претензии на независимость в рамках государства есть претензии на господство: «Если же кто-нибудь требует, чтобы лишь он был свободен, а все остальные оставались в подчинении, то чего же требует он, как не господства? Ибо тот, кто освобожден от всяких уз, в то время как все другие ими связаны, является господином», а свобода в государстве есть возможность управления: «Отсюда можно, в частности, вывести, что граждане, которые жалуются, что в монархии они лишены свободы, негодуют на то, что их не допускают к управлению государством» (Гоббс, 1965).

В трудах Т. Гоббса концепт «Свобода» вступает в отношения с концептом «Война»: свобода как абсолютный принцип естественного состояния сама же себя отрицает в постоянной «войне всех против всех», требуя своего ограничения в интересах мира и безопасности как общества, так и самого человека (Гоббс, 1991).

### Джон Локк

Дж. Локк утверждал: «Абсолютная свобода, справедливая и истинная свобода, равная и беспристрастная свобода — вот в чем мы нуждаемся» (Локк, 1981). Дж. Локк видел суть свободы в стремлении человека к счастью, а свободу рассматривал как право человека распоряжаться собой: «Не может быть свободы там, где нет мысли, нет хотения, нет воли, но может быть мысль, может быть хотение, может быть воля там, где нет свободы». «Поскольку человек имеет силу мыслить или не мыслить, возможность двигаться или не двигаться сообразно предпочтению или движению собственной души, там он и свободен» (Локк, 1898). Однако свобода, являющаяся отрицанием всех норм, для Дж. Локка абсурдна: «Мы все желаем свободы. Прекрасно, но что такое свобода? Это значит, что никто не может заставить нас сделать что-либо или быть чем-либо. Свободный — значит свободный от... Быть совершенно свободным — значит быть свободным от всего: от других людей, от закона, от чувства, от нравственности, от мысли, от... Быть свободным от всего — превратиться в «ничто». Только «ничто» совершенно свободно, и такая свобода есть абстрактное ничто» (Локк, 1898). Опираясь на представление о праве, данном человеку самой природой, Дж. Локк определяет понятие естественной свободы: «Для правильного понимания политической власти и определения источника её возникновения мы должны рассмотреть, в каком естественном состоянии находятся все люди, а это — состояние полной свободы в отношении их действий и в отношении распоряжения своим имуществом и личностью, в соответствии с тем, что они счи-

тают подходящим для себя в границах закона природы, не испрашивая разрешения у какого-либо другого лица и не завися от чьей-либо воли» (Локк, 1988). Единственный, согласно Дж. Локку, приемлемый способ отчуждения человеческой свободы есть добровольное соглашение людей соединиться в политическое общество (Локк, 1902). «Естественная свобода человека заключается в том, чтобы не быть в зависимости ни от кого, кроме естественного закона. Свобода человека в обществе — быть в зависимости от законодательной власти, установленной общим соглашением всех» (Локк, 1902). При этом Дж. Локк, в отличие, например, от Платона или Т. Гоббса, не отождествлял такую свободу со своеволием, а, напротив, вполне сознательно их разделял: «Но хотя это есть состояние свободы, это, тем не менее, не состояние своеволия; хотя человек в этом состоянии обладает неограниченной свободой распоряжаться своей личностью и собственностью, у него нет свободы уничтожить себя, или хотя бы какое-либо существо, находящееся в его владении, за исключением тех случаев, когда это необходимо для более благородного использования, чем простое его сохранение. Естественное состояние имеет закон природы, которым оно управляется и который обязателен для каждого; и разум, который является этим законом, учит всех людей, которые пожелают с ним считаться, что, поскольку все люди равны и независимы, постольку ни один из них не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого» (Локк, 1988).

В противоположность Т. Гоббсу, Дж. Локк делает акцент на «абсолютной свободе акта согласия» большинства, объединяющегося в государство. Происходит ограничение свободы всех свободой большинства. Человек «отчуждает» часть своей свободы государству, а в обмен получает гарантированные гражданские права и свободы. Свобода людей «под властью правительства» заключается в том, чтобы иметь постоянное правило жизни, общее для каждого в этом обществе и установленное законодательной властью, созданной в нем. Это «свобода следовать моему собственному желанию во всех случаях, когда этого не запрещает закон, и не быть зависимым от постоянной, неопределенной, неизвестной самовластной воли другого человека». «Неотчуждаемые права» человека и разделение властей являются «границами» любой политической власти и гарантиями свободы. Дж. Локка не случайно называют основоположником либерализма. Многие его идеи легли в основу либеральных концепций свободы (Локк, 1988).

И Т. Гоббс, и Дж. Локк, говоря о свободе и ее реализации в условиях политического общества, разумеется, не забы-

вали о важнейшем признаке этого общества — возможности легально применять насилие. Например, последний так определял политическую власть: «право создавать законы, предусматривающие смертную казнь и соответственно все менее строгие меры наказания для регулирования и сохранения ответственности, и применять силу сообщества для исполнения этих законов и для защиты государства от нападения извне — и все это только ради общественного блага» (Локк, 1988). А поскольку все люди рождаются и живут свободными, то их силы должны быть постоянно равны. Равенство в правах зиждется на равном праве применить оружие и равной обеспеченности этим оружием. Идею, что вера в то, что «человек от природы зол», приводит к созданию общества сотрудничества и взаимопомощи в свободе, а вера в то, что «человек от природы добр», все «человеческое», «гуманное» в реальном социальном строительстве уничтожает, на конкретном материале раскрывает А. Янов (Янов, 1988).

### **Готфрид Вильгельм Лейбниц**

Г.В. Лейбниц определяет свободу как осознанную деятельность: «Существенным признаком природы воли является свобода, которая состоит в том, что волевая деятельность является произвольной и обдуманной и таким образом исключает необходимость, не допускающую обсуждения» (Лейбниц, 1908).

Сравним у Н. А. Бердяева: «Истина всегда связана со свободой и дается лишь свободе. Рабство всегда есть отрицание истины, боязнь истины» (Бердяев, 2003). Г. В. Лейбниц определяет свободу, не прибегая к помощи необходимости. Свобода для него есть действие человека по своему желанию: «Что касается свободы, то она остается невредимой среди какой бы то ни было человеческой испорченности; так что человек никогда не совершает греха, который он совершает по необходимости, — как бы ни было несомненно то, что он согрешит». Свобода представляет независимость, поскольку находится вне необходимости и принуждения: «Свобода изъята столько же от необходимости, как и от принуждения. Ни будущее осуществление истин, ни предвидение и предуготовление Божие, ни предрасположение и причинный ряд вещей не устанавливают необходимости» (Лейбниц, 1908).

Такая свобода, полагает Г. В. Лейбниц, — есть личная самодеятельность индивида: «Самодеятельность — это есть случайность без принуждения или, иными словами, самодеятельно то, что и не необходимо и не обусловлено принуждением». «Свобода есть самодеятельность разумного существа; поэтому то, что является явно самодеятельным в чувственно-

сти или в ином состоянии духа, достигает более высокой степени развития и называется свободным в человеке или иной субстанции» (Лейбниц, 1900).

### Дэвид Юм

Д. Юм понимал свободу как возможность действовать по своему желанию, утверждая при этом детерминизм самого желания: «Что подразумевается под свободой в применении к волевым актам? Не можем же мы подразумевать под этим, что действие так мало связано с мотивами, наклонностями и разными условиями, что первые не вытекают с известной степенью однообразия из вторых и что одни не дают нам повода к заключению о существовании других? Ведь эта связь и это заключение — явные, всеми признаваемые факты. Таким образом, мы можем подразумевать под свободой только способность действовать или не действовать, сообразно решению воли, другими словами, если мы хотим оставаться в покое — мы можем это сделать, если хотим двигаться — можем и это» (Юм, 1902).

### Шарль Монтескье

Ш. Монтескье одним из первых указал на то, что многообразие подходов к пониманию свободы не только неудивительно, но и просто неизбежно: «Нет слова, которое получило бы столько разнообразных значений и производило бы столь различное впечатление на умы, как слово "свобода". Одни называют свободой легкую возможность низлагать того, кого наделили тиранической властью; другие — право избирать того, кому они должны повиноваться; третьи — право носить оружие и совершать насилия; четвертые видят ее в привилегии состоять под управлением человека своей национальности или подчиняться своим собственным законам. Некий народ долго принимал свободу за обычай носить длинную бороду. Иные соединяют это название с известной формой правления, исключая все прочие. Люди, вкусившие блага республиканского правления, отождествили понятие свободы с этим правлением, а люди, пользовавшиеся благами монархического правления — с монархией. Наконец, каждый именовал свободой то правление, которое наиболее отвечало его обычаям или склонностям. Так как в республике пороки правления, на которые жалуются люди, выступают не так заметно и назойливо, причем создается впечатление, что там более действует закон, чем исполнители закона, то свободу обыкновенно отождествляют с республиками, отрицая ее в монархиях. Наконец, ввиду того, что в демократиях народ, по-видимому, может делать все, что хочет, свободу приурочили к этому строю,

смешав, таким образом, власть народа со свободой народа» (Монтескье, 1955).

Ш. Монтескье выделял два аспекта политической свободы: в ее отношении к государственному строю и к отдельной личности, гражданину. Без сочетания этих аспектов политическая свобода неполна и нереальна. Как отмечал Ш. Монтескье, может случиться, что и при свободном государственном строе гражданин не будет свободен, или при свободе гражданина строй нельзя будет назвать свободным. В этом случае свобода строя будет правовая, но не фактическая, а свобода гражданина фактическая, но не правовая. Поэтому разделение и взаимное сдерживание властей являются главным условием для обеспечения политической свободы в ее отношениях к государственному устройству. Личностный аспект свободы, т.е. свобода в ее отношении к отдельному гражданину заключается в безопасности гражданина. При этом большое внимание уделяется «доброкачественности» законов и суда. Если не ограждена невинность граждан, то не ограждена и свобода. Лишь при соблюдении этих условий возможен такой государственный строй, при котором никого не будут понуждать делать то, к чему его не обязывает закон, и не делать того, что закон ему позволяет (Монтескье, 1955).

Обратим внимание, что Ш. Монтескье в своем перечне, который как будто должен дать представление о различиях в понимании свободы, приводит лишь характеристики свободы политической. То есть он рассматривает свободу как явление политическое. Его мысль не может оторваться от главного направления: для наличия свободы необходима определенная организация общества. Ш. Монтескье определяет свободу как возможность действовать по закону: «Действительно, в демократиях народ, по-видимому, делает то, что хочет. Но политическая свобода состоит совсем не в том, чтобы делать то, что хочется. В государстве, т.е. в обществе, где есть законы, свобода может заключаться лишь в том, чтобы иметь возможность делать то, чего должно хотеть, и не быть побуждаемым делать то, чего не должно хотеть. Необходимо уяснить себе, что такое свобода и что такое независимость. Свобода есть право делать все, что дозволено законами. Если бы гражданин мог делать то, что этими законами запрещается, то у него не было бы свободы, так как то же самое могли бы делать и прочие граждане» (Монтескье, 1955).

Из признания Ш. Монтескье необходимости свободы в рамках закона вытекают два ультимативных требования к государственной власти. Во-первых, власть обязана сделать невозможными злоупотребления в использовании власти,

отсюда — идея разделения властей: «Чтобы не было возможности злоупотреблять властью, необходим такой порядок вещей, при котором различные власти могли бы взаимно сдерживать друг друга. Возможен такой государственный строй, при котором никого не будут понуждать делать то, к чему его не обязывает закон, и не делать того, что закон ему дозволяет» (Монтескье, 1955). Во-вторых, во власти должно быть обеспечено народное представительство, отсюда — идея выборов власти: «Ввиду того, что в свободном государстве всякий человек, который считается свободным, должен управлять собою сам, законодательная власть должна бы принадлежать там всему народу. Но так как в крупных государствах это невозможно, а в малых связано с большими неудобствами, то необходимо, чтобы народ делал посредством своих представителей все, чего он не может делать сам» (Монтескье, 1955). Кроме того, политическая свобода у Ш. Монтескье определяется и как состояние или ощущение личной безопасности, которое обязано обеспечить государство: «Для гражданина политическая свобода есть душевное спокойствие, основанное на убеждении в своей безопасности. Чтобы обладать этой свободой, необходимо такое правление, при котором один гражданин может не бояться другого гражданина» (Монтескье, 1955).

### Жан-Жак Руссо

По-новому концепция свободы предстает в учении Ж.-Ж. Руссо. Свобода, по его мнению, соответствует праву, а порабощение не имеет никаких правовых оснований. Согласно Ж.-Ж. Руссо, никто не может отказаться от свободы в пользу другого без отказа от своего человеческого достоинства и права человека. Основная проблема для него заключается в решении вопроса, как и почему человек утратил свободу, присущую ему в естественном состоянии, и что необходимо сделать, чтобы ее вернуть. На первый план он выдвигает понятие суверенитета народа и разделения властей, полагая их гарантиями свободы. Надо точно различать естественную свободу, границами которой является лишь физическая сила индивида, и свободу гражданскую, которая ограничена общей волей, так же, как различать обладание как применение силы и собственность, основывающуюся на законном документе (Руссо, 1998; Руссо, 1969; Алексеев-Попов, 1969; Егоянц, 2019). Ж.-Ж. Руссо, чьи идеи лежали в основе Французской революции, видел идеал в первобытном человеке и крайне враждебно относился к современной ему цивилизации. Соответственно он признавал свободу исключительно на досоциальной стадии развития человечества, когда «каждая семья представ-

ляла собою маленькое общество, тем более сплоченное, что единственными узами в нем были взаимная привязанность и свобода» (Руссо, 1907). С возникновением цивилизации, по мнению Ж.-Ж. Руссо, свобода была утрачена: «Из свободного и независимого, каким был человек первоначально, он превратился как бы в подвластного всей природе, особенно же ему подобным, рабом которых он становился, даже становясь их господином» (Руссо, 1907). В понимании Ж.-Ж. Руссо, свобода представляет собой независимость от благ порочной цивилизации, основанной на неравенстве. Собственно, сама цивилизация понимается им как рабство: «Все устремились навстречу своим цепям, думая упрочить свою свободу» (Руссо, 1907).

Ж.-Ж. Руссо подчеркивает, что «общая воля общественного организма должна изъясляться непосредственно народом в строго предусмотренном порядке» и решительно отвергает представительство в создании законов (Руссо, 1966). Воля общества выше личной свободы. Свобода индивида неотделима от его зависимости от общей воли, рабством же он считает личную зависимость человека от другого человека. Это ясно из его рассуждений, касающихся условий общественного договора, который, «подчиняя каждого гражданина отечеству, одновременно тем самым ограждает его от всякой личной зависимости; условие это составляет секрет и двигательную силу политической машины, и оно одно только делает законными обязательства в гражданском обществе, которые без этого были бы бессмысленными, тираническими и открывали бы путь чудовищнейшим злоупотреблениям». Если кто-то откажется от такой свободы, его заставят. «Если кто-либо откажется подчиниться общей воле, то он будет к этому принужден всем организмом, а это означает не что иное, как то, что его силою принудят быть свободным» (Руссо, 1966, с. 174).

### **Франсуа-Мари Аруэ Вольтер**

Вопреки всем, кто отождествлял волю и разум и потому признавал наличие свободы воли лишь у человека, Ф.-М. А. Вольтер, определяя свободу воли, исходит из того, что воля есть у всего живого, способного двигаться самостоятельно, то есть свобода есть возможность действовать, безотносительно к разумности действующего объекта. При этом Ф.-М.А. Вольтер рассматривает свободу как одну из способностей человека, которую, как и другие человеческие способности, можно и необходимо развивать: «Несомненно, существуют люди, более свободные, чем другие, по той простой причине, что не все мы одинаково просвещены, одинаково крепки и т.д. Сво-

бода — здоровье души; мало кто обладает этим здоровьем в полной и неизменной мере. Свобода наша слаба и ограничена, как и все наши остальные способности. Мы укрепляем ее, приучая себя к размышлениям, и это упражнение души делает ее несколько более сильной. Но какие бы мы не совершали усилия, мы никогда не добьемся того, чтобы наш разум стал хозяином всех наших желаний; у нашей души, как и у нашего тела, всегда будут произвольные побуждения. Мы свободны, мудры, сильны и остроумны лишь в очень небольшой степени. Если бы мы всегда были свободны, мы были бы тем, что есть Бог. Удовольствуемся же долей, соответствующей месту, занимаемому нами в природе. Но не будем воображать, будто нам не достает именно вещей, приносящих нам наслаждение, и не станем из-за того, что нам не даны атрибуты Бога, отрекаться от способностей человека» (Вольтер, 1988).

Любопытна и его позиция в отношении определения понятия «свобода». «Прежде всего, очистим вопрос от всех химер, которыми привыкли его засорять, и определим, что мы понимаем под словом свобода, — пишет Ф.-М. А. Вольтер. — Свобода — это исключительная возможность действовать. Если бы камень передвигался по собственному произволу, он был бы свободен; животные и люди обладают этой возможностью, значит, они свободны... Я могу сколько угодно оспаривать эту способность у животных; я могу вообразить, если пожелаю злоупотребить моим разумом, будто животные, во всем остальном похожие на меня, отличаются от меня в одном только этом пункте. Я могу воспринимать их как механизмы, не имеющие ни ощущений, ни желаний, ни воли, хотя, по всей видимости, они их имеют. Я могу измыслить системы, или, иначе, иллюзии, чтобы объяснить их природу; но, в конце концов, когда речь пойдет о том, чтобы спросить самого себя, для меня станет совершенно необходимым признать: я обладаю волей, мне присуща способность действовать, передвигать мое тело, прилагать усилия моей мысли к тому или иному соображению и т.д.» (Вольтер, 1988).

Таким образом, делает вывод Ф.-М. А. Вольтер, «изъявлять свою волю и действовать — это именно и означает иметь свободу. Сам Бог может быть свободным лишь в этом смысле. Он пожелал, и он сделал по своему усмотрению. Если предполагать, что воля его детерминирована необходимостью, и говорить: «Ему было необходимо пожелать того, что он сделал», — значит впадать в столь же большую нелепость, как если бы говорили: «Бог существует, и Бога нет»; ибо, если бы Бог был необходимостью, он не был бы больше агентом, он был бы пассивен и потому не был бы Богом» (Вольтер, 1988).

Ф.-М. А. Вольтер трактует свободу также как эмоцию, ощущение, с которым человек действует: «Утешительна одна только мысль, а именно: какой бы системы мы ни придерживались и с какой фатальностью ни связывали бы все наши действия, мы всегда будем действовать так, как если бы мы были свободны» (Вольтер, 1988).

Кроме того, это сама возможность действия: «Быть поистине свободным означает мочь. Когда я могу сделать то, что я хочу, это значит, что я свободен; но то, что я хочу, я хочу в силу необходимости; в противном случае я хотел бы без причины и основания, а это невыносимо. Свобода моя состоит в том, чтобы я шел, когда я хочу идти, и чтобы мне не мешала подагра. Свобода моя состоит в том, чтобы не совершать дурного поступка, когда мой ум с необходимостью представляет его себе, как дурной; в том, чтобы подавлять свою страсть, когда мой ум дает мне почувствовать заключенную в ней опасность, а также в том, чтобы ужас, испытываемый перед данным деянием, с силою побеждал мое вожелание» (Вольтер, 1988).

### Клод Адриан Гельвеций

К.А. Гельвеций понятие «свобода индивида» связывал прежде всего с его отношениями с обществом и четко сформулировал это: «...если слово самолюбие, плохо понятое, восстановило столько слабых умов против Ларошфуко, то сколько споров еще более серьезных было возбуждено словом свобода. Споры эти легко было бы прекратить, если бы люди, столь же преданные истине как Мальбранш, признали, как этот ученый теолог в своей "La Premotion physique", что свобода есть тайна. "Когда меня заставляют говорить об этом вопросе, — говорил он, — я бываю вынужден немедленно замолкнуть". Это не значит, что нельзя составить ясного представления о слове свобода, взятом в обычном смысле. Свободный человек — это человек, который не закован в кандалы, не заключен в тюрьме, не запуган как раб, страхом наказания; в этом смысле свобода человека состоит в свободном пользовании своими способностями; ...было бы нелепостью назвать несвободой то, что мы неспособны полететь под облака, как орел, жить под водой, как кит, и сделаться королем, папой или императором. Мы имеем, следовательно, ясное представление о слове свобода, взятом в обычном смысле. Не так обстоит дело, когда мы применяем слово свобода к воле (la volonte). Что есть тогда свобода? Под этим словом можно было бы понимать только свободную возможность желать или не желать чего-либо; но такая возможность предполагала бы, что можно иметь беспричинные желания, и следовательно, следствие

без причины. Выходило бы также, что мы могли бы желать себе равно добра и зла — предположение совершенно невозможное. В самом деле, если стремление к удовольствию есть начало всех наших мыслей и поступков, если все люди стремятся непрерывно к своему счастью, действительному или кажущемуся, то все проявления нашей воли суть лишь следствия этого стремления. Но всякое следствие необходимо.

В этом смысле нельзя, следовательно, связывать точного представления со словом "свобода". Но, скажут нам, если мы вынуждены стремиться к счастью всюду, где мы его видим, то может быть мы свободны в выборе средств, которые мы употребляем, чтобы доставить себе это счастье? Да, отвечу я, но свободен в этом случае означает то же, что синоним просвещен, и эти два понятия легко смешивают в зависимости от того, знаком ли человек более или менее с судебной процедурой и с юридической наукой, руководит ли им более или менее умелый адвокат, — он изберет более или менее удачный способ действий; но как бы он не поступал, желание счастья заставит его всегда избрать путь, наиболее соответствующий его интересам, вкусам, страстям, — всему тому, наконец, что он считает своим счастьем. Как философски можно было бы объяснить вопрос о свободе? Если, как это доказал Локк, на нас влияют друзья, родные, наше чтение и даже предметы, нас окружающие, то все мысли и желания должны быть непосредственным результатом или необходимым следствием полученных нами впечатлений. Следовательно, невозможно составить идею слова свобода в применении к воле; на нее надо смотреть как на тайну, восклицать вместе апостолом Павлом: *O, altitudo!* — признавать, что только теология может рассуждать о таком вопросе и что философский трактат о свободе был бы трактатом о следствиях без причин» (Гельвеций, 1973).

### Чезаре Беккариа

Ч. Беккариа был убежден, что «всякое проявление власти человека над человеком, не вытекающее из абсолютной необходимости, является тираническим» (Беккариа, 1939). Он указывал, что «ни один человек не пожертвовал частью своей свободы единственно ради общего блага, — подобные химеры существуют только в романах. Напротив, всякий из нас желал бы, если бы это только было возможно, чтобы договоры связывали других, но не нас; всякий видит в себе цену земных отношений» (Беккариа, 1939). Он писал, что юридическое право возникло в силу единственной причины: людям надо было защищаться друг от друга. «Следовательно, только одна необходимость заставила людей уступить часть

своей собственной свободы; отсюда очевидно, что всякий желал отдать в общее хранилище возможно меньшую долю ее, — ровно столько, сколько требовалось, чтобы обязать других оказывать ему защиту. Совокупность этих самых малых частиц свободы образует право наказания. Все, что сверх этого — злоупотребление, а не правосудие, факт, а не право»... (Беккариа, 1939).

Согласно Ч. Беккариа, «законы являются условиями, на которых люди, до того независимые и жившие в одиночку, объединились в общество, утомясь от постоянной войны и свободы, бесполезной, потому что не обеспеченной. Они пожертвовали лишь долей своей свободы, чтобы зато спокойно и в безопасности наслаждаться остальной ее частью. Из суммы всех частиц, пожертвованных на общее благо, составила верховная власть нации, и суверен стал законным их хранителем и управителем. Но недостаточно было создать такое хранилище свобод, нужно было охранить его от расхищения, так как каждый стремился не только взять обратно свою часть, но и захватить доли других. Потребовались чувственные побуждения, которые могли бы остановить деспотические устремления людей к ниспровержению законов общества и к возвращению первобытного хаоса» (Беккариа).

Однако закон может оказаться губительным для свободы. «Там нет свободы, где законы допускают, что в известных случаях человек перестает быть личностью и рассматривается как вещь. В таком случае вы бы увидели, что сильные прилагают все свое старание, чтобы использовать те положения, которые закон установил в их интересах. Эта лазейка является волшебной палочкой, превращающей граждан в рабочий скот, она является в руках сильного цепью, которой он связывает непредусмотрительных и слабых. Вот почему при некоторых правлениях, имеющих всю видимость свободы, скрытно господствуют тирания, или же она непредвиденно проникает в какой-либо забытый законодателем уголок и там незаметно усиливается и распространяется» (Беккариа, 1939). Законы, призванные обеспечить защиту граждан от чужого своеволия сами способны оказаться орудием тиранического господства в руках узкой группы лиц: «Откроем историю — и мы увидим, что законы, которые все же должны являться и являются договорами свободных людей, почти всегда служат только орудием страстей незначительного меньшинства или порождаются случайной и мимолетной необходимостью» (Беккариа, 1939). Поэтому Ч. Беккариа требовал, чтобы законы были понятны всем гражданам, а не избранным: «Если толкование законов зло, то злом, очевидно, является и темнота их, заставляющая прибегать к толкованию. Это зло до-

стигнет крайних пределов, если законы написаны на чуждом народу языке, превращающем книгу законов из общего и публичного в частное и домашнее достояние и ставящем народ, лишенный возможности судить о границах его свободы и свободы отдельных граждан, в зависимость от немногих лиц» (Беккариа, 1939). Представители немецкой классической философии исследовали свободу воли в рамках проблемы сотнесения причинности и необходимости, основываясь на структурировании бытия, разделении его на эмпирический, природный уровень, с одной стороны, и на умопостигаемый, трансцендентный — с другой. Поскольку в реальном мире все детерминировано — все, что в нем происходит, происходит с необходимостью. Человек есть единство тела и разума. Являясь частью природного бытия, тело необходимо подчиняется его законам. Разум — частица иной реальности, и поэтому обладает свободой, но лишь в той степени, в какой он не зависит от тела, а следует законам высшего, трансцендентного бытия. Полная свобода возможна лишь на этом высшем, надприродном уровне.

#### **Жан-Поль Марат**

Ж.-П. Марат понимал личную свободу как независимость граждан друг от друга, а общую свободу как независимость народа от власти деспота. В основе свободы лежит равенство в бедности. Внушать любовь к бедности должны общественные учреждения. «Пока богатства государства ограничены его пределами, пока земли в равной мере распределены между его жителями, всякий имеет одинаковые потребности и одинаковые средства к их удовлетворению; сограждане, находясь в одинаковых взаимоотношениях, сохраняют почти полную независимость друг от друга, т.е. находятся в наилучших условиях для вкушения благ всей той свободы, какую только допускают государственные власти» (Марат, 1956).

Ж.-П. Марат видел свой социальный идеал «в малом государстве, почти всегда ограничивающемся пределами города или нескольких поселков, народ, целиком представляющий собой бедное сельское племя, имеет одни и те же интересы, одних и тех же должностных лиц, одни и те же стены. Он одушевлен одним духом, видит в свободе свое высшее благо и всегда имеет у себя перед глазами своих вождей. Он знает в подробностях об их поведении и отнимает у них даже мысль о каком-либо нарушении обязательств» (Марат, 1956). В таком государстве «должностные лица присматривают за народом, а народ — за должностными лицами» (Марат, 1956).

Как и Ж.-Ж. Руссо, Ж.-П. Марат считал, что свобода утрачивается одновременно с возникновением социального

неравенства, причем величайшее зло видел в торговле как источнике так называемых «благ цивилизации», каковые развращают народ и прививают ему «ложные представления о свободе»: «Когда игры, празднества, зрелища и развлечения всякого рода приковывают к себе умы, забывают об отечестве. Понемногу упускают из виду свободу, теряют представление о ней, и, наконец, составляют о ней ложные мнения. Для граждан, всегда поглощенных своей работой, торговлей, честолюбием, удовольствием, свобода вскоре начинает означать не более чем возможность беспрепятственного стяжательства, надежного владения и безвозвратных развлечений» (Марат, 1956).

Но и Французская, и другие последовавшие революции наглядно показали, что всеобщее равенство не гарантирует ни свободы, ни справедливости. Заметим, что примерно в то же время возникла альтернатива эгалитаристскому пониманию свободы — идеология либерализма, провозглашавшая за каждым человеком право сохранять независимость в рамках существующего общества и государства.

Через двести лет Э. Фромм оспорит вольтеровское понимание свободы как инстинкта или эмоции, т.е. отвергнет психологические теории свободы: «Что является свободой в качестве человеческого переживания? — спрашивает он. — Действительно ли верно, что стремление к свободе — неотъемлемое органическое свойство человека? Существует ли какая-нибудь зависимость этого стремления от условий проживания человека, от степени развития индивидуума, которой он достиг в результате развития определенного общества на основе уровня культуры? Определяется ли свобода только отсутствием внешнего давления и принуждения или же она подразумевает и некое присутствие чего-то, и если это так, то чего именно? Какие экономические и социальные факторы, существующие в общественной структуре, оказывают влияние на развитие стремления к свободе? Возможна ли обременительная свобода, которую человек не может нести на своих плечах, и от какой он старается избавиться? Почему некоторые в свободе видят заветную цель жизни, а другие рассматривают свободу как угрозу? Может быть, помимо органически присущего стремления к свободе, у человека есть инстинктивное желание к подчинению?» (Фромм, 2003).

### **Иммануил Кант**

И. Кант понимает свободу как независимость от внешних обстоятельств: «Воля есть вид причинности живых существ, поскольку они разумны, а свобода была бы таким свойством этой причинности, когда она (воля) может действовать неза-

висимо от посторонних определяющих ее причин, подобно тому как естественная необходимость была бы свойством причинности всех лишенных разума существ определяться к деятельности влиянием посторонних причин» (Кант, 1995). И. Кант противопоставляет природной причине — разумную, инстинкту — волю. Воля есть разумное хотение, в то время как инстинкт, вожделение — хотение неразумное (желание). Воля является причиной действий человека, как инстинкт — причиной действий животного. Поэтому свобода есть свойство воли, естественная необходимость, свойство инстинкта, она является антитезой естественной необходимости, она — явление, находящееся за рамками эмпирической реальности. Иначе, свобода — возможность воли не зависеть от посторонних причин, т.е. свойство разума быть причиной самого себя, способность разума принимать решения, исходя из собственных мотивов.

Однако в эмпирическом мире это невозможно, поскольку сам разум — практический, т.е. искаженный телесной природой человека и его бытием в природном мире. Но сам разум имеет двойственную природу. С одной стороны, это практический разум — индивидуальный разум человека. С другой — в силу того, что разум является свойством каждого человека в отдельности (существо, не обладающее разумом — животное или, во всяком случае, не человек), разум есть родовая категория, относящаяся к человеческому роду. В этом качестве разум относится уже не к эмпирическому — индивидуальному, а к трансцендентному бытию. Закон трансцендентного бытия — нравственный закон. В трансцендентном бытии разум, свобода и нравственность едины; быть свободным — означает быть нравственным. Значит, свободу нужно отождествлять с нравственным законом: «Так как понятие причинности включает в себя понятие законов, по которым в силу чего-то, что мы называем причиной, должно быть дано нечто другое, а именно — следствие, то хотя свобода и не есть свойство воли по законам природы, тем не менее, нельзя на этом основании утверждать, что она совсем свободна от закона; скорее, она должна быть причинностью по неизменным законам, но только особого рода; ведь в противном случае свободная воля была бы бессмыслицей. Естественная необходимость была гетерономией действующих причин, так как каждый результат был возможен только по тому закону, что нечто другое определяло действующую причину к причинности; а чем другим может быть свобода воли, как не автономией, т.е. свойством воли быть самой для себя законом? Но положение «воля есть во всех поступках сама для себя закон» означает лишь принцип поступать согласно такой максиме,

которая может иметь предметом самое себя также в качестве всеобщего закона. Но это есть как раз формула категорического императива и принцип нравственности; следовательно, свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам — это одно и то же» (Кант, 1995).

Следовательно, разум, который в эмпирическом бытии есть воля, свободен, поскольку он определяется к действию не реальными обстоятельствами, а нравственным законом: «Мы не можем удовлетвориться тем, что приписываем нашей воле свободу — безразлично, на каком основании, если у нас нет достаточных оснований приписать свободу также и всем разумным существам. В самом деле, так как нравственность служит законом для нас только как для разумных существ, то она должна быть значима и для всех разумных существ; при этом недостаточно доказать ее какими-нибудь мнимыми данными опыта о человеческой природе, нужно показать ее вообще принадлежащей к деятельности разумных и наделенных волей существ. Итак, я говорю: каждое существо, которое не может поступать иначе, как руководствуясь идеей свободы, именно поэтому в практическом отношении действительно свободно, т.е. для него имеют силу все законы, неразрывно связанные со свободой, точно так же, как если бы его воля, значимая и сама по себе, и в теоретической философии, была признана свободной. Я утверждаю, что каждому разумному существу, обладающему волей, мы необходимо должны приписать также идею свободы и что оно действует, только руководствуясь этой идеей. В самом деле, в таком существе мы мыслим себе практический разум, т.е. имеющий причинность в отношении своих объектов. Не можем же мы мыслить себе разум, который со своим собственным сознанием направлялся бы в отношении своих суждений чем-то извне, так как в таком случае субъект приписал бы определение способности суждения не своему разуму, а какому-то влечению. Разум должен рассматривать себя как творца своих принципов независимо от посторонних влияний; следовательно, как практический разум или как воля разумного существа он сам должен считать себя свободным, т.е. воля разумного существа может быть его собственной волей, только если она руководствуется идеей свободы, и, следовательно, с практической точки зрения мы должны приписать ее всем разумным существам» (Кант, 1995). Но в эмпирическом мире свобода воли невозможна: «Свобода — то, что не имеет причины. Так как сам этот эмпирический характер должен быть выведен из явлений, как из действий, и из правила их, найденного опытом, то все поступки человека в явлении определены из его эмпирического характера и других содействующих

ших причин согласно естественному порядку; и, если бы мы могли исследовать до конца все явления воли человека, мы не нашли бы ни одного человеческого поступка, которого нельзя было бы предсказать с достоверностью и познать как необходимый на основании предшествующих ему условий. Следовательно, в отношении этого эмпирического характера нет свободы, а, ведь только исходя из этого эмпирического характера, можем мы рассматривать человека, если занимаемся исключительно наблюдением и хотим исследовать движущие причины его поступков физиологически, как это делается в антропологии» (Кант, 1966). И. Кант считает, что свобода как свойство воли существует только на умопостижимом уровне: «Пусть воля свободна, но это может иметь отношение только к умопостижимой причине нашего хотения. В самом деле, что касается феноменов нашего проявления воли, т.е. поступков, то согласно ненарушимой основной максиме, без которой мы не можем пользоваться разумом в эмпирическом применении, мы должны объяснять их так же, как и все остальные явления природы, а именно — исходя из ее неизменных законов» (Кант, 1966).

Что же касается природного бытия, то тут предположение о свободе индивидуальной воли основано лишь на незнании точных причин возникновения желания: «...Можно допустить, что если бы мы были в состоянии столь глубоко проникнуть в образ мыслей человека, как он проявляется через внутренние и внешние действия, что нам стало бы известно каждое, даже малейшее побуждение к ним, а также все внешние поводы, влияющие на него, то поведение человека в будущем можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение» (Кант, 1966).

Несмотря на авторитет И. Канта, даже не все его последователи соглашались, что подлинная свобода возможна лишь вне индивидуального эмпирического бытия. Так, его ученик Г.-Э. Шульте полемизировал с учителем, утверждая, что свобода есть физическое ощущение каждого человека: «Я знаю лишь свободу тела. Я воспринимаю ее, ощущая свое тело, передвигаясь, заботясь о своей жизни, продолжая ее. Я постигаю свободу вследствие страха ее потерять. Эту свободу Кант не может мыслить» (Schulte, 1981).

### **Иоганн Готлиб Фихте**

Немецкая классическая философия рассматривала свободу в рамках необходимости высшего бытия. Так, И. Г. Фихте определял свободу как осознанную необходимость, относя ее не к индивидуальному бытию, а исключительно к бытию человеческого рода в целом: «Мы и наш род руководим необходимостью

стью, но отнюдь не слепую, а совершенно ясною и прозрачною для себя внутреннею необходимостью божественного бытия; и лишь, подчинившись этому благодатному водительству, мы обретаем истинную свободу и проникаем к бытию». «Уже при одном имени свободы, — говорил он, — сердце мое раскрывается, расцветает, тогда как при слове необходимость оно болезненно сжимается» (Фихте, 1906).

Как понимал И. Г. Фихте свободу «я»? «В нашем "я" следует различать две стороны: я "эмпирическое" и я "абсолютное". "Я" эмпирическое — это совокупность всех внутренних (воспроизведенных) представлений, чувств и восприятий, образующих для меня внешний мир и мою личность. Одним из необходимых моментов (в логическом, а не временном смысле слова) этого процесса объективации является закон причинности. Этот закон, как и другие законы познания, беспредельно господствует над всем содержанием моего эмпирического "я", над всем миром чувственного опыта. В опыте немислимы исключения из этого закона. Мы сознаем себя свободными, и мы свободны той стороной нашего "я", которая, так сказать, обращена к абсолютному, сверхиндивидуальному. Как я могу реализовать мою свободу в чувственном мире, в окружающей меня духовной пустыне? Проявляя власть над закономерными видениями предметов, людей и животных и пользуясь ими для удовлетворения моих желаний? Но такая свобода была бы полнейшим рабством, и, следовательно, жестокой иллюзией». По Фихте, «нужно ограничивать свою свободу понятием о свободе других, но этих других мы не познаем, а признаем. Свободен не тот, кто ничему себя не подчиняет, а тот, кто подчиняет себя высшему» (Гайденко, 1979).

Установив факт множественности свободных, т. е. самоопределяющихся, существ, И. Г. Фихте задается исследованием условий их совместного существования. Таким условием является добровольное взаимное ограничение свободы. Я не могу требовать от другого разумного существа, чтобы оно меня считало за такое же разумное существо, если я сам не отношусь к нему, как к разумному, т. е. свободному существу. Взаимоограничение деятельности разумных существ у Фихте — основа права. Множественность сознаний свободных, взаимодействующих и побуждающих друг друга к коллективному преодолению косного противодействия "не-Я" — вот единственное возможное условие для реализации свободы в мире. «Там, где разум не может действовать через свободу, он действует как смутный инстинкт, как естественный закон и естественная сила. Инстинкт слеп, это сознание без разумных причин. Свобода как противоположность ин-

стинкту является зрячей и ясно осознает основания своих действий» (Фихте, 1993).

### **Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг**

Ф.В.Й. Шеллинг видел в свободе обратную сторону, изнанку необходимости. «Именно сама внутренняя необходимость умопостигаемой сущности и есть свобода; сущность человека есть его собственное деяние, необходимость и свобода заключены друг в друге как единая сущность, которая являет себя той или другой, только будучи рассмотрена с разных сторон; сама по себе она — свобода, формально — необходимость» (Шеллинг, 1908). «Если утверждается, что необходимое и свободное едины, смысл чего состоит в том, что то, что (в конечной инстанции) есть сущность нравственного мира, есть и сущность природы, — это понимается следующим образом: свободное — не что иное, как сила природы, пружина, которая, как и любая другая, подчинена механизму... Мысль сделать свободу основой всей философии освободила человеческий дух вообще — не только по отношению к самому себе — и произвела во всех отраслях науки более решительный переворот, чем какая-либо из предшествующих революций... Сама свобода есть основанное на извечной решимости человека быть самим собою онтологическое свойство человека, свойство его бытия» (Шеллинг, 1908). «Свобода является единственным принципом, к которому здесь все возводится, и в объективном мире мы не усматриваем ничего вне нас существующего, но лишь внутреннюю ограниченность нашей собственной свободной деятельности» (Шеллинг, 1936).

Ф.В.Й. Шеллинг считал, что свобода обнаруживается в произволе, ей не свойственна закономерность, а гармония с ней мыслима лишь «благодаря чему-то высшему». Лишь произвол убеждает сознание, что свобода воли существует. Но и «свобода, приравненная к произволу, не может быть абсолютной волей, а только внешним ее обнаружением» (Шеллинг, 1936).

### **Список литературы:**

- Алексеев-Попов, В. С. 1969. О социальных и политических идеях Жан-Жака Руссо. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. Москва.
- Беккариа, Ч. 1939. О преступлениях и наказании. Москва. С. 112-114,117,137.
- Бердяев, Н. А. 2003. О рабстве и свободе. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Москва. АСТ. С. 218.
- Вольтер, Ж.-М. 1988. Несведущий философ. Вольтер. Философ-



ские сочинения. Москва. С. 259,260, 262, 291,331.

Гайденко, П. П. 1979. Философия Фихте и современность. Москва. Мысль. С.106-142, 163.

Гельвеций, К. А. 1773. Сочинения в двух томах. Том 1. Москва. Мысль. С. 175-176.

Гоббс, Т. 1651. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. Сочинения в двух томах. Москва. Мысль. Том 2, с. 155, 156, 157, 231-234, 525.

Гоббс, Т. 1651. О свободе и необходимости. Москва. Мысль. Сочинения в двух томах. Том 1, с. 366, 367, 525, 555.

Гоббс, Т. 1651. Основы философии. Гоббс Т. Сочинения в двух томах. Том 1. Москва. Мысль.

Егоянц, Ж. А. 2019. Концепция прав и свобод в трудах Жан-Жака Руссо. Молодой ученый. № 21 (259).

Ильенков, Э. В. 1990. Свобода воли. Вопросы философии. № 2, с. 72.

Кант, И. 1784. Критика практического разума. Кант И. Сочинения в шести томах. Том 4. Часть 1. Москва.

Кант, И. 1784. Критика чистого разума. Кант И. Сочинения в шести томах. Том 3. Москва. С. 428,489, 657.

Кант, И. 1785. Основы метафизики нравственности. Кант И. Критика практического разума. Санкт-Петербург. С. 104,105,106.

Лейбниц, Г. 1704. Защита Бога. Избранные философские сочинения. Москва. С. 258, 283.

Лейбниц, Г. 1704. О свободе. Фишер Куно. О свободе человека. Санкт-Петербург. С. 29.

Локк, Д. 1690. Опыт о человеческом разуме. Москва. С. 134, 217.

Локк, Дж. 1689. Два трактата о правлении. Локк Дж. Сочинения в трех томах. Том 3. Москва. Мысль. С. 262-265.

Локк, Дж. 1690. О государстве. Санкт-Петербург. С. 31,39.

Локк, Дж. 1689. Письмо о веротерпимости. Английское свободомыслие. Москва. С. 26.

Марат, Ж.-П. 1791. Цепи рабства. Жан-Поль Марат. Избранные произведения. Москва. С. 79,81,93,107-108.

Монтескье, Ш. 1749. Избранные произведения. Москва. Госполитиздат. С. 73,74,75,77.

Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2-х тт. М., 1992.

Руссо, Ж.-Ж. 1762. Рассуждение о происхождении и основах неравенства между людьми. Санкт-Петербург. С. 73,82,86.

Руссо, Ж.-Ж. 1998. Об общественном договоре. Москва. Канон-пресс-Ц: Кучково поле.

Руссо, Ж.-Ж. 1762. Трактаты. Москва. Наука. С. 173,174.

Софиенко, М. Б. 2007. Философские основания и методология теории свободы. Новосибирск.

Спиноза, Б. 1677. Избранные произведения в двух томах. Москва. Госполитиздат, т. 1, с. 104, 362.

Спиноза, Б. 1677. Политический трактат. Москва. С. 7,18.

Спиноза, Б. 1677. Приложение, содержащее метафизические

мысли.

Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. Москва. Госполитиздат. Т. I, с.32-36 445, т. II, с. 49, 591, 592-593.

Фихте, И.-Г. 1906. Основные черты современной эпохи. Санкт-Петербург. С. 127-128

Фихте, И.-Г. 1993. Сочинения в двух томах. Том 2. Санкт-Петербург. С. 367.

Фромм, Э. 2003. Бегство от свободы. Минск. Харвест. С. 19.

Шеллинг, Ф. 1936. Система трансцендентального идеализма. Ленинград. С. 65, 321, 352.

Шеллинг, Ф. 1908. Философские исследования о сущности человеческой свободы. Санкт-Петербург. С. 48,139.

Юм, Д. 1902. Исследование о человеческом разуме. Санкт-Петербург. С. 106-107.

Янов, А. 1988. Русская идея и 2000 год. New York: Liberty Publishing House.

Schulte, G. 1981. Kants nicht-unmögliche Freiheit. Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Teil. I.1. Bonn. P. 573.

#### 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 № 2

#### FROM SPINOSA TO SCHELLING: MAN AND FREEDOM

**Abstract:** This lecture attempts to present the ideas about freedom of such thinkers of the Age of Enlightenment as Spinoza, Hobbes, Locke, Leibniz, Hume, Montesquieu, Rousseau, Helvetius, Voltaire, Beccaria, Marat, Kant, Fichte, and Schelling, based on the works of classics and modern authors. It is shown that these philosophers laid the foundations for the struggle against ignorance, superstition, and religious dogmas and played a key role in the struggle against the feudal system and the dictatorship of the church. It is shown that it was during this era that the understanding of freedom as the highest value of European culture was laid. Freedom began to be perceived not simply as a benefit, but as a condition for the manifestation of virtue or vice, justice or injustice, observance of duty or neglect of it. In one form or another, these philosophers argued that freedom is a natural state of man. Freedom is understood as the right of a person to control himself, his personality and property, to independently choose his own destiny, without asking anyone for permission, and not to depend on anyone's will.

**Key words:** freedom, Age of Enlightenment, Spinoza, Hobbes, Locke, Leibniz, Hume, Montesquieu, Rousseau, Helvetius, Voltaire, Beccaria, Marat, Kant, Fichte, Schelling.



### **About the author:**

DZIALOSHINSKII Iosif Mihailovich (Moscow, Russian Federation) — Dr. of Philology, 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.

### 2-MA'RUZA.

#### SPINOZADAN SHELLINGGACHA: INSON VA ERKINLIK

**Annotatsiya:** Ushbu leksiyada ma'rifatparvarlik davri mutafakkirlari — Spinoza, Gobbs, Lokk, Leybnits, Yum, Monteske, Russo, Gelvetsiy, Volter, Bekkariya, Marat, Kant, Fixte va Shellingning erkinlik haqidagi qarashlari klassik va zamonaviy mualliflarning asarlariga tayanib yoritilgan. Ushbu faylasuflar johillik, xurofot va diniy aqidalarga qarshi kurashning asoslarini yaratganliklari va feodal tuzum hamda cherkov diktaturasiga qarshi kurashda asosiy rol o'ynaganliklari ko'rsatilgan. Aynan shu davrda erkinlikning Yevropa madaniyatining eng oliy qadriyati sifatida anglanishi shakllangan. Erkinlik shunchaki ne'mat sifatida emas, balki fazilat yoki illat, adolat yoki nohaqlik, burchga rioya qilish yoki unga bepisandlikning sharti sifatida qabul qilina boshlagan. Bu faylasuflar o'z asarlarida turli shakllarda erkinlik insonning tabiiy holati ekanligini ta'kidlaganlar. Erkinlik odamning o'zini, shaxsiyatini va mol-mulkini boshqarish huquqi, o'z taqdirini mustaqil ravishda tanlash, birovning ijozatisiz va hech kimning irodasiga bo'ysunmasdan yashash huquqi sifatida tushunila boshlagan.

**Kalit so'zlar:** erkinlik, ma'rifatparvarlik davri, Spinoza, Gobbs, Lokk, Leybnits, Yum, Monteske, Russo, Gelvetsiy, Volter, Bekkariya, Marat, Kant, Fixte, Shelling

### **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

