



МИНОБРНАУКИ РОССИИ

---

Федеральное государственное автономное  
образовательное учреждение высшего образования  
«ЮЖНЫЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

---

ИНСТИТУТ СОЦИОЛОГИИ И РЕГИОНОВЕДЕНИЯ



**Т. А. МАРЧЕНКО**

# ОЧЕРКИ О СВОБОДЕ



---

МОНОГРАФИЯ

---

**ПРОФ**  
*пресс*

РОСТОВ-НА-ДОНУ — 2015

УДК 316  
М 30

**Рецензенты:**

*Е. Л. ШИЛКИНА, доктор социологических наук, профессор*

*В. Н. БЕЛОГОРЦЕВ, доктор философских наук, профессор,*

**М 30 Марченко Т. А.** Очерки о свободе: Монография. Ростов н/Д: Профпресс, 2015. — 123 с.

**ISBN 978-5-905468-48-3**

УДК 316

Работа представляет собой размышления о свободе — её природе, истинном смысле, самостоятельности или атрибутивности её понимания и функционирования. Представление о каких формах бытия стоит за понятием «свобода»? А, может быть, это фантазия, лежащая, говоря словами М. Фуко, в «фарватере языка»?

Адресована преподавателям, студентам, аспирантам, интересующимся актуальными проблемами гуманитарного знания.

© Марченко Т. А., 2015  
© ООО «Профпресс», 2015

# ВВЕДЕНИЕ

---

С ранних времен культурной истории проблема свободы человека волновала исследователей — философов, социологов, психологов, в том числе создателей и созидателей моделей общества, благополучного во всех отношениях, обеспечивающего максимум индивидуальной свободы. Но всегда и, наверное, это неизбежно, на каком бы высоком уровне интеллектуальных размышлений не анализировалась проблема свободы, она обычно сводилась к чему-то много более простому и расчлененному, чем та огромная смыслообразующая ценность, набатом звучащая в душе каждого человека, определяющая его поведение и жизнеощущение от счастливого и яркого до беспросветно-серого.

Исайя Берлин пишет, что «почти каждый моралист в человеческой истории воспел свободу. Подобно счастью и добродетели, природе и реальности, это слово настолько рыхло, что подлежит любой интерпретации»<sup>1</sup>. Слово, конечно, «рыхло». Но представление о каких формах бытия стоит за понятием «свобода»? А, может быть, это фантазия, лежащая, говоря словами М. Фуко, в «фарватере языка»?<sup>2</sup> И является ли понятие «свободы» понятием такого типа, о которых А. Гелен написал следующее: «... все абстрактные и всеобщие понятия, которые должны быть сущностными понятиями, такие как «дух», «воля», «душа» и т. д., суть понятия метафизические, т. е. где-то всегда приходят в столкновение с опытом. Их содержание в большей мере угадывается чувством, нежели бывает показано, их располагают друг против друга и одно над другим соответственно ценностным склонностям непостижимого происхождения, а отношения, якобы существующие между этими вещами, суть

---

<sup>1</sup> Берлин Исайя. Философия свободы. М., 2001. С. 125.

<sup>2</sup> См.: Мишель Фуко. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб, 1994. С. 31.

в большей степени движения чувств, которые возбуждаются названием этих понятий»<sup>1</sup>.

Велика эмоциональная притягательность слова «свобода». Это понятие — во все времена — предмет страстных споров и дискуссий. Природа этого феномена остается загадкой, содержание не ясно. Но в человеческом сознании оно — всегда ценность, причем значимая. Это хорошо выражено у С. А. Франка, согласно которому, свобода есть «... онтологическая первооснова человеческой жизни. Всякий отказ от свободы есть духовное самоубийство, всякое покушение на свободу другого есть покушение на убийство в нем человека...»<sup>2</sup>.

Свобода как онтологическая первооснова человеческой жизни, свобода как ценность, свобода как чувство, свобода в контексте мироздания, свобода как социальное явление, свобода как характеристика социополитической жизни людей — этот ряд можно было бы продолжить. Но каждый из названных здесь аспектов свободы живет в сознании людей как нечто ценное, не вполне сбывшееся, или вовсе несбывшееся — но всегда желаемое, которое, как писал А. Грин, рано или поздно, под старость или в расцвете лет, зовет нас, «и мы оглядываемся, стараясь понять, откуда прилетел зов. Тогда, очнувшись среди своего мира, тягостно спохватываясь и дорожа каждым днем, всматриваемся мы в жизнь, всем существом стараясь разглядеть, не начинает ли сбываться Несбывшееся? Не ясен ли его образ? Не нужно ли теперь только протянуть руку, чтобы схватить и удержать его слабо мелькающие черты?»<sup>3</sup> Но «схватить и удержать» в полной мере не получается ни в личном, ни в социополитическом плане. По поводу последнего давно замечено, что очень трудно «видеть в государстве средство достижения свободы, а в политических партиях — действенное орудие для порабощения государства народом. Государство наших дней, по мнению Сореля, замечает Б. Рассел, — «суть группа интеллектуалов, засыпанных привилегиями; одарённых, сказать, политическими мерами по самозащите от нападков со стороны других интеллектуалов; стремящихся нажить

---

<sup>1</sup> Гелен А. О систематике антропологии. В кн.: Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 156.

<sup>2</sup> Франк С. Л. Духовные основы общества: введение в социальную философию. Париж, 1930. С. 240.

<sup>3</sup> Грин А. Бегущая по волнам. М.: Изд. дом «Правда», 2006. С. 27.

от публичных должностей. Партии же учреждаются ради занятия этих должностей и аналогичны государству»<sup>1</sup>. Наверное, за последние полвека многое изменилось к лучшему в материальной и духовной сфере различных обществ, которые определяют особенности формирующегося в массовом сознании образа свободы. Ученые отмечают, что между образами свободы в сознании людей и характером свободных действий в реальной жизни мало соответствия, а представления людей о свободе неотчетливы. В связи с этим Ю. Г. Лобастов отмечает: «Размытое неотчетливое сознание имеет, к сожалению, всеобщий характер, и в него поэтому легко вклиниваются сознательно-ложные представления, направленные на извлечение материальных ценностей и политических дивидендов»<sup>2</sup>.

Но как бы там ни было, свобода как ценность реализуется в устремлениях и поступках людей. Однако, вопрос о том, является ли приведенный выше ряд модификаций свободы обозначением различных фактов жизни и науки, или это одно явление в его расчлененности на многие уровни и аспекты, не теряющие при этом своей целостности и внутренней определенности — остается во многом открытым. Существует ли связь между множеством сущностей, которые, функционируя в мире, обозначаются понятием «свобода», и возможно ли ее выявить?

В истории мысли в самом общем виде мы видим как бы два среза исследования свободы. Первый связан с вечным поиском первоосновы бытия, воплощающей в себе системное качество мира, эманулирующей его упорядоченность. Здесь поиск и сущность понимания человеческой свободы сводится к поиску «поля» возможностей человеческой активности, меры ее зависимости и независимости от этого «нечто», лежащего в основе мироздания.

Другой срез исследования свободы связан с установлением параметров активности человека в человеческом мире — мире социума, *соединенного с природой* опосредующим зве-

---

<sup>1</sup> См.: Рассел Б. Предложенные пути к свободе. С. 21. [Электронный ресурс] [www.litmir.co](http://www.litmir.co) (проверено 01.11.2015).

<sup>2</sup> Лобастов Ю. Г. Проблема свободы: логико-методологический анализ. Автореферат канд. дисс. на соиск. уч. ст. канд. филос. н. Спец. 09.00.01 — Онтология и теория познания. М., 2014. С. 5. См. также: Лобастов, Ю. Г. Свобода как форма общественных отношений [Текст] / Ю. Г. Лобастов // Научное мнение. 2014. №3.

ном — рукотворным миром культуры. Здесь исследование активности и свободы человека проводится в соотношении с социокультурными ценностями той или иной эпохи и в их сравнении.

Исследователей не волнует вопрос о возможностях человека «в контексте мировой гармонии». Их внимание приковано к «моральному» человеку в мире моральных ценностей. И даже отрицание одних ценностей (как, например, у Ницше) приводит к конструированию нового ценностного мира, отличающегося от традиционных конструкций такого рода, но от этого не перестающего быть миром моральных ценностей.

Понятие «свобода» появилось как бы в двух стихиях человеческого познавательного опыта: во-первых, в процессе концептуального развития идей относительно сущности, первоосновы мироздания. Этот познавательный дискурс обречен быть метафизическим, так как лишен основания чувственного опыта. Другая стихия — русло социальной философии; она вся — опыт, факты, анализ взаимоотношений между людьми, конституирующими мир культуры, объединяющий и разъединяющий их с природой и друг с другом.

Названные направления представляют собой поиск, правда, на разных уровнях, онтологического поля свободы. Выявить его и поставить точки «над *i*» — задача вряд ли выполнимая. Она связана с необходимостью скрупулезного анализа как всех концепций, имеющих отношение к вопросу, так и всего практического опыта человека, его совокупной индивидуальной и групповой деятельности, взятой в историческом и конкретно-историческом планах в различных эпохах, культурах, цивилизациях. Извлечение же «среднеарифметического» из этого конгломерата вряд ли возможно и продуктивно. Э. Кассирер заметил, что «даже если мы соберем и скомбинируем все данные о человеке, то все равно получим лишь бледную и фрагментарную — словно туловище без головы и ног — картину человеческой природы».<sup>1</sup>

И все-таки, что такое «свобода»? Может, она только объективна, то есть «заложена» в основах человеческого суще-

---

<sup>1</sup> Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры. Что такое человек / В кн.: Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 4.

ствования, которое постоянно требует от человека «выбора и действия»? Но возможно, природа свободы субъективна и представляет собой различные варианты состояния людей, опредмечивающиеся в их действиях? Мыслимы и иные варианты её природы, например, объективно-субъективная или субъектно-субъективная.

Может статься, что размышления в этом русле помогут выявить в «полифоническом мире» пониманий и проявлений того, что называют свободой, некий «стержень», который бы «скрепил» все формы ее существования и позволил бы представить разноплановую и разноуровневую свободу как целостное динамичное явление. Не претендуя даже на приближение к решению этой проблемы, предлагаем вниманию читателя несколько очерков о свободе.



# Очерк первый

«Свобода» — понятие атрибутивное?  
или как слово диктует поведение

Существование в понятийном аппарате и широкое хождение в повседневной жизни слова «свобода» — свидетельство того, что она есть. Споры о природе свободы, ее сути, «поле развертывания» — непрерывны в истории мысли. Но каких бы взглядов ни придерживались те или иные исследователи, практически всегда «свобода» и «закон», «свобода» и «необходимость» — переплетаются и взаимообъясняют друг друга.

Вместе с тем, нетрудно заметить, что эти понятия не имеют однозначных дефиниций. Расхождения в понимании природы свободы обнаруживаются в различном понимании соотношения в них объективного и субъективного, а также в смешении онтологического и гносеологического аспектов этого понятия.

Гносеологический аспект, (в котором объективное и субъективное становятся характеристиками сознания, то есть, характеристиками знания со стороны степени зависимости его содержания от человека и человечества), при исследовании свободы быстро и естественно «соскальзывает» в плоскость морально-этического постулирования. В этой познавательной ситуации на первый план выходят проблемы ценностей, смыслов, мировоззрения, — то есть образований сознания, имеющих объективно-субъективную детерминацию. Видимо, поэтому такие понятия, как — «свобода», «свобода воли», «свобода выбора» — в истории мысли практически всегда используются как синонимы и «привязываются» к морально-этической проблематике.

Гносеологический аспект исследования свободы воли является достижением античной и средневековой мысли, равно как и разработка онтологии свободы. Но, будучи многократно повторенным, позднее этот подход тривиализировался: «удельный вес» гносеологизма уменьшал-



ся, а морализаторства — усиливался. Многочисленные тексты прошлого и настоящего насыщены выражениями типа «свобода должна быть осознанной», «свобода должна служить добру», «свободный выбор должен быть моральным», «свободные поступки должны иметь предел и ограничения», и т. п.

Можно сказать, что гносеологический аспект исследования свободы переносит акценты с понимания природы этого феномена на изучение возможностей человека и человеческих сообществ «направлять» свободу выбора в позитивное русло. *Само же понятие свободы становится как бы признаком, атрибутом воли, выбора, действия, лишаясь оснований для постановки вопроса ее природы сущности, содержания.*

Представление о «свободе» как некоем атрибутивном понятии сложилось и укоренилось именно «на перекрёстках» мировоззренческих и научных мнений, конечно же, накрепко связанных с человеческими практиками и формирующими их. «Свобода» как самостоятельный феномен практически не встречается в специальной литературе, а лишь в сочетании с другими явлениями и предметами, по отношению к которым «свобода» выступает как атрибут. Правда у Б. Ф. Скиннера в классической работе «По ту сторону свободы и достоинства» мы видим свободу, как бы помещенную в контекст наблюдаемого человеческого поведения. У Б. Ф. Скиннера свобода — просто формы поведения, которые оказались полезными в снижении различных угроз для человека и, следовательно, для всего вида в ходе эволюции.

На этих «перекрёстках» разнообразных взглядов относительно «свободы», исследование её природы представляет особый интерес. Выявление природы любого явления требует онтологического аспекта, в котором содержание терминов «объективное» и «субъективное» охватывает всю действительность. Тогда и определение принадлежности явления к сфере объективного или субъективного укажет его природу. Но в настоящее время «копание» в методолого-терминологических сложностях не в моде. И беря «быка за рога», то есть, исследуя явление без уточнения его понятийного содержания, каждый исследователь исходит из собственного понимания предмета.

Это заметно в основных аспектах исследования проблемы воли в современной отечественной психологической и

философской науке. Их можно свести в самом общем виде к двум: а) ценностному аспекту, б) деятельностно-целевому подходу, исследующему способности субъекта мобилизовать свои силы на достижение поставленной цели.

Авторы книги «Социология политики» переносят акцент на человеческую субъективность, как фактор, влияющий на вектор политического выбора. Говоря о социальном характере, воплощающем эту субъективность, они видят его назначение «в организации энергии членов общества таким образом, чтобы их поведение определялось не сознательным решением следовать социально заданному образцу, а желанием поступить так, как они должны, испытывая при этом удовлетворение от действий, соответствующих требованиям культуры»<sup>1</sup>.

Здесь также фигурирует «ценностный выбор» в контексте культуры, который должен направлять человеческую энергию, активность даже на неосознанном уровне. Итак «свободный человек» только тогда имеет право быть «свободным» когда он свободен в контексте необходимости, иначе он опасен для общества.

Мы согласны с мнением, что проявления свободы далеко не всегда осознаются людьми. Однако вопрос природы свободы, соотношения в ней объективного и субъективного — остается открытым. В понимании исследователями терминов «объективное» и «субъективное», взятых в онтологическом аспекте, также нет единства. Например, под субъективным понимается то принадлежащее человеку, свойственное ему как некое качество, то нечто осознанное, пропущенное через его сознание<sup>2</sup>. Не следует смешивать понятия «объективное» и «объект», а также «субъективное» и «субъект», что часто встречается в обществознании.

Уточним, что в данной работе будет пониматься под «субъективным» и «объективным». Принадлежащее субъекту является *субъектным*, но не *субъективным*. Например, мы не можем сказать, не сделав при этом ошибки, что нали-

---

<sup>1</sup> Ашин Г. К., Кравченко С. А., Лозанский Э. Д. Социология политики. Сравнительный анализ российских и американских политических реалий. М., 2001. С. 570.

<sup>2</sup> Не различное толкование термина «субъективное» обращали внимание А. В. Маргулис и Е. И. Степанов / См.: Маргулис А. В., Степанов Е. И. Потребности человека: методологические проблемы комплексного исследования // Вопросы философии. 1986. №4. С. 56.

чие нервной системы у человека есть субъективная реальность, поскольку она «принадлежит» субъекту. Форма, способ существования субъективного — это мир идеального, в котором следует отличать форму существования от содержания. Форма существования идеальных явлений, способ этого существования отличен от способов существования материального. Познание идеального — предмет гносеологии, которая сегодня не должна чуждаться исследований, изучающих внерациональное, неосознаваемое содержание. Здесь необходим синтез и с психологией, и с онтологией свободы. Этот синтез, возможно, приоткрывает «завесу» над идеальным содержанием свободы, её субъектной самости.

Получается, что если мы говорим — «свобода выбора», то кажется вполне понятным содержание понятия «выбор», а содержание понятия «свобода» становится не вполне четким и приобретает смысл в контексте осознанного, конструктивного, морального или, наоборот, аморального выбора. Но если взять другое сочетание — «свобода воли», тогда более понятным окажется понятие «свобода», но получаются неувязки с «волей». Как отмечают исследователи, работы, посвященные исследованиям свободы воли «не дают целостного представления о природе воли, выделяя какой-либо из ее мотивов: регулятивную способность воли, ее сознательный и целенаправленный характер; опосредованность воли интересами и целями; активизирующий характер воли и т. д.

Сэм Харрис, например, пишет: «Вера в свободу воли дала нам и религиозную концепцию «греха», и наше подчинение карательному правосудию. Верховный Суд США называет свободу воли «всеобщим и неизменным» основанием для нашей системы права, отличным от детерминистского взгляда на человеческое поведение, который несовместим с устоями, которые лежат в основе нашей криминальной судебной системы» (США против Грэйсона, 1978). Любое интеллектуальное развитие, которое угрожает свободе воли, поставит этичность практики наказания людей за их плохое поведение под вопрос»<sup>1</sup>.

Исследователи воли не ограничиваются в своих работах каким-нибудь одним определением, отражающим тот или иной аспект воли, а используют целую систему определений

---

<sup>1</sup> Харрис С. Свобода воли / Интернет издание. 2014 // URL: <http://elbooka.com/raznaja-literatura>.

в целях наиболее полного и адекватного понимания данного феномена»<sup>1</sup>. О. А. Крыжановская употребляет понятия «свобода» лишь в контексте свободы воли, совершенно справедливо указывая на неразработанность представлений о природе изучаемого явления.

Более широкое понимание свободы включает в себя свободу воли, в сфере мыслей, убеждений, совести, религий, — то есть свободу выбора в области духовной жизни.

И. Б. Муравьев полагает такую свободу естественным правом человека: «Свобода мысли, совести, религии и убеждений является одним из фундаментальных прав человека в духовной области. Обычно под ней подразумевается право человека на независимость внутренней духовной жизни и возможность самому определять свои убеждения... Человеку невозможно уйти от акта ценностного предпочтения... Человеческая свобода — это свобода в зависимости. С этим согласны практически все европейские богословы и философы»<sup>2</sup>.

Х. Ричард Нибур в своей работе «Христос и культура» пишет о свободе как свободе выбора, потому что люди «должны выбирать. Мы не свободны не делать этого. Выбор присутствует и в нашем решении повременить, прежде чем избрать линию поведения; и в решении не ввязываться в действие, а остаться наблюдателем; и в согласии принять некоторый авторитет, который будет руководить всеми нашими малыми решениями. И все же, хотя мы делаем наш выбор свободно, мы не свободны, ибо реализуем нашу свободу в гуще сил и ценностей, которые мы не выбирали, но с которыми связаны. ...Однако везде присутствует выбор, предшествующий нашему собственному, и мы живем в зависимости от него, принимая собственные малые решения среди того, что является благом для жизни, разума и общества... Мы выбираем, но мы и подвержены множеству выборов, сделанных не нами».<sup>3</sup> Ричард Нибур озаглавил параграф, из которого приведена данная обширная цитата — «Свобода в зависимости».

Беррес Фредерик Скиннер вообще отказался от применения философско-мировоззренческой трактовки свободы —

---

<sup>1</sup> Крыжановская О. А. Свобода. Воля. Власть. Ростов н/Д, 1997. С. 27.

<sup>2</sup> Муравьев И. Б. Свобода и религия. В кн.: Человек и культура / Под ред. Лёвкина В. Е. Тюмень, 2001. С. 167–168.

<sup>3</sup> Нибур Ричард Х. Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 205–206.

он её «вычеркнул» из-за неоперациональности, ненаблюдаемости, и, возможно отсутствия факта наличия. В классической работе «По ту сторону свободы и достоинства» он пишет: «Почти все живые существа стараются освободиться от опасных контактов. Своего рода свобода достигается относительно простыми формами поведения, называемыми рефлексами. Человек чихает и освобождает свои дыхательные пути от раздражающего вещества. Он рвет и освобождает свой желудок от трудно перевариваемой или ядовитой пищи. Он одергивает руку и освобождает ее от острого или горячего объекта. Более сложные формы поведения оказывают схожий эффект. Будучи в заточение, люди борются («в ярости») и вырываются на свободу. Находясь в опасности, они убегают или атакуют источник опасности. Поведение такого рода, по-видимому, развилось ввиду своей ценности для выживания; и является частью того, что мы называем человеческими генетическими способностями, такими как дыхание, потение или переваривание еды. И через условный рефлекс подобное поведение может быть приобретено в отношении новых объектов, которые, возможно, не играли бы никакой роли в эволюции. Это, несомненно, не основные примеры борьбы за освобождение, но значительные. Мы не относим их к любви к свободе; просто это формы поведения, которые оказались полезными в снижении различных угроз для человека и, следовательно, всего вида в ходе эволюции»<sup>1</sup>.

Но, несмотря ни на какие трактовки, как было отмечено выше, слово «свобода» вот уже не одно тысячелетие прочно внедрено в сознание людей в качестве ценности самого высокого ранга, содержательная наполненность которой то ли остается непроясненной, то ли «вымывается» временем из речи и действия.

Само по себе слово «свобода» как часть речи является существенным, но в общезначении, как мы обозначили выше, оно функционирует в качестве «прилагательного», то есть вместе с другим существенным родительного падежа, которому как бы придается атрибут — «свобода». Это «прилагательное» значение вкладывает в высказывания о свободе ясно чувствуемый, хотя и не выраженный в

---

<sup>1</sup> Скиннер Б. Ф. Свобода. Вторая глава из книги «По ту сторону свободы и достоинства» / Предисловие и пер. с англ. Т. А. Марченко // Гуманитарий юга России, 2015, №1. С. 157–158.

слове, оценочный смысл. С лингвистической точки зрения выражения — «свобода выбора», «свобода слова», «свобода воли», «свобода, например, от обязательств», «свобода для творчества», и т. п., — являются зависимыми генитивами — генитивами качества, намерения и пр.<sup>1</sup>, где «свобода» не имеет самостоятельного значения.

Вместе с тем, приведенные выше выражения представляют собой первичные (простые) речевые жанры или относительно устойчивые высказывания. По нашему мнению, они стали «речевыми жанрами» на основе универсальной письменности, использования метаязыка в литературе, философии, политике, истории и прочих науках, которые, как им и положено, превращают многозначные слова в однозначные понятия, со строгим смыслом. Если же сущность понятия в полном объеме недоступна пониманию, то значение понятия «дробится», разлагается на составляющие и прилагается к понятию, имеющему более-менее однозначный смысл. По этому поводу Кирилл Королев пишет: «Безусловно, универсальная письменность — ещё далеко не язык; тем не менее, как показывает опыт тех же Китая и Японии с их многочисленными диалектами, она может оказаться действенным средством против языковой (фонетической) разноголосицы»<sup>2</sup>. Можно добавить — и смысловой разноголосицы.

Исследователи отмечают, что в «до-письменные» времена считалось, что неопределённость значений, амбивалентность действий и вообще «всякое смешение есть опасная операция, способная привести путаницу и беспорядок, — она рискует спутать начала, которые важно держать разделёнными... Поэтому большинство запретов, действующих в так называемых первобытных обществах, — это, прежде всего, запреты смешения, считая, что прямое или косвенное соприкосновение, одновременное пребывание в одном замкнутом пространстве уже представляет собой смешение... Оно затрагивает саму сущность тел. Оно нарушает, искажает её, вносит в неё скверну, то есть источник заразной инфекции, который надо немедленно уничтожить, устранить или изолировать»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Бенвенист Э. Общая лингвистика / Пер. с фр. М., 2002. С. 156–163.

<sup>2</sup> Королёв К. Универсальный язык и универсальная письменность: в погоне за мечтой / В кн.: Языки как образ мира. Москва — СПб, 2003. С. 549–550.

<sup>3</sup> Кайуа Роже. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. и вступ. Статья С. Н. Зенкина. М., 2003. С. 157–158.

Любопытно, что в социологии, например, наличие «смешанного» амбивалентного сознания у большинства населения той или иной страны, сознания, включающего противоположные ценностные ориентации, считается (и на самом деле, является) предвестником и спутником социальных кризисов.

Но вернемся к тому, что язык науки стремится к определённости, однозначности. Возможно, что в атрибутивном применении понятие «свобода» более конкретно, нежели его многозначный смысл как существительного. Возможно, таким образом рационализируется язык науки и повседневной речи. Может поэтому «свобода» в качестве самостоятельного, а не атрибутивного понятия, в обыденной речи и в науке встречается не так уж часто.

Кирилл Королёв, объясняя утрату многими словами многозначности и сложности своего содержания, замечает: «И тогда на помощь пришла логика, ясная и непротиворечивая. Она породила многочисленные попытки конструирования искусственных языков, свободных от недостатков, нелогичностей и противоречий языков естественных... А начальным этапом в конструировании философских языков стала *пазиграфия* — то есть универсальная письменность, не имеющая самостоятельной звуковой формы»<sup>1</sup>.

Тот факт, что в научной литературе и обыденной речи слово «свобода» крайне редко употребляется самостоятельно, может свидетельствовать, как минимум, о трех *причинах* такого положения дел:

- во-первых, значение слова, возможно, утрачено;
- во-вторых, его содержание и природа как феномена может быть сложным и недостаточно исследованным;
- в-третьих, возможно «свобода» — это действительно лишь атрибутивное понятие и самостоятельного смысла и значения не имеет.

Но помимо причин обозначенного употребления слова «свобода» в научной и повседневной жизни, этот факт, несомненно, имеет и иные *следствия*. Мы имеем в виду следующее.

Употребление слова «свобода» как *несамостоятельного* понятия заставляет вспомнить слова Эдварда Сепира. Он пишет о том, что «на самом деле «реальный мир» в зна-

---

<sup>1</sup> Королёв К. Универсальный язык и универсальная письменность в погоне за мечтой. В кн.: Языки как образ мира. Москва — Санкт-Петербург, 2003. С. 552.

чительной мере бессознательно строится на основе языковых норм... Мы видим, слышим и воспринимаем так или иначе те или иные явления главным образом благодаря тому, что языковые нормы нашего общества предполагают данную форму выражения»<sup>1</sup>. Несомненно, что принятые нормы употребления слов определяют некоторые *формы мышления и поведения*. Э. Бенвенист рассматривает значения слова «быть» в греческом языке и языке эве. Он отмечает многообразие функций глагола «быть» в греческом языке как особенность индоевропейских языков, а вовсе не универсальное условие для каждого языка. Вот что он пишет: «Мы стремимся показать здесь лишь то, что сама структура греческого языка создавала предпосылки для философского осмысления понятия «быть». В языке эве мы находим противоположную картину: узкое соответствующее понятие и его узко специализированные употребления. Мы затрудняемся сказать, какое значение занимает глагол «быть» в мирозерцании эве, но а priori ясно, что там это понятие должно члениться совершенно иначе»<sup>2</sup>. Он не ставит познавательный процесс в прямую зависимость от языка, а отмечает, что и язык, и деятельность мышления скорее более тесно связаны «со способностями людей, с общими условиями развития культуры и с устройством общества»<sup>3</sup>.

Однако, сформировавшийся язык также «диктует» некоторые особенности культуры. На это обращает внимание Бенджамен Л. Уорф. Он полагает, что предположение относительно зависимости жизнедеятельности людей от принятых норм употребления слов «обычно не идёт дальше признания гипнотической силы философского и научного языка, с одной стороны, и модных словечек и лозунгов — с другой ...Мы должны признать влияние языка на различные виды деятельности людей не столько в особых случаях употребления языка, сколько в его постоянно действующих общих законах и в повседневной оценке тех или иных явлений»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Цит. по: Бенжамен Л. Уорф. Отношение норм поведения и мышления к языку / В кн.: Языки как образ мира. Москва — Санкт-Петербург, 2003. С. 157.

<sup>2</sup> Бенвенист Э. Общая лингвистика / Пер. с фр. М., 2002. С. 114.

<sup>3</sup> Там же. С. 114.

<sup>4</sup> Бенжамен Л. Уорф. Отношение норм поведения и мышления к языку / В кн.: Языки как образ мира. Москва — Санкт-Петербург, 2003. С. 157–158.



Здесь следует остановиться на исследовании языка у Эрнста Кассирера, который рассматривает язык как средство и конституент духовного освоения человеком мира в его всеобщности, целостности, системности. Возникает феномен «спонтанности духа», его, в известном смысле, относительной, но весьма значительной самостоятельности в развитии и влиянии на формы мышления и деятельности людей.

Кассирер отмечает, что развитие языкознания и философии языка *отходит* от проблем, поставленных ещё в 1805 году Вильгельмом фон Гумбольдтом<sup>1</sup>. Исследование языка в «ключе» Гумбольдта позволило бы постигать многообразие мира, в котором все отдельные области, как и различные частности языковых явлений, взаимосвязаны и посягают друг друга, «словно сами собой включаясь в общую структуру»<sup>2</sup>. Основоплагающие понятия каждой науки, средства, которыми она ставит вопросы и формулирует выводы, не есть пассивное отражение, а являются созданными человеком *интеллектуальными символами*.

Раньше всех символический характер фундаментальных понятийно-познавательных средств осознало физико-математическое знание. Генрих Герц важнейшую задачу естествознания усматривал «в том, что оно должно позволить нам предвидеть будущее: выведение же будущего из прошлого базируется на конструировании нами особого рода «внутренних призрачных образов или символов» внешних предметов — причем таких, что мыслительно-необходимые следствия из них всегда становятся образами естественно-необходимых следствий отображаемых ими предметов»<sup>3</sup>. Знание, которое уже имеет познающий субъект, является *системой мыслительных конструктов, символов*, из логики «соединения» которых происходит «надстраивание» знания, осуществляющее прогностический ракурс в познании того или иного явления. Любое явление или объект материальной и духовной жизни как предмет познания должен быть включён в контекст взаимосвязей, взаимозависимостей. Предмет познания непременно выступает как элемент «системы» — логической, телеологической или причинной.

---

<sup>1</sup> См.: Кассирер Э. Философия символических форм: Язык. Т. 1. Москва-Санкт-Петербург, 2002. С. 7–27.

<sup>2</sup> Там же. С. 9.

<sup>3</sup> Кассирер Э. Философия символических форм: Язык. Т. 1. М. — СПб, 2002. С. 13.

Кассирер отмечает, что «наряду с формой интеллектуального синтеза, которая выражается в системе научных понятий, в целостной духовной жизни имеются и другие виды формирования ... они достигают своей цели — общезначимости — на совершенно ином пути, не прибегая к помощи логического понятия или закона. Любую другую функцию духа роднит с познанием только то, что ей внутренне присуща изначально-творческая сила<sup>1</sup>, а не только способность к воспроизведению. Она не просто пассивно запечатлевает налично — данное — в ней сокрыта самостийная энергия духа, придающая наличному бытию определённое «значение», своеобразное идеальное содержание. Это в такой же мере относится к искусству, мифу и религии, как и к познанию... Все они создают свои особые символические формы, если и не похожие на интеллектуальные символы, то, по крайней мере, равные им по своему духовному происхождению... Если искусство и язык, миф и познание понимать в этом смысле, то возникает проблема, предвещающая новый подход к общей философии гуманитарных наук»<sup>2</sup>. Заметим попутно, что Кассирер говорит, что любой «изначально творческой силе» присуща скрытая «самостийная энергия духа». Но, оказывается, что «самостийная энергия духа» далеко не всегда может реализовываться: в человеке сильно понимание того, «что существуют действие и «действительность», которые ограничены жесткими рамками и связаны определенными неизменными законами. ...Отдельный человек видит себя определенным и ограниченным тем, над чем он не имеет силы — своими первыми побуждениями»<sup>3</sup>.

И все-таки, может быть эти «побуждения» или «самостийная энергия духа» — и есть свобода? Но об этом — позднее.

Содержание «свободы» как слова и понятия конституировалось в различных «полях» духовной жизни — в мифологии, религии, науке, искусстве, политике и т. д. Содержание этого понятия сложно и метафорично. Оно представляет собой некий синтез, говоря словами Локка, «смешанных модусов» и имен, созданных разумом «без моделей», то есть, *вне однозначной соотнесённости с явлениями и объектами реального мира.*

---

<sup>1</sup> Может быть, «изначально-творческая сила» и есть свобода?

<sup>2</sup> Кассирер Э. Философия символических форм: Язык. Т. 1. С. 15.

<sup>3</sup> Кассирер Э. Избранное. Логика наук о культуре / Пер. с англ. и комментарии О. А. Муравьева. М., 1998. С. 7.

Цитируя Локка, Э. Кассирер пишет: «Та же самая свобода, с которой Адам создавал первые наименования для сложных представлений, не имея иного образца, кроме собственных мыслей, та же самая свобода продолжала и продолжает существовать для всех людей»<sup>1</sup>. По этому поводу Кассирер замечает: «Таким образом, мы нашли тот пункт, в котором система сенсуализма признает, пусть пока лишь с оговорками и опосредованно, *спонтанность* духа. И это существенное ограничение теории познания, основанной на понятии отражения, не может не оказать мгновенного ответного действия *на общее представление о языке*»<sup>2</sup>. Фрагмент из Локка, который приводит Э. Кассирер, имеет небольшое продолжение: «Ту же самую свободу, которую имел Адам, — свободу давать всякое новое имя всякой идее — до сих пор имеют все люди (особенно создатели языков, если мы можем предположить таковых), но с тем различием, что там, где люди в обществе уже установили у себя язык, значения слов могут быть изменены лишь с большой осторожностью и экономностью»<sup>3</sup>. Дж. Локк видел в изменении значений слов серьезную проблему социальной жизни.

Размышляя над возможностями *спонтанности духа*, а именно, над способностью человеческого разума постигать действительность в пересечении её различных модусов, на основе имеющегося знания и опыта, нельзя не признать, что на этом пути «истина» и «заблуждение» взаимопроникают друг друга, демаркационная линия между ними представляется размытой и нечёткой.

Спонтанность духа, реализуемая в практическом действии, какую бы идею она не содержала, имеет шанс быть признанной и осуществленной как на уровне повседневной жизни, так и в масштабе исторических социальных действий. Национализм, войны и прочие деструктивные деяния, будучи обоснованы в научной, политической, мифологической, теоретической и иных формах, овладевая сознанием людей, воплощаются в жизнь, становясь истиной факта. И в каждом таком деянии есть крупица,

---

<sup>1</sup> Цит. по: Кассирер Э. *Философия символических форм: Язык*. Т. 1. С. 71.

<sup>2</sup> Кассирер Э. *Философия символических форм: Язык*. Т. 1. Москва-Санкт-Петербург, 2002. С. 77.

<sup>3</sup> Локк Дж. *Опыт о человеческом разумении* / Пер. с англ. А. Н. Савина. С. 528 // Русский гуманитарный интернет-университет. Библиотека учебной и научной литературы. URL: <http://www.i-u.ru>.

какой-либо характерный момент сложного по содержанию, но подчас примитивно упрощённого понятия «свобода». Однако свобода как «спонтанность духа» в объяснительных текстах не фигурирует. Вот тогда-то и происходит подмена «свободы» свободой «выбора» или свободой «воли».

Но в реальной жизни с выбором тоже не все ясно. На индивидуальном уровне мы выбираем из имеющихся, детерминирующих нас возможностей. А в глобальных масштабах — еще сложнее — и в выборе возможностей, и в последствиях выбора. С. Жижек, осмысливая события 11 сентября пишет: «Мы еще не знаем, какими будут последствия в экономике, идеологии, политике, военной сфере, но в одном можно быть уверенными: Соединенные Штаты, до настоящего времени считавшие себя островом, свободным от насилия такого рода, знавшие о нем лишь с безопасного расстояния телевизионных экранов, теперь непосредственно столкнулись с ним. Альтернатива такова: или американцы решат далее укреплять свою «сферу», или они рискнут выйти за ее пределы. Продолжит ли Америка упорствовать («Почему это должно было случиться с нами? Вещи, подобные этой, не происходят *здесь!*»), становясь все более агрессивной по отношению к Внешней угрозе, короче: в паранойальном отыгрывании? Или же Америка, наконец, рискнет ступить за фантазматический экран, отделяющий ее от Внешнего Мира, придет в Реальный мир (изменив восклицание «Вещи, подобные этой, не происходят *здесь!*» на «Вещи, подобные этой, не должны происходить *нигде!*»)? В этом состоит главный урок бомбардировок: единственный способ быть застрахованным от того, что они не повторятся *здесь* снова, состоит в том, чтобы предупреждать их появление *где бы то ни было*. Короче говоря, Америка должна покорно признать собственную уязвимость как части этого мира, сознавая, что наказание виновных — это печальная обязанность, а не волнующее возмездие. Вместо этого мы получаем неистовое подтверждение притязаний США на исключительную роль всемирного полицейского, как если бы причиной недовольства Соединенными Штатами был не избыток их власти, но ее *недостаток...*»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального / Пер. с англ. М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. С. 57–58.

Свобода приобретает «*прилагательный*» характер. Причём, выражение «свобода воли», если лишить его морально-этической акцентировки, — тавтологично, как бы мы не трактовали его — «свобода желаний», «свобода моего самовыражения», «свобода проявления жизненной энергии» и пр

Для многих свобода — это, прежде всего, эмоциональное и интеллектуальное, почти интимное чувство. Делает ли человек какой-то выбор, или не делает его, ощущает ли давление обстоятельств или пребываю в полном благодушии и бездействии, не чувствуя никакой потребности в «свободе от...», или же в «свободе для...». Свобода, как её ощущает человек, это не только чувство, а некое состояние, неотъемлемая составляющая личностной структуры, которая, как и любая человеческая способность может развернуться в конгломерате жизненных коллизий, и может быть лишь субъективно осознанной или же ощущаемой с различной степенью интенсивности. В противном случае необходимо будет признать, что человек свободен, только когда делает выбор, принимает решение, а когда он не делает выбор — он «по ту сторону свободы», «вне свободы» за её ненадобностью?

Но на свободу как личностное свойство исследователи, поглощенные морально-этическими проблемами и стремлением сделать мир чище и лучше, обращают недостаточное внимание. Интерес концентрируется не на «родовых» свойствах свободы, а на отдельном свойстве — «опасность». Как отмечает Э. Кассирер, «именование в языке осуществляется не исходя из *рода*, к которому какая-либо вещь принадлежит, а исходя из какого-либо отдельного свойства... в недифференцированном целом выделяется определённый характерный момент, с этого времени становящийся в центр внимания. На этой концентрации духовного взгляда и основана возможность «именования»: новая мыслительная чеканка, которой подвергается предметное содержание, является необходимым условием его обозначения средствами языка»<sup>1</sup>. Что касается «чеканки», то прилагательное значение свободы — не «новая чеканка» еще Августин, если точно переводить, пишет не о «свободе воли», а о «свободе решения».

Но, может быть, за характерный момент принимается момент, не отражающий сущности?

---

<sup>1</sup> Кассирер Э. Философия символических форм: Язык. Т. 1. М. — СПб, 2002. С. 222.

Системы символов, значений, будут воспроизводиться в будущем знании, углубляя «ножницы» между сущностью понятия и той «характерной чертой», которая «прижилась» в научном обиходе. Такой характерной чертой свободы стала её «опасность», её понимание как чего-то, что, будучи представленным вне ценностных суждений, становится для людей неприемлемым и вредоносным. Эта «опасность» свободы, на наш взгляд, стала её определённой в истории мысли, конструируя жизнь, оставляя вне сферы внимания свободу как свойство личности.

И, соответственно, такое знание конструирует жизнь, оставляя вне сферы внимания свободу как свойство личности. Оставляет вне сферы внимания не только науки, но и общественного и индивидуального сознания, взятого на быденном уровне. Э. Кассирер, рассуждая о связи между языковыми и научными образованиями, пишет, что язык может стать «оковами» мысли. Но «проложенный языком путь не надо бросать, но по нему нужно идти до самого конца, чтобы этот путь продлить... Возникшая тем самым новая духовная действительность, включая и наивысшую энергию чисто научного понятия, как и прежде, сохраняет тайную связь с языком. Как бы высоко ни возносилось чистое понятие над чувственным миром, как бы далеко оно ни поднималось в царстве идеального и интеллигибельного, оно всякий раз должно возвращаться к своему «мирскому» и «земному» органу, каковым является для неё язык. Акт высвобождения от языка сам обусловлен и опосредован языком»<sup>1</sup>.

Устойчивое высказывание, если оно имеет широкое хождение в научном обиходе и повседневной жизни, не свободно от нелогичностей и противоречий. М. М. Бахтин писал: «Высказывание — это проблемный узел исключительной важности... через конкретные высказывания и жизнь входит в язык»<sup>2</sup>. И если само по себе слова «свобода», «свобода как свойство личности», «инстинкт свободы» не являются устойчивыми высказываниями, то словосочетания — «свобода выбора», «свобода совести», «свобода слова», и прочее — таковыми высказываниями являются.

Поэтому, как было сказано, люди редко думают и говорят о свободе как свойстве собственной личности. А это, как мы

---

<sup>1</sup> Кассирер Э. Философия символических форм: Феноменология познания. Т. 3. С. 266.

<sup>2</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 240.

уже упоминали, по мнению лингвиста Э. Бенвениста, связано с общими условиями развития культуры и с устройством общества. Поэтому совершенно не случайно люди *не умеют осознавать собственную свободу без привнесения политических, нравственных и иных сюжетов*, без привнесения сюжетов «свободы от...» или «свободы для...». Ведь, как писал Мартин Хайдеггер: «Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек».

И если слово не раскрывает богатство содержания своего предмета, выпадает из своей самостной стихии, становясь атрибутом, то мысль «компенсирует эту потерю тем, что завоевывает себе статус в качестве «техне», инструмента воспитания. ...Так называемое «частное существование», однако, ещё не обязательно есть подлинное, т. е. свободное человеческое бытие»<sup>1</sup>.

Славой Жижек во «Введении» к книге «Добро пожаловать в пустыню реального» вспоминает старый анекдот времен ГДР относительно ситуации, при которой немецкий рабочий получает работу в Сибири. Так как он знает, что вся почта будет прочитываться цензорами, он договорился со своими друзьями о следующем: «Давайте введем правила: если письмо, которое вы получите от меня, написано обычными синими чернилами, то в нем правда; если оно написано красными чернилами, то в нем ложь». Через месяц его друзья получают первое письмо, написанное синими чернилами: «Здесь все замечательно: магазины — битком, еды — в изобилии, жилье — большое и хорошо отапливается, в кинотеатрах показывают западные фильмы, много красивых девочек, готовых к делу; один недостаток — нет красных чернил». <sup>2</sup> И далее, по поводу свободы пишет следующее: «мы «чувствуем себя свободными», потому что нам не хватает самого языка, чтобы артикулировать нашу несвободу. Это отсутствие красных чернил означает, что сегодня все основные понятия, используемые нами для описания существующего конфликта, — «борьба с террором», «демократия и свобода», «права человека» и т. д. и т. п. — являются *ложными* понятиями, искажающими наше восприятие ситуации вместо того, чтобы позволить нам ее понять. В этом

---

<sup>1</sup> См.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 316–317.

<sup>2</sup> Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального / Пер. с англ. Артема Смирного. М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. С. 7.

смысле сами наши «свободы» служат тому, чтобы скрывать и поддерживать нашу глубинную несвободу. Сто лет назад, делая акцент на признании некоторых застывших догм как условия (требуемой) действительной свободы, Гилберт Кийт Честертон очень точно раскрыл антидемократический потенциал самого принципа свободы мысли: «Свободомыслие — лучшее средство против свободы. Освободите раба в самом современном стиле, и он останется рабом. Научите его сомневаться в том, хочет ли он свободы, — и он ее не захочет». <sup>1</sup>

«Свобода», как предмет речи, стал таковым не сегодня, не сейчас. Он уже обсужден и оговорен, «освещен и оценен по — разному, на нём скрещиваются, сходятся и расходятся разные точки зрения, мировоззрения, направления. Говорящий — это не библейский Адам, имеющий дело только с девственными, ещё не названными предметами, впервые дающий им имена»<sup>2</sup>.

Ещё Макс Штирнер говорил о том, что «стремление к свободе во все времена сводилось к желанию *определённой* свободы, например, свободы совести: это значило, что верующий человек хотел стать свободным и независимым. Независимым — от чего? От веры, что ли? Нет! Он хотел стать свободным лишь от инквизиторов. Точно так же обстоит дело с «политической и гражданской» свободой. Гражданин хочет быть свободным не от гражданства, а от бюрократического или монархического произвола и т. п., — и далее продолжает, — Все вы хотите свободы, свободы «в себе». Почему же вы торгуетесь о «больше» или «меньше»? Свободой *в себе* может быть только вся свобода. Кусок свободы не есть *Свобода*»<sup>3</sup>. Можно не соглашаться с такой постановкой проблемы свободы, предлагаемой теоретиком индивидуалистического анархизма. Но реальность факта состоит в том, что «свобода», являясь именем существительным, реализуется и в жизни, и в духовной сфере как атрибут какого-то иного явления.

Люди редко думают и говорят о свободе как свойстве собственной личности и не осознают собственную свободу без привнесения политических, нравственных и иных сю-

---

<sup>1</sup> Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального / Пер. с англ. Артема Смирного. М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. С. 8.

<sup>2</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М, 1979. С. 274.

<sup>3</sup> Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков, 1994. С. 149.



жетов, без привнесения сюжетов «свободы от...» или «свободы для...». Ведь, как писал Мартин Хайдеггер: «Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек».

Но, может быть, понятие «свобода», взятое вне социума, лишается смысла, или приобретает иные значения? Или же смысл этот (свобода человека вне социума? — это же невозможно) прямо противоположен свободе как таковой? И просто возможно ли вообще представить такую идеальную модель, где были бы люди, но не было бы социума, модель, которая позволила бы увидеть в свободе не только её объективные детерминации, но и субъективное развёртывание?



# Очерк второй

## Свобода. Грехопадение. Культура

Так что же такое «свобода», взятая сама по себе — вне социума, вне необходимостей, как проявление само-детерминированности человека? И возможно ли вообще рассуждать о свободе, когда это не есть «свобода от...» или «свобода для...»? Такая свобода вне социума была разве что у Адама и Евы. Но правомерно ли рассматривать особенности проявления свободы этих первых людей, если их ситуация нетипична и не имела места в истории человеческого общества? Никакой рациональности. А нужна ли рациональность?

Начнем с парадокса. Человек уверен, что имеет о себе весьма обширные знания, в соответствии с которыми строит свою индивидуальную, семейную, государственную и т. п. жизнь. Вместе с тем, это существо, наделённое сознанием, является незавершенным в природном, социальном, интеллектуальном планах: у него нет готовых инстинктов и схем даже самых простейших культурных актов. Поэтому представления человека о самом себе не могут быть никакими иными как **незавершенными, несовершенными, мозаичными**. Но именно эти незавершенные представления — единственный источник знаний о человеке.

Создавая образ творимого — в науке, искусстве, любом виде материальной и духовной деятельности — человек как бы «извлекает» из себя свою сущность и, удивляясь ей, фиксирует свои параметры. История Адама и Евы — творение человеческого разума, познающего свою сущность. По этой причине библейская легенда может быть предметом для рассмотрения первого свободного действия первых людей, независимо от того, является ли сюжет выдумкой или реальным фактом. Это обстоятельство делает невозможным и необязательным чисто объективный (или, как принято говорить, научный) подход к исследованию человека, — осо-

бого Космоса, помещенного в животную оболочку, Космоса с непостижимыми данными и непредсказуемыми перспективами.

От эпохи к эпохе человек все внимательнее «путешествует в королевстве зеркал» собственной мысли, где что-то видится крупным планом, другое — искажённым, а многое остается невидимым, хотя всеильная рационалистическая традиция полагала, что готова дать и дает полноценное знание обо всем, включая человека.

Сирен Кьеркегор в «Предисловии» к работе «Страх и трепет» очерчивает интересный абрис познания: «Не только, в мире действия, но также и в мире идей наше время представляет собой настоящую распродажу. Все, что угодно, можно приобрести тут за свою цену, так что возникает вопрос, останется ли вообще в конце концов кто-нибудь, кому еще захочется быть покупателем. Всякий спекулятивный регистратор, добросовестно отмечающий величественную поступь новой философии, всякий приват-доцент, репетитор, студент, всякий, кто только прикоснулся к философии или оказался в самом ее центре, отнюдь не останавливается на том, чтобы во всем сомневаться, но идет дальше. Может показаться, что неуместно и несвоевременно спрашивать себя, куда именно они рассчитывают добраться, однако во всяком случае будет, по крайней мере, вежливо и любезно предположить, что они действительно усомнились во всем, — поскольку иначе было бы странно говорить о каком-то движении дальше». <sup>1</sup>

Идея Кьеркегора о том, что наиболее глубокое бытие выходит за рамки конечных дефиниций и не может быть предметом интересубъективного знания, а может быть только *пережито*, подчёркивая «дальтонизм» гегельянства, стало основой целой философской системы. Почти сто лет спустя, Хайдеггер сказал о недостаточности онтологического фундамента наук о человеке вне осмысления переживания глубокого бытия. А широко практикуемые в эпоху расцвета естествознания встраивания антропологии и психологии в общую биологию <sup>2</sup> ничего не дают для понимания главного — двойственности бытия, когда «бытие в себе», являясь мощной системой, постоянно поглощает, угрожает «бытию для себя», хрупкому существованию заботящегося, трево-

---

<sup>1</sup> Кьеркегор С. Страх и трепет / Пер. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева.

<sup>2</sup> См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 49.

жащегося, умирающего человека. Тревога не просто перед опасностями жизни и заботами, а от самого существования, имеющего неизбежный конец — смерть. Человеческая экзистенция как первичный факт обладает отношением к человеческому и внечеловеческому бытию вообще, существуя в мире, где «бытие для себя» помещено в мир явлений и фактов «бытия в себе», как называл это Сартр.

Под рационализм, как доминанту научной парадигмы для изучения всего и вся была подложена «критическая бомба», которая сегодня «взрывается» в работах Куна, Фейерабенда, Фейгенберга, Паули В., Налимова В. и др.

Но, обосновав и популяризовав критицизм по отношению к рационалистическому познанию человека, экзистенциализм не предлагает возможностей познания истинного аутентичного существования, где царит человек в своем естестве. Это оказывается невозможным, поскольку человек, погруженный в повседневность, присваивает чуждые формы существования, становясь неистинным и недействительным человеком.

Что же такое свобода для человека «истинного и действительного»? Может быть «истинный и действительный» человек возможен лишь в контексте первородного греха? Каково содержание так называемой свободы — первого акта свободной воли человека, повлекшим за собой грехопадение и конституирование мира человеческой культуры? И как понимается свобода первых людей — как неотъемлемое свойство человека или как характеристика волевого деяния? Если свобода есть свойство человека, тогда она субъектна, но если свобода представляет собой характеристику деяния, то она — понятие атрибутивное. А это разные понимания свободы. То, что в общественном сознании все более и более закрепляется употребление понятия «свобода» в атрибутивном значении, не снимает вопроса о её природе и сущности.

Говоря словами экзистенциализма, «надо уметь видеть чуждость навязанного человеку бытия», чтобы понять истинные источники его активности. Тема в общественном сознании известная, разработанная, но со *свободой* как человеческим качеством, свойством — не соотношенная. Это «соотношение» присутствует во многих философско-антропологических учениях, в одних — явно, а в других — как «мысль неизреченная».

Сартр писал: «Что-то начинается, чтобы прийти к концу... к гибели... И каждым мгновением я безгранично дорожу — я знаю: оно неповторимо, незаменимо, — но я не шевельну пальцем, чтобы помешать ему *сгинуть*... Потом что-то разбивается вдребезги. А мысль, неизречённая, все здесь. Она невозмутимо ждёт»<sup>1</sup>. Я не склонна использовать прозу Сартра для иллюстрации его философии. Но и проза, и философские построения, изъясняясь по-разному, дают нам одну несомненную вещь — человек никогда не узнает, есть ли смысл и значение его существования, начала и конца.

Конечно, этот смысл можно «достроить», в соответствии с какой-либо религиозной или светской идеологией, но нельзя с полной достоверностью аргументировать. Человек наполняет смыслами и значениями индивидуальную и социальную жизнь, а человечество, как совокупный субъект познания, постоянно эти смыслы оспаривает и сомневается в них. Есть ли смысл в том, что человек обречен, согласно экзистенциализму, на свободу и делает себя сам? Выбирая и присваивая, он убегает от свободы. Возможно ли от неё «убежать»? Благодаря писательскому дару Сартра, фрагменты экзистенциальных взглядов стали «модной сенсацией» духовной жизни, удовлетворяя иррационалистическим настроениям и интеллектуальным изыскам людей. Но не только это стало причиной бурной жизни в массовом сознании, и в науке «не онтических конструкторов», неоперациональных понятий, метафорического мышления. Экзистенциализм по многим параметрам человеческого существования дает более глубокие изыскания, нежели рационалистически выстроенные концепции.

Человеческое существование как предмет философии мы видим у Сократа, но не у Аристотеля. Проблема конечного человека, сталкивающегося с бесконечностью, ставится у Августина, но не у Фомы. Тема свободы, трагизма, заботы и смерти беспокоила Паскаля, а не Декарта. И в логическом срезе экзистенциализм не «блудный сын», он прочно связан с учениями, рождёнными эпохой. С кантианством его объединяет анализ явлений, а их описание роднит с феноменологией. Давление на человека «бытия в себе», изменение его социумом, сближает экзистенциализм с социологизмом, а зависимость образа мира и повседневности от практических действий — с прагматизмом, от форм языка — с неопозитивизмом.

---

<sup>1</sup> Сартр Ж. П. Тошнота. Избранные произведения. М., 1992. С. 49–50.

История грехопадения Адама и Евы — тоже метафорика относительно человеческого существования, но, в отличие от экзистенциального дискурса — метафорика «вне социума».

Попытаемся отойти от трагизма человеческой жизни, влияния не неё социума и повседневности и посмотрим на первое волеизъявление первых людей так, как если бы оно было на самом деле. Ведь даже если эта история придумана людьми, то придумана «не просто так», а представляет собой продукт человеческого творчества, когда человек, как было замечено, «извлекает» из себя свою сущность и фиксирует свои параметры.

В этом плане история грехопадения Адама и Евы имеет великие смыслы и значения. Многие толкуют первое проявление свободной человеческой воли как вступление человека на путь греха. И Августин, и аббат Клервосский причину земного зла видят в свободной воле, рожденной первородным грехом и ведущей к отступлениям от Бога. Или, как Абельяр, отрицая догмат первородного греха, обосновывали, что Адам и Ева передали потомкам способность раскаиваться за грехи. Как пишет К. Льюис: «Все прекрасно знают, что отвечает христианство: человек воспользовался своей свободной волей, чтобы стать очень плохим», а любовь Бога к людям в «праве причинять страдание тому, кого любит, если его надо изменить, сделать достойным любви... Бог есть благо и все создал благим и для блага, но одно из Его благих созданий — свободная воля разумных существ — по природе своей включила возможность существования зла, и, воспользовавшись этим, люди стали дурными»<sup>1</sup>. Е. В. Золотухина-Аболина пишет: «Человеку была дана возможность выбирать — предаться Божьей воле или следовать иными путями, отзываться на иные призывы. Адам не выдержал экзамена. Он нарушил Божественный запрет, поддавался искушению змия, пожелал «ведать добро и зло», как Всевышний. Свобода и гордыня вторично породили зло, низвергнув Адама в бранный земной мир, где его потомки сполна вкусили боль, старость, смерть, ненависть и жестокость. Версия, приписывающая происхождение зла свободе, снимает с Бога ответственность за зло и переносит его на тварей — духов и людей, проявивших бунтарство»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Льюис К. С. Любовь. Страдание. Надежда. М., 1992. С. 147–148.

<sup>2</sup> Золотухина-Аболина Е. В. Курс лекций по этике. Ростов н/Д: Феникс, 1999. С. 24–25.

Первое волеизъявление, первородный грех обычно понимаются с позиций добра и зла, Отцы Церкви считают, что **мы** согрешили «во Адаме». Известный российский философ О. С. Суворова пишет, что Августин, и другие христианские мыслители, «рассматривает смерть в качестве наказания, результата грехопадения, означавшего порчу, потерю полноты человеческой природы, но почему это стало возможным? С точки зрения Августина — потому, что человек создан из ничто («из праха земного», в свою очередь созданного из ничто) и, следовательно, как все тварное, предоставленный самому себе стремится к ничтожеству, к небытию. Сотворенность из ничто обусловила возможность смерти, которая стала действительностью в результате первородного греха. Поэтому в само определение человека Августин включает понятие смертности: человек есть животное разумное, смертное»<sup>1</sup>.

Действительно, моральный закон, добро и зло во многом определяют свободу воли и сопутствуют ей. Основное в первородном грехе — утрата невинности, послушания, готовности принять Божью волю. Согрешив «во Адаме», мы, люди, живем в состоянии первородного греха — между послушанием и непослушанием Богу, между соблазном и праведностью.

К. Льюис, говорит о первородном грехе именно в этом ключе, но предупреждает читателя, «что этот уровень мышления не особенно высок. Я не сказал ничего, — пишет он, — не только о дереве познания добра и зла, таящих в себе, несомненно, огромный мистический смысл, но и о Павловых словах: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (I Кор. 15, 22). Именно они лежат в основе святоотеческой доктрины о нашем реальном присутствии в Адаме и учения Ансельма о том, что мы включены в страдания Христа. Эти глубины, наверно, прекрасны, но для меня они темны, а новых мне не выдумать»<sup>2</sup>.

Мы не можем также, как любой смертный человек, постигнуть идею первородного греха во всех ипостасях его бесконечного содержания. Несомненно одно — Адам и Ева первоначально находятся в ситуации подчиненности моральному закону и нарушают его. Но в каком отношении

---

<sup>1</sup> Суворова О. С. Телесная воплощенность личности: философско-антропологический анализ. М.: МПГУ. 2012. С. 12.

<sup>2</sup> Льюис К. С. Любовь. Страдание. Надежда. М., 1992. С. 155–156.

стоит история грехопадения к естественному закону? Поразмышляем в этом направлении.

Мы знаем, что у Адама и Евы не было родителей, и не могло быть, кроме сотворившего Бога. Но в первой книге Моисея мы читаем: «Создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа (своего). Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут (два) одна плоть. И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» (Бытие 2, 21).

Итак, человек и его жена — одно, из одной плоти, у них по идее, все общее — и благодать и грех. Другой важный момент удивителен — «оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей». Вспомним, что у Адама и его жены не было отца и матери, кроме Бога. Зная о великом инциденте со змеем, можно думать, что, «прилепившись к жене своей», Адам не мог не разделить с ней искушения змеем. Это заданность?

Далее. Когда Бог напутствовал первого человека, поселив его в саду Едемском: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Бытие 2, 16, 17), — скрыл ли Бог естественный закон от человека, или открыл ему его?

Библия — книга великих истин и аллегорий. Наложив запрет на плоды дерева познания добра и зла, Бог обеспечил возможность искушения *знанием*, утолив которое «смертью умрешь». Возможно, это означает: тот, который есть, не владеющий знанием, смертью умрет, но владеющий знанием — это новый, другой человек, как бы рожденный заново в прежней телесной оболочке. Разве не так? «И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете как боги, знающие добро и зло» (Бытие 3, 4–5).

Безмятежная, растительная жизнь в саду Едемском стала невозможной. Обретя знание, они как бы заново родились, стали другими и по-иному увидели мир. Этот мир уже не является для них совершенным даже в рамках сада Едемского: «И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания» (Бытие 3, 7).



Иными словами знание открыло им необходимость опоясания, *которого в готовом виде в природе нет*. Перефразируя Л. А. Уайта, можно сказать: «Смоковые листья есть смоковые листья. Сшитые смоковые листья есть сшитые смоковые листья». Но, назвав сшитые смоковые листья «опоясанием», то есть — одеждой, мы вводим предмет в **социокультурный контекст**, в класс символизированных предметов и явлений.

Л. А. Уайт, например, пишет о том, что «назвать предмет «китайской фарфоровой вазой» уже означает ввести его в определенный контекст; прежде всего, следовало бы сказать: «Покрытая глазурью форма из обожженной глины». А, будучи китайской фарфоровой вазой, этот предмет может стать произведением искусства, объектом научного исследования или товаром в зависимости от того, в каком контексте он рассмотрен: эстетическом, научном или коммерческом»<sup>1</sup>. И такой предмет — одежда — создан, для этого использовались листья смоковые. Этический срез — нагота скрыта, людям стал введом стыд. Но это — далеко не все.

Помимо того, что в этом сюжете содержится факт из области морали, мы можем отметить еще одно, весьма важное явление: *нарушение естественного закона*. Листья смоковые должны расти на дереве, но Адам и Ева сшили из них себе одежду, а точнее — создали *первый объект культуры*, то есть реализовали акт творчества, преодолевающий привычное/Богом данное/понимание естественного закона.

Закон был преодолен, его понимание изменено. Это бесконечное изменение понимания Закона становится вечным спутником человека, творящего мир культуры вне и внутри себя. Знание и далее — по ходу социокультурного процесса — будет покоряться человеку, перманентно открывая все новые и новые возможности изменения, манипулирования, нарушения традиций, законов, и конституирования на этой основе — качественных изменений себя и жизни.

Теперь мир не будет удовлетворять человека, он будет в противоречии с миром, будет постоянно разрешать это противоречие, изменяя себя и мир, и обогащаясь знаниями, бесконечно возрождаться в культурном творчестве. Интересно, что «сказал Господь Бог: вот Адам стал как один из Нас, зная добро и зло» (Бытие 3, 22). Значит ли это,

---

<sup>1</sup> Уайт Л. А. Фундаментальные характеристики культуры / В кн.: Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб, 1997. С. 22.

что Бог, «зная добро и зло» испытывал неудовлетворенность миром, творя небо, землю, свет, тьму, воду и твердь, зелень, траву, светила и т. д. Но над Богом нет Закона, Он Сам Закон. Даровав человеку свободу воли и способность искушения, грехопадения, Бог наделил людей способностью изменять мир, творить его. И несмотря на то, что словосочетание «свобода воли», широко применяется как в священных, так и в светских текстах, нельзя не заметить, что оно несколько тавтологично: что такое воля? — свобода. Но не может быть, чтобы из века в век величайшие мыслители повторяли простую тавтологию. А что если «воля» — это качество и свойство человека, заложенное в его душе, а «свобода» — это возможность реализовать волю?

Итак, в случае с Адамом и Евой — два нарушения закона. Суть первого нарушения — социо-моральная: они преступили распоряжение Бога/а что может быть в большей степени Законом, чем воля Бога/не есть от дерева познания добра и зла. Первая фантазия, противоречащая божественному закону, была претворена в жизнь, человек сотворил себе одежду. Появился новый, не созданный Богом, объект культуры — одежда. В этом акте творчества человек стал равен Богу, а если и не равен, то только в статистическом смысле: больше — меньше, лучше — хуже и т. п.

И Он «не отменил» сделанного человеком? Почему не повторил запрет? До грехопадения Адама и Евы, Бог сам занимался творчеством и творческим обустройством жизни человека. «И насадил Господь Бог рай и Едем на востоке; и поместил там человека, которого создал»/Бытие 2, 8/. «И взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его» (Бытие 2, 15).

Никакого человеческого творчества Богом не было предусмотрено? Он все-таки не повторил запреты. Наоборот, он повторяет человеческую идею одежды/но из кожи/, и обрекает его на постоянное творчество: добывать « в поте лица хлеб свой». Он делает также Адаму и его жене одежды кожаные, одев их (Бытие 3, 12).

А теперь вспомним, что первородный грех традиционно понимается с позиций добра и зла, добро и зло определяют свободу воли и сопутствуют ей. Можно ли помыслить, что *первородный грех*, живущий в каждом из нас как утрата невинности, неготовность подчиняться *всегда* обстоятель-

ствам и Закону (Божьей воле) — *есть непременно условие творчества?*

Даже, когда забывшие Закон и Бога люди обратили «все мысли и помышления сердца их было зло во всякое время»/Бытие 6, 5/, Господь, устроив потоп, спас живое в ноевом ковчеге и навсегда отказался от мысли истребления всего живого. Он так сказал вышедшим из ковчега: «поставлю завет Мой с вами, что не будет более истреблена всякая плоть водами потопа на опустошение земли» (Бытие 9, 11).

Можем ли мы рассматривать творческий акт первого человека как действие в силу «осознанной необходимости»? Вряд ли. Скорее здесь мы имеем дело с неким спонтанным действием наперекор моральному и природному законам. В результате жизненный процесс человека стал качественно иным, новым, перешел в систему иных «координат и необходимостей».

Если экстраполировать этот факт на социокультурный процесс в целом, мы увидим, что преодоление закона, нарушение необходимости, знаменует собой поворот к новым реалиям. В области развития морали это изучено и показано достаточно полно. Изменение морального сознания наблюдается, его можно фиксировать по прошествии некоторого времени после события достаточно достоверно.

Точно установлено, что возникновение новых моральных норм, традиций всегда происходит через нарушение уже сложившихся, являющихся законом для всех. В фильме «Легенда о Нарайяме» такой отрезок истории культуры фиксирован в художественной форме. Нарушение традиции воспринимается вначале как нарушение закона, а человек, посягнувший на традицию, подвергается ostracism, дорого «платит» за собственное свободное действие, знаменующее прозрение новой необходимости<sup>1</sup>.

И если грехопадение — это действие наперекор законам и алгоритмам поведения, то тогда вся история культуры — *грехопадение*, и неважно, считают ли люди эти законы порождением природы, естества или Бога.

В сфере науки отказ от традиционного мышления, общепризнанных постулатов также приводит знание в сферу иных, новых реалий. Вспомним строки из дневника Эйн-

---

<sup>1</sup> Почему возникает свободный волевой акт, и в каком случае он знаменует восходящую, а в каком нисходящую линии развития — особый вопрос — на котором мы остановимся.

штейна: «...Прости меня, Ньютон...». И сам Ньютон с его «яблоком»...

Может сложиться впечатление, что процесс конституирования нового, который представляет собой свободный творческий процесс, связанный с «инопониманием» законов и нарушением традиций, всегда служит прогрессу. Это не так. Точнее будет сказать — служит развитию культуры и цивилизации в единстве двух ипостасей развития: прогресса и регресса.

Именно свободным выбором того или иного способа действия порождаются события, амплитуда следствий которых необычайно широка — от великих благодеяний до убийств на различных уровнях общности социального субъекта, — будь то человек, социальный слой, государство или человечество в целом. Если бы свободные волевые деяния имели только благие следствия и результаты, то «грех нарушения законов и традиций» был бы искуплен. Но нет, *сверхчеловеческая мощь страсти к свободному действию не всегда нравственно ориентирована на благо, или вовсе может не иметь нравственных ориентиров.*

Совращение знанием, соблазн свободного деяния, воплощаясь в открытие нового, может оказаться составляющей «весьма и весьма темных дел и затей, направленных на деле против своих собственных действительных «интересов». В таких случаях свободно постигнутое знание попадает в итоге в ложное положение — в положение не только «соучастника», но и главного *виновника*, главного *преступника*, в единоличного ответчика и за Хиросиму, и за газовые камеры, и за подслушивание телефонных разговоров и за все подобные подлые дела»<sup>1</sup>.

Да, в человеческих деяниях практически всегда присутствует грех, как взятый в контексте частной, светской, индивидуальной морали, так и религиозной. И эти «зловещие возможности в определенной мере перекликаются с тем фактом, что подлинность внутреннего суда совести была, особенно начиная с Ницше, радикально поставлена под вопрос»<sup>2</sup>. Блез Паскаль писал: «Что станет с тобой тогда, о человек, когда ты естественным разумом обнаружишь свое действительное положение?.. Знай же, обуянный гордыней,

<sup>1</sup> Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991. С. 135–136.

<sup>2</sup> Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы. В кн.: Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С. 353.

что и сам ты — сплошной парадокс. Смири себя, немощный разум, умолкни, неразумная природа, помни, что *человек бесконечно превосходит человека...* Слушай Бога»<sup>1</sup>.

«Слушай Бога» — означает — «смири себя, человек». Этот дух, или состояния, которые человек должен в себе смирять — предмет рассуждений многих философов. Большое место в человековедении занимают теории, которые Макс Шелер называет отрицательными теориями человека<sup>2</sup>. Это учение Будды, где нет позитивной идеи духа ни в человеке, ни в мировой основе, а смысл человеческого существования завершается его угасанием в качестве субъекта желаний, достижения нирваны, состояния созерцания мира сущностей, т. е. — ничто. Упразднение желаний, которые Будда называет жаждой.

К «отрицательным теориям» относится и учение Шопенгауэра о «самоотрицании воли к жизни», и позднее учение З. Фрейда. Так в работе «По ту сторону принципа удовольствия», он писал: «Предшествующее развитие человека не требует, как мне кажется, никакого иного объяснения, чем развитие животных, а то, что можно наблюдать у меньшинства человеческих индивидов как неустанный порыв к дальнейшему совершенствованию, может быть понято просто как следствие вытеснения влечения, и на этом вытеснении построено все самое ценное в культуре»<sup>3</sup>.

Считая, что люди полагают целью и смыслом своей жизни счастье, стремление к удовольствию, Зигмунд Фрейд выводит несколько путей «избегания» неудовольствия и несчастья. Но в любом случае, по его мнению, состояние счастья, удовлетворенности жизни — непродолжительно. «То, что в строгом смысле называется счастьем, проистекает, скорее, из внезапного удовлетворения, разрядки достигшей высокого уровня напряженности потребности. По самой своей природе это возможно только как эпизодическое явление»<sup>4</sup>.

Конечно, положение довольно спорное, поскольку потребности имеют тенденцию возвышаться, и чем более человек развит как личность, — будь то «всестороннее» развитие

---

<sup>1</sup> Паскаль Блез. Мысли...

<sup>2</sup> См.: Шелер М. Положение человека в космосе / В кн.: Макс Шелер. Избранные произведения. М., 1994. С. 166–171.

<sup>3</sup> Там же. С. 167.

<sup>4</sup> Фрейд З. Недовольство культурой / В кн.: Зигмунд Фрейд. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1991. С. 76.

или узкопрофессиональное, связанное с каким-то определенным видом деятельности или творчества, — тем интенсивнее будет перманентное развитие его потребностей. Но Фрейд думает иначе: творчество и свобода просто следствие вытеснения влечений. Задача избежать страдания вытесняет на второй план стремление к удовольствию... Ничем не ограниченное удовлетворение всех нужд выдвигается как самый что ни на есть соблазнительный образ жизни, но такая программа ставит наслаждение выше осторожности, что слишком быстро ведет к наказанию»<sup>1</sup>. И строя свою «отрицательную» теорию, он выделяет стратегии поведения, которые люди используют для обретения жизни без страданий. Одна из стратегий — добровольное одиночество, уход от других людей как источника страданий. На этом пути достигается счастье покоя.

Иной путь, по мнению Фрейда, самый грубый, но безотказный — состоит в воздействии на организм различных химических веществ, в том числе и наркотиков. Этот путь ведет к избавлению от реальных проблем, нахождению прибежища в своем собственном измененном состоянии.

Другого рода защита от страданий пытается подчинить себе источники потребностей как источники страданий. «Крайним случаем такой защиты, — пишет Фрейд, — является умерщвление влечений — как тому учит восточная мудрость и как это осуществляет на практике йога. Если это удастся, то тем самым достигается и отречение от любой другой деятельности (в жертву приносится жизнь)»<sup>2</sup>. Отказ от желаний или контроль над ними позволяет достичь покоя и, естественно, снижения возможностей наслаждения жизнью.

Следующая техника защиты от страданий — смещение целей влечений таким образом, «чтобы они не сталкивались с отказом со стороны внешнего мира, чему способствует сублимация влечений. Человек достигает больше всего, повысив уровень наслаждения от психической и интеллектуальной работы. Тогда судьба мало чем может ему повредить»<sup>3</sup>. Фрейд отмечает, что такой метод доступен лишь немногим людям, а имеющим способности и дарования. Добавим от себя, что люди с «тройными мозгами» и, подчас, «четвер-

---

<sup>1</sup> Фрейд З. Недовольство культурой. С. 77.

<sup>2</sup> Там же. С. 79.

<sup>3</sup> Там же.

тушкой души» — действительные творцы культуры. Может быть, поэтому в ней так неуютно простому человеку?

И, наконец — фантазия, уход от реальности. Сюда относятся и процесс создания произведений искусства, и процесс наслаждения ими. Но этот метод, считает Фрейд, недостаточно силен, это как «легкий наркоз». «Наслаждение прекрасным обладает особым, слегка наркотизирующим характером ощущений. Польза прекрасного не слишком ясна, его культурная ценность тоже не очевидна, и все же без него культуре не обойтись. Эстетика как наука изучает условия ощущения прекрасного; о природе и происхождении прекрасного она ничего не может сказать. Как повелось, отсутствие результатов прикрывается высокопарной и бессодержательной болтовней»<sup>1</sup>. Фрейд, естественно, связывает чувство прекрасного с чувством возбуждения, свойственного сексуальности.

Намного эффективнее отшельничество, отказ от мира, или полярная позиция — желание переделать мир. Последнее может объединить людей в погоне за иллюзией всеобщего счастья.

Сказанное выше — пути, выделенные З. Фрейдом для сохранения жизни без страданий. Но помимо инстинкта жизни «имеется и инстинкт смерти, а феномен жизни объясняется их взаимо- и противодействием... мне теперь понятно, как мы проглядели повсеместность невротической агрессии и деструктивности, упустили из виду принадлежащее ей в истолковании жизни место»<sup>2</sup>.

Макс Шелер пишет, что поздний Фрейд, «выдвинувший дуалистическое учение о двух основных влечениях — оказался в примечательном соседстве не только с Шопенгауэром, но и прямо-таки с учением Будды. Согласно обоим учениям, в сущности, все формы духа, начиная с материальной вещи, далее, включая растение, животное, человека и вплоть до мудреца, владеющего «священным знанием», представляют собой как бы группы застывшей процессии, шествующей в тихое небытие, к вечной смерти... *Основным недостатком любой разновидности этой отрицательной теории человека является то, что в ней нет и следа ответа на вопрос: что же в человеке совершает отрицание, что же отрицает волю к жизни, что вытесняет влечения и по каким различным осно-*

---

<sup>1</sup> Фрейд З. Недовольство культурой. С. 83.

<sup>2</sup> Там же. С. 112–113.

ваниям вытесненная энергия влечения *один раз* становится неврозом, а *другой раз* сублимируется в культуросозидающую деятельность?»<sup>1</sup>

Нельзя не заметить, что при всех различиях названных здесь теорий, они несут мысль об осознанном или неосознанном ограничении субъективного духа свободы: умолкни, неразумная природа, смири себя, немощный разум, помни, что *человек бесконечно превосходит человека...*». Я понимаю это так, что человек, одержимый «сверхчеловеческой мощью страсти» к свободному действию *бесконечно превосходит* интенсивностью самореализационного акта человека, лишённого такой страсти.

Но в том-то и парадокс человеческой природы, что человек «одержимый» и человек «рутинный» — может быть один и тот же человек. Он носит в себе «зерна» покорности, способность к действию по алгоритмам и свободы, незнакомой правил, с разумом стихии и не знает, когда и что из этих зерен произрастет.

Именно в парадоксальности человеческой природы, которую вряд ли когда удастся объяснить более-менее полно, кроется (подчас имеющая место) *нравственно-нейтральная позиция свободного творческого деяния*, будь то область науки, искусства, повседневности и т. д. Религия не может объяснить эту парадоксальность, она описывает ее суть, проявившуюся в истории грехопадения. Э. Кассирер замечает: «Религия не может быть ясной и рациональной. То, о чем она повествует, — темная и мрачная история человеческого грехопадения. Рациональное объяснение этого факта невозможно. Мы не можем объяснить человеческий грех, так как это не продукт или необходимое следствие какой-нибудь естественной причины... религия и не претендует на прояснение тайн человека. Она подтверждает и углубляет эту тайну»<sup>2</sup>.

Думается, что из Библии можно извлечь не только констатацию парадоксальности, таинственности человека, но и факт, что свободная воля, дарованная человеку Богом/или природой/, содержит в себе *возможность и необходимость соблазна и грехопадения, вследствие которого человек становится творцом культуры, самого себя.*

<sup>1</sup> Шелер М. Избранные произведения. С. 168–169.

<sup>2</sup> Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры / В кн.: Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 15.



Перманентное «грехопадение» человека, его единоборство с объективной необходимостью, попираание ее, отказ от нее, нежелание считаться с ней и подчиняться ей — есть и грехопадение в библейском смысле этого слова, и специфически человеческое отношение к миру, воплощающееся в действии.

Но почему возникает свободный волевой акт? Правомерно ли оценивать его с позиций добра и зла, или нравственная оценка лишь возможное следствие? Если обратиться к библейскому тексту, то можно с уверенностью утверждать, что нарушение Божьего запрета людьми нравственно нейтрально, оно не есть выбор между добром и злом. Женщина и мужчина действуют, подчиняясь импульсу, внутренней энергии, соблазну. И здесь нет места как для добра и зла, так и для познавательной интерпретации — «не ведают».

Мартин Бубер замечает, что знание добра и зла в ранних письменных текстах человеческого рода представляю примитивные, многое обозначающие понятия, «они охватывают как счастье и беду, так и порядок и его нарушение, испытываемые человеком или создаваемые им самим. Так обстоит дело и в раннеавестийских текстах и в библейских книгах до пророков»<sup>1</sup>, к которым относится и текст Библии. Отметим также, что и последующие два факта — быть одетым или не одетым, сотворить себе одежду или не сотворить — сами по себе также не соотносятся с добром и злом, эта оценка возникает много позже в сознании осмысливающих эти события, да и то не у всех.

Что же это за импульс, внутренняя энергия, которая превращается в страсть и действие, подчас не будучи понята, осмыслена ее носителем? В текстах философов (как было показано выше), эта сила названа проявлением свободной воли человека.

Библейский текст в контексте наших рассуждений интересен тем, что в свободе, проявленной Адамом и Евой нет «ахиллесовой пяты», основного «камня преткновения» к ее пониманию. Здесь мы имеем дело со свободой *вне социума*, со свободой практически «в чистом виде». Это как раз тот случай, который делает весьма проблематичными в общепринятые мнения, суть которых выражается следующим образом: «Чистой»/абсолютной, обособленной/свободы не существует. Это все равно, что очищен-

---

<sup>1</sup> Мартин Бубер. Образы добра и зла / В кн.: Два образа веры. М., 1995. С. 130.

ная от всех земных реалий и страстей жизнь: пустая, бесплодная абстракция. Тотальность самодовлеющей свободы означала бы в конечном счете и освобождение человека от самого себя, а стало быть, и от своей свободы, то есть самоупразднение, нонсенс, абсурд... Выбор, являющийся первоэлементом свободы, означает и самоограничение, отказ от каких-то возможностей с целью выделения той, которая является главной, определяющей в данной ситуации. В наибольшей степени это касается основного смысложизненного выбора между добром и злом... Свобода, не обеспеченная надежным нравственным потенциалом, обречена на девальвацию, превращение в произвол, волюнтаристически-экстремистский беспредел; иными словами, — в свою противоположность/принимаемую часто за «волю»/, в худшую разновидность рабства, зависимость от собственных пороков и предрассудков»<sup>1</sup>.

Очевидно, что в данном высказывании речь идет, безусловно, о свободе воли, понимаемой как свобода выбора в условиях социума. Но очевидно и другое: это не есть единственное «поле» развертывания того, что называют «свободой». Это один из уровней ее проявления, который не отрицает правомерность ее рассмотрения на иных, не этически-целевых или нормативно-ориентационных срезах, нравится нам это или нет.

Думается, что в понятии «свобода» содержится смысл, который невозможно «снять» так как он обусловлен природой человека. Человеку дана как способность к свободе, так, соответственно, и потребность в ней. Если так, то эта потребность все равно удовлетворяется, но, конечно же, не только за счет социумных ограничений, когда «свобода-ограничение» становится скорее, «несвободой».

Более того, можно предположить, что если бы полем реализации потребности в свободе являлась бы лишь сфера выбора — морального, социального, или иного — то слово «свобода» давно исчезло бы из языка. Ведь выбор, если выражаться точно, *есть не свобода, а предпочтение* какого-то варианта действия из нескольких возможных.

Но «свобода» и «предпочтение» — не синонимы. То есть, помимо «свободы-предпочтения» есть и другие способы реализации и удовлетворения потребности человека в свободе.

---

<sup>1</sup> Коган Л. А. Триединство свободы // Вопросы философии. 1997. №5. С. 31.

«Иные» уровни, несомненно, существуют не только в библейских текстах, но во всех сферах человеческой жизнедеятельности. Иначе бы социум не знал ни смены образов жизни и мировоззрений, ни многих открытий и изобретений, ни военных угроз и экологических катастроф и т. п., что давно могло бы, (но не смогло) «девальвировать» свободу, которая в реальной жизни сплошь и рядом «не обеспечена надежным нравственным потенциалом».

Придя к мысли, что свобода как реальность может развертываться и функционировать на разных уровнях, следует уточнить, что имеется в виду.

Понятие «уровни» широко используется в обществознании: объективный и субъективный: уровни проявления свободы у социальных субъектов различной степени общности — от индивида до человечества в целом и т. п. Исследование свободы в названных ипостасях правомерно и необходимо. Но контекст приведенных рассуждений показывает необходимость критериев для выявления *иных уровней*.

Не требует особых доказательств мысль, давно фиксированная в различных областях знания от древности до современных теоретических построений, и от теоретического до прикладного, что проявления свободы варьируются от интеллектуально и практически обоснованных до спонтанных, непредсказуемых не только для окружающих, но и для самих субъектов действия.

Авторы книги «Социальное настроение» пишут, что «любая степень интенсивности социального настроения в реальности может (а часто так и бывает) выступить в деформированном виде», когда происходит «искажение сущностных начал человека и проявление их в антиличностных и абсурдных формах»<sup>1</sup>. Далее, выявляя парадоксы социального настроения, значение которого для «качества» последующего социального действия трудно переоценить, авторы отмечают: «мир объективной логики исторического развития, мир мыслимого и мир реального опыта нередко вступают в противоречие друг с другом, опровергая или противостоя друг другу»<sup>2</sup>.

И как бы не далеки были авторы от мыслей, относящихся к толкованию свободы в случае грехопадения Адама и Евы,

---

<sup>1</sup> Тощенко Ж., Харченко С. Социальное настроение. М., 1996. С. 91.

<sup>2</sup> Там же. С. 137.

их исследование парадоксов сознания и поступков населения сегодняшней России, их усилия направлены и на объяснение (в числе многих прочих решаемых задач) встречающейся немотивированности социального настроения, которое, модифицируясь в волевое, свободное действие, дает соответственные результаты.<sup>1</sup>

Итак, свобода не всегда воплощается в разумно-созидательные действия. Ее воплощения и результаты могут быть не только парадоксально-бессмысленными в деяниях отдельного человека или народов, но и деструктивными.

Эрих Фромм пишет, что летописи цивилизованных государств дают богатейшие и ужасающие документы о спонтанно-деструктивных формах свободного поведения людей, например, во время войн. «Часто возникает впечатление какой-то вакханалии — когда разрушительную лавину не в силах удержать никакие моральные или рациональные соображения. Убийство было еще самым мягким проявлением деструктивности. Оно не считалось жестокостью и не утоляло «жажду крови»: мужчин кастрировали, женщинам вспарывали животы, пленных сажали на кол, распинали или бросали на растерзание львам. Трудно даже перечислить все виды жестокости, изобретенные человеческой фантазией<sup>2</sup>.

Несмотря на то, что практически все крупные философы от античности и до наших дней уделяли внимание свободе воли, в общественном сознании нет стройной системы взглядов на свободу, как нет и единства позиций по достаточно изученным вопросам проблематики. С чем мы имеем дело — с гносеологическим затруднением (апорией), или с возможностью нескольких логически верных, но порой исключаящих друг друга толкований (антиномией) или с кантовской «вещью в себе», необъяснимой с позиций логики и детерминизма? Думается, что ни с тем, ни с другим, и ни с третьим.

Научная теория строится на принципах логики, она строго одновариантна. Но действительный мир не таков, любую теорию он превращает богатством содержания и содержит в себе множественность вариантов протекания тех или иных процессов. Более того, и актуализация всегда поливариантна, а значит, носит вероятностный характер. Свобода, истоки которой следует искать в человеческой природе, мо-

---

<sup>1</sup> Авторы рассматривают мотивировку миграции населения, свободное волеизъявление на выборах и т. п.

<sup>2</sup> Фромм Эрих. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994. С. 237.

жет актуализироваться как творчество, созидание, добро, абсурд, антиличностные проявления, зло, деструктивность и т. п.

В интересной книге «Реальность нереального» авторы пишут о том, что, например, принцип дополнительности Нильса Бора — это «открытое признание необходимости метафорического мышления в науке. И, более того, любая научная теория — это только метафора: описываемое явление ведет себя так и не так, как предписывает теория»<sup>1</sup>.

Существенно и высказывание Макса Борна: «В квантовой механике мы встречаемся с парадоксальной ситуацией — наблюдаемые явления подчиняются закону случая, но вероятность этих событий сама по себе эволюционирует в соответствии с уровнями, которые, судя по всем их существенным особенностям, выражают причинные законы»<sup>2</sup>. Так что логика и детерминистское объяснение важны для понимания принципиально *неалгоритмизируемых явлений, но с учетом инвариантов*.

В истории мысли свобода изучается и типологизируется в зависимости от особенностей самого действия и его результатов. Но приходится выходить на такие понятия, как «добро» и «зло», «совесть» и «достоинство», «польза» и «вред» и т. п., — то есть в моральный мир «не онтических конструктов», недостаточно операциональных категорий. Наличие в проявлениях свободы множества уровней от осознанного до спонтанного не вызывает сомнений, а также указывает на наличие определенной онтологической структуры исследуемого явления.

Употребляя словосочетание «онтологическая структура» мы не имеем в виду структуру волевого действия. Она в конструктивных и деструктивных деяниях одна. Приблизительно ее можно обозначить следующим образом: замысел — воление — исполнение — результат.

Если на одном «полюсе» расположить неосознанную, спонтанную свободу, а на другом — свободу осознанного выбора, то на этой оси можно будет выделить несколько уровней проявления свободы. На каждом уровне проявления интенсивности/и, естественно, содержания/каждой компоненты волевого действия будет различной. То есть,

---

<sup>1</sup> Налимов В. В., Дрогалина Ж. А. Реальность нереального. Вероятностная модель бессознательного. М., 1995. С. 17.

<sup>2</sup> Борн М. Моя жизнь и взгляды. М., 1973. С. 168.

онтологическая структура развертывания свободы будет слагаться из инвариантов ее проявлений от спонтанного до осознанного, и должна отразить то *общее, что есть в этих инвариантах*.

Почти все школы и направления европейской философии опираются на классическую, восходящую к Аристотелю, трактовку основных понятий познания: во всяком явлении проявляется какая-либо сущность, форма, цель, — они наличествуют. Но реальность свободы — это лишь частично аристотелевская реальность: *многое за гранью видимого*. Те, кто исследовал это «невидимое» писали: «Человек поставлен на вершину, где имеет в себе источник свободного движения и к добру и к злу: связь начал в нем — не необходимая, но свободная, он — на распутье, чтобы он ни выбрал, это решение будет его деянием»<sup>1</sup>.

В реализации свободного действия «за кадром», то есть невидимыми, чувственно не фиксируемыми остаются *замысел и воление*. О них судят обычно по результату, обязательно привязывая к какому-либо объекту чувством, а чаще интересом или потребностью. Еще Бергсон писал: «Вследствие чрезмерного интеллектуализма чувство привязывают к какому-то объекту, а всякую эмоцию считают отражением в чувственной сфере умственного представления»<sup>2</sup>.

Он считал, что *уникальность душевных состояний* не поддается разложению на отдельные элементы и не объясняется с позиций причинно-следственных связей. А может быть, свобода есть «уникальность» душевного состояния, а все, что после — ее реализация. Следует ли называть свободой процесс осуществления, объективации или субъективации «уникального душевного состояния»? Или само уникальное душевное состояние конституирует самую суть свободы — замысел и воление? Но именно в особенностях замысла и воления заключено то, что вынуждает исполнение и результат действия свободной воли «прописывать по разным ведомствам» свободы.

С. С. Хоружий, пытаясь очертить каркас онтологии виртуальности в качестве основной категории, использует модифицированную аристотелевскую энергию, актуализацию, осуществление, усиливая степень неоднозначности и свобо-

---

<sup>1</sup> Шеллинг. Философские исследования о сущности человеческой свободы. СПб, 1908. С. 39.

<sup>2</sup> Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994. С. 41.

ды проявления сущности<sup>1</sup>. Действительно, всякая сущность энергийна, но можно ли их отождествлять — история мысли не дала ответа на этот вопрос. Эссенциально-энергийный дискурс не годится для исследования свободы еще и потому, что свободное действие и результат зримо вводят нас в реальный мир, что исследование не может ограничиться в данном случае чистой виртуальностью. Но вместе с тем, и невидимый, и видимый моменты возникновения и реализации свободного действия связаны нерасторжимой связью — это один процесс, но неоднозначный и допускающий множественность проявлений и толкований.



---

<sup>1</sup> Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. 1997. №7. С. 55–56.

# Очерк третий

## *Свободный человек в контексте Абсолюта*

Споры о природе свободы, ее сути, «поле разворачивания», — непрерывны в истории мысли. Но каких бы взглядов ни придерживались те или иные исследователи, практически всегда «свобода» и «закон», «свобода» и «необходимость» — переплетаются и взаимообъясняют друг друга.

Понятия Бога, Духа, Закона, Абсолюта, Единого и т. д. (то есть, чего-то надприродного и упорядоченного, в континууме которого разворачивается известная человеку действительность с её свободой и несвободой), возникают в сфере познавательных отношений и представляют собой образы, оформляющиеся в соответствии с особенностями человеческого мышления.

М. К. Петров, называл категории такого порядка «взбесившимися» знаками. «И хотя человечество по ходу своей истории многократно впадало в безудержный знаковый фетишизм, пользовалось, да и пользуется «взбесившимися знаками» типа Творца, Бога, Закона, Истории, Логики, науки, Интеллекта, Формулы, Тенденции и прочих самостных фантазий с большой буквы, знак никогда не поднимался выше полезного и необходимого средства, всегда был творением человеческим для обеспечения человеческих нужд»<sup>1</sup>.

Иными словами, эти понятия представляют собой «продукцию» познавательного процесса в социокультурном контексте. Но что стоит за этими понятиями в содержательном плане? В частности, нас интересуют понятия, связанные с обозначением Бога, Абсолюта, Закона, Единого и т. п.

В главе, которая называется «Социология Бога»<sup>2</sup> Рендалл Коллинз пишет о том, что есть две очевидные позиции, ко-

<sup>1</sup> Петров М. К. Язык, знак, культура. М., 1991. С. 36.

<sup>2</sup> См.: Личностно-ориентированная социология / Пер. с англ. В. Ф. Анурина. М., 2004. С. 431–462.



торые может занять любой человек, в том числе и ученый-гуманитарий, относительно религии — или вы верите в Бога, или не верите. «В первом случае это некая Верховная Реальность, которая выходит за пределы всего того, чем занимается социология. В другом — это иррациональный предрассудок по поводу таких вещей, которые не имеют права на существование»<sup>1</sup>. Далее Коллинз отмечает, что социальные мыслители по большей части принимали второй из этих аттитюдов.

Утилитаристы и рациональные реформаторы полагали религию архаической и иррациональной силой, источником предрассудков и веры в невидимый дух привидений и духов. Рациональные интеллектуалы считают религию «реликтом Темных веков», отмирающим по мере модернизации обществ. И в течение какого-то времени это предсказание представлялось верным. Коллинз резюмирует: «Но этого не происходит. В Соединенных Штатах религия далека от того, чтобы умереть. Даже здесь, где наука и техника поднялись до очень высокого уровня, а образование распространено больше, чем где бы то ни было и когда бы то ни было в истории, ожидания, что религия рухнет под давлением рациональности, не сбылись. Вместо этого мы видим, что религия оживает во множестве разновидностей»<sup>2</sup>. Коллинз обращается к взглядам Э. Дюркгейма, который считал, что религия — основа социальной солидарности. И совершенно справедливо отмечает, что религия существует на протяжении всей человеческой истории, поэтому «нечто, во что так сильно поверили люди, едва ли могло базироваться на ошибке в размышлениях. Должно существовать нечто, соответствующее этим религиозным верованиям, что-то реальное, что могли символически увидеть люди под маской богов. ... эта реальность, которую представляют боги ... имеет символическую силу чего-то очень мощного»<sup>3</sup>, значительно превосходящего могущество любого, отдельно взятого индивида. Коллинз склоняется к позиции Эмиля Дюркгейма относительно того, что Бог как понятие-символ символизирует общество, которое сильнее человека, может стать для него «адам» или «раем» и существование в котором возможно лишь на

---

<sup>1</sup> Личностно-ориентированная социология / Пер. с англ. В. Ф. Анурина. М., 2004. С. 431.

<sup>2</sup> Там же. С. 432.

<sup>3</sup> Там же. С. 434.

основе моральных установлений, которые, являясь неотъемлемой «функцией» Бога — божественны и необходимы для социальной жизни. *«Бог — символ общества. Поэтому не будет иллюзией почувствовать, что вне нас существует нечто очень могущественное и все же не являющееся частью обычной физической реальности, которую мы видим своими глазами. Более того, это нечто — чувство нашей зависимости от общества — существует одновременно вне и внутри нас. В религиях всегда есть связь между священным миром за пределами нас и чем-то священным внутри нас самих»*<sup>1</sup>.

Несомненно, что положение «Бог — символ общества» открывает большие возможности для исследования общества и религий в единстве веры и ритуала. И для позитивизма — это единственно возможная трактовка исследования религиозных символов, исследования, которое остается в рамках материалистической парадигмы и которое, по своей сути и логике приведет нас к пониманию человеческой свободы как атрибутивному понятию.

Однако размышления над богатством в истории мысли объективно идеалистических систем, обосновывающих идею Абсолюта, Бога и т. п., заставляют учесть и иную версию. А именно — понятие Бог — несомненно, абстракция и символ, но символизирует это понятие *Закон, необходимость, как естественную — до бесконечности мироздания, так и социальную, которая в это мироздание включена и подчинена его законам.*

И одно, чисто риторическое замечание — неужели всю мощь своего интеллекта человечество направило на создание «символа общества», не заметив существование чего-то такого, над чем никакое общество не властно? А оно существует — как Всеобщий Закон и необходимость, и признание этого не закрывает возможности исследования истории взаимоотношений Человека и Абсолюта как в ракурсе социальной солидарности, так и в плане объяснения соотношения между верой, ритуалом в историко-культурном процессе. Джон Дьюи, анализируя философию Уильяма Джеймса, писал: «Согласно генетико-функциональной позиции, к возникновению таких объектов (которые «вечны» в том смысле, что их существование не имеет пространственно-временных параметров) приводит наличие проблемных си-

---

<sup>1</sup> Личностно-ориентированная социология. С. 436.

туаций. Первоначально они носят чисто предположительный характер. Затем их оперативно используют для интерпретации чего-то реально существующего. В том случае, если они действительно помогают разрешить проблемную ситуацию (иначе упорядочив её конфликтные элементы), они частично или практически полностью расстаются со своими гипотетическими характеристиками и превращаются в рутинные методы поведения»<sup>1</sup>. Для многих верующих рутинные методы поведения, ритуалы, имеющие большое личностно-нравственное значение, стали основными признаками веры на фоне недостаточного четкого знания вероучения и религиозной философии.

Обозначенные выше понятия Абсолюта, обладающие, как было отмечено, *свойствами объектов культуры*, «обросли» в историческом процессе множеством артефактов, выполняющих весьма многообразные функции в различных обществах. Содержание функций артефактов представляет собой взаимосвязанную множественность ответов на общий вопрос «об истинном отношении между индивидуальным существом и универсальным, или о степени и способе зависимости частичного бытия от всецелого»<sup>2</sup>.

Несомненно, Идея Бога в той же мере творение человеческое, как и идея атома у Демокрита, а потому ничуть не менее разумна и логична. Неудивительно, что включение символики, образов, оценок, характеризующих поле свободы человека в контексте Космоса, шло через рационализм, логику толкований, аристотелевскую позитивность.

Мы назвали понятия, обозначающие Абсолют, Всецелое бытие, Бог, Единое, а также определяемую ими свободу — объектами культуры. Д. Бидни замечает, что «идеалисты склонны понимать культуру скорее как совокупность идей, существующих в умах индивидов, как поток идей, общепринятые представления... Другие культурные антропологи склонны определять культуру через «паттерны» поведения и жизненные «проекты». Они представляют культуру как концептуальное построение и, следовательно, как абстракцию от реального, не культурного поведения, в котором

---

<sup>1</sup> Дьюи Д. Философия Уильяма Джеймса (1942). В кн. Дьюи Джон. Реконструкция в философии. Проблемы человека. Пер. с англ., послесловие и примечание Л. Е. Павловой. М., 2003. С. 448–449.

<sup>2</sup> Соловьев В. Свобода воли. В кн.: Философский словарь Владимира Соловьева / Сост. Беляев Г. В. Ростов н/Д, 1997. С. 446.

она воплощается»<sup>1</sup>. Несомненно, что совокупность идей, «аккультурированная» людьми воплощается в «паттернах» поведения и в жизненных «проектах», тем более, совокупность идей, раскрывающих содержание Бога, Духа, Закона, Абсолюта и т. п.

Но совокупность идей возникает, прежде всего, как было сказано, в сфере познавательных отношений, когда человеческое знание пытается отразить и воссоздать в идеальных моделях сущность чего-то, находящегося вне человека или в нём самом. Часть этих знаний аккультурируется, становясь, выражаясь языком лингвокультурологов, концептами.

Специалисты полагают, что концепт служит основой синтезного исследования языка и культуры, но сам «находится» в самости человека и представляет собой как бы сгусток культуры в его сознании, то, в виде чего культура входит во внутренний мир человека. Концепт — это то, посредством чего обычный человек, не творец культурных ценностей, входит в культуру, а иногда и влияет на неё<sup>2</sup>.

По содержанию концепт может быть чем угодно: идеологемой, иррационально-мистическим построением, пред-рассудком, научным фактом, мифом и т. п. Но в любом случае, чтобы стать концептом, та или иная совокупность идей должна включать в себя ценностную составляющую. Не всякое явление мысли, культуры, действительности «служит базой для образования концепта, но лишь то, что становится объектом оценки.... Оценивается то, что нужно/физически и духовно/человеку и Человечеству.... В идеализированную модель мира входит и то, что уже (или ещё) есть, и то, к чему человек стремится, и то, что он воспринимает, и то, что он потребляет, и то, что он создает, и то, как он действует и поступает; наконец, в неё входит целиком и полностью сам человек»<sup>3</sup>.

Несомненно, что совокупность идей, касающихся таких идеальных конструкций как «Абсолют», «Свобода», «Справедливость» — являются составляющими идеальной моде-

---

<sup>1</sup> Бидни Д. Концепция культуры и некоторые ошибки в её изучении / В кн.: Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб, 1997. С. 58.

<sup>2</sup> См.: Слышкин Г. Г. От текста к символу. М.: Академия, 2000. С. 8–10.

<sup>3</sup> Арутюнова Н. Д. Типы языковых значений (оценка, событие, факт). М., 1988. С. 181; См. об этом также: Слышкин Г. Г. От текста к символу; Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век: Антология. М., 1995 и др.

ли мира и человека в нём, имеют сильнейшую ценностную компоненту и аккультурируются людьми в соответствии с культурно-ценностными доминантами, выраженными в их мировоззрении.

Любое понятие, пусть ничтожно малой степени общности (или масштаба), созданное в любом методологическом ключе, есть лишь приблизительный «слепок» воссоздаваемого. Он «лепится» на основе некоторых исходных данных в соответствии со взглядами, научными предрассудками и традициями, которых придерживаются исследователь и его время. Объект исследования, даже доступный непосредственному наблюдению, никогда «не ведет себя» в соответствии с теоретическими построениями. Не вполне совпадает и мир человека с теориями о нем.

Необычайно усиливает ценностную компоненту образа Абсолюта то, что, с одной стороны — это «Нечто» — над — и сверх — человеческое, а с другой — оно эманурует Благо как совокупные человеческие ценности и Не-Благо как разрушитель Блага на основе антиценностных реалий. Понимания «Блага» и «Не-Блага» также рознятся в истории мысли, давая в итоге набор довольно размытых смыслов и значений, слов и научных понятий. Сказанное не есть критическая или негативная оценка недостаточно четкого представления в гуманитарном знании содержательной наполненности понятий «Блага» и «Не-Блага», а скорее, констатация того, что реальный мир с его материальной и духовной культурой не подлжит полностью точному одновариантному логическому осмыслению.

Познавательный дискурс, исходящий из неоднозначности гуманитарного знания вообще и представлений о человеке в контексте Абсолюта, в частности, имеет следующую особенность. Он не только рефлексивен в плане обоснования единства человечества и Абсолюта с идеей бесконечно совершенствования человеческой души, но и включает в себя познающего субъекта с его системой ценностей и интересов, на основе которых он конструирует или интериоризует доступную его пониманию информацию, вычленяет и интерпретирует значимые смыслы. А включение реального или воображаемого объекта в ценностный мир человека делает его, как было замечено, объектом культуры.

Познание Бога, Абсолюта, как первоосновы бытия в истории мысли дихотомично. Одна ветвь, обусловленная цен-

ностями гносеологического порядка, конституирует абрис Макрокосма, Идеи, Бога, Великого Нечто, Единого, материи, Субстанции и т. д. как природно-надприродного объекта. Другая ветвь, инспирированная системой морально-этических ценностей и утилитаристских устремлений, воссоздает многообразные схемы двусторонних отношений «Абсолют-Человек».

Понятие свободы скрепляет и переплетает эти две ветви, вводя в область познавательных отношений явление, без которого слово «свобода» лишается смысла. Явление это выражается в науке через понятие «активность». В содержательном плане «активность» субъекта предполагает наличие у него определённой силы, энергии как основы и возможности реализации активности, а значит, и свободы.

По сути, все науки о человеке, с Абсолютом или без Абсолюта, есть исследование самодетерминированности человека как родового существа, а также исследование меры и границ ее реализации. Причем расхождения во взглядах на природу активности определяются различиями в понимании природы человека, а также сущности универсума. Различия же в понимании возможностей, «степеней свободы» — характером связи человека с Универсумом.

В древнекитайской, индийской, греческой философии активность человека — это элемент, часть, компонент огромного, упорядоченного, подчас антропоморфного движения Макрокосма. Учение о параллелизме Космоса и Человека уходит вглубь тысячелетий, к космологическим мифологемам «вселенского прачеловека», из плоти, крови, дыхания которого возник весь земной мир. Далее, в демифологизированных формах, «причина и следствие» меняются местами: уже не из плоти, крови и дыхания человека объясняется живой и неживой земной мир, а плоть, кровь, дыхание, разум и душа человека объясняются из строго упорядоченной жизни Макрокосма.

Человек же, как элемент Космоса, «растворен и пронизан» его непреложными законами. Амбивалентность аналогии между космосом и человеком выражена у Гераклита, Анаксагора, Платона, у стоиков, где познание имманентного человеку панкосмического Бога оборачивается необходимостью самопознания.

Это происходит в силу соотнесения мира человеческих ценностей с ценностным содержанием, эмануруемым выс-

шим Разумом. Причем первое объясняется из второго. Но, возможно, дело обстоит совсем наоборот, и ценности высшего Разума выводятся из ценностей человеческого духа. Не случайно в свое время Пауль вместо термина «наука о культуре» использовал термин «наука о духе», подразумевая, что в любой объект культуры привносится содержание духовное, ценностное, антропологическое<sup>1</sup>.

Познание ценностных качеств в контексте поля активности человека отделяет «Я» от Универсума. Вопросы гармонии с природой и независимости от нее выдвинули на первый план по значимости требование самопознания «сущностных тенденций» человека. Именно в исследованиях природы человека причина бессмертия стоиков и Сократа.

Идеалистические и материалистические учения античности так или иначе связывали телесность и духовность человека с чем-то вневременным, сверхэмпирическим, вечным. Платоновские Идеи, Закон, властвующий над атомами Демокрита, неявный детерминизм эпикурейства, выразившийся во множестве ограничений, сохраняющих и развивающих душу и тело, принятие жизни и судьбы стоиками, — между этими контрастирующими голосами античности — есть один, достойный внимания, переход. Суть его в том, что мера свободы и несвободы человека определялась из понимания специфики его связи с мирозданием в лице Макрокосма и его Закона, *как бы это ни обозначалось в тех или иных учениях.*

Полемика со взглядами философов не входит в наши намерения ввиду её непродуктивности. Никакими доступными человеку способами невозможно установить истину в отношении существования надприродного Разума, Божества, Абсолюта, Духа и т. п. Те или иные доктрины то приковывают к себе внимание, то уступают место задачам иных времен, переставая тревожить людей на какое-то время. Невозможно с позиций рассудочного детерминизма и логики фактов рассуждать о правоте или неправоте философов, описывающих или обосновывающих особенности отношений между человеком и великим «Нечто», основой мироздания. «Стоит оглянуться назад, и перед нашим умственным взором открывается необозримое кладбище религиозных традиций, метафизических утверждений, систем с их аргументами... Одна система исключает другую,

---

<sup>1</sup> См.: Культурология. XX век: Антология. М., 1995. С. 72–73.

одна другую опровергает и ни одна не в состоянии доказать свою непогрешимость»<sup>1</sup>.

В самом общем виде суть бесконечных споров по этому вопросу в том, что идеалисты выстраивают великое «Нечто» в надприродной, внеэмпирической сфере. А их оппоненты, вперив взор в природу и эмпирию, не обнаруживают там Бога и утверждают, что его нет вообще, совершенно не считаясь (в соответствии со своими методолого-познавательными традициями) с тем, что «самого главного глазами не увидишь». И о предмете спора, будь то реальность или ирреальность, мы ничего определенного сказать не можем, кроме того, что это — *безусловный, цельный, и вместе с тем, дискретно-синтетичный, пронизывающий все сферы духовного бытия людей, объект культуры*.

Недосягаемость Абсолюта для познания можно трактовать и как свидетельство его небытия, и с тем же успехом, как доказательство его бытия через ограничения, присущие познавательным способностям человека. Вместе с тем, философские системы есть ни что иное, как воспроизведение в вербальной форме совершенства и несовершенства понимания человеком самого себя, своей природы и сути личностной свободы. Как пишет Плотин: «Сын в безумии, пожалуй, не узнает отца, но познавший, как должно, себя самого, узнает и то, откуда он»<sup>2</sup>.

Именно поэтому взгляды философов, конструирующих картину мира, в основе которой — великое Начало, необычайно важны в контексте наших рассуждений.

В этом плане, на наш взгляд, достоин особого внимания Плотин, «вобравший в себя» достижения поздней античной философии без её избыточной сакрализации. Будучи аскетичным и высоконравственным человеком, он много внимания уделял обоснованию необходимости нравственности и добродетели как личностных качеств человека. Он полагал, что свободным делает человека «энергия ума», обуздывающая низменные страсти и влечения: «Свободным мы признаём только того, кто, освободясь от телесных страстей, ничем не управляется, кроме ума... добродетель следует считать своего рода умом, и не должно ставить её в

---

<sup>1</sup> Вильгельм Дильтей. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах / В кн.: Культурология, XX век. С. 214.

<sup>2</sup> Плотин. Избранные трактаты в 2-х томах. Т. 2. М., 1994. С. 137.



один ряд с влечениями и страстями, подчинением и ограничением которых занят разум, потому что они, как справедливо говорит (Платон)<sup>1</sup>, стоят в непосредственной близости к телу и приводятся в норму лишь постепенно, посредством упражнения и привычки»<sup>2</sup>.

Вместе с тем, у Плотина четко разводятся свобода и внешняя необходимость. Он полагает, что «свобода наличествует только в моменте, предшествующем совершению действия, вместе с тем должны признать, что свобода и самопроизвольность добродетели лежат вне её осуществления в действии»<sup>3</sup>. Но если Плотин не употребляет понятие «свобода» в качестве атрибута действия, деяния, а полагает, что свобода «наличествует в «моменте, предшествующем деянию», то **свобода предстает как неотъемлемое свойство личности**. Он полагает, что свобода есть энергия ума, что она — в природе человека<sup>4</sup>. Плотин пишет: «... свободен ли сам ум..., когда осуществляет лишь ту энергию, которая заключается в его природе... Что касается, прежде всего, сомнения, может ли быть свободным существо, если оно повинует своей природе, мы в свою очередь спросим: разве можно считать существо рабствующим лишь за то, что оно не вынуждается (извне) следовать чему-то другому?.. Как и отчего оно может быть не свободным?»<sup>5</sup>

Жизнь Плотина (204–270 годы н. э.)<sup>6</sup> прошла в наиболее бедственный период римской истории. Б. Рассел пишет: «Война и эпидемия уменьшили население империи почти на треть, в то время как увеличившиеся налоги и уменьшившиеся ресурсы вызвали финансовый крах даже в тех провинциях, куда вражеские войска не проникали... Обо всем этом нет упоминания в работах Плотина. Он отвернулся от зрелища разорения и нищеты в реальном мире, чтобы созерцать вечный мир блага и красоты»<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> В частности в «Тимее».

<sup>2</sup> Плотин. Избранные трактаты в 2-х томах. Т. 2. М., 1994. С. 104.

<sup>3</sup> Там же. С. 103.

<sup>4</sup> Много позже совсем неверующие люди — Фрейд, Ницше, Юнг будут обосновывать в качестве источника свободы природу человека, его инстинкты, бессознательное.

<sup>5</sup> Плотин. Избранные трактаты в 2-х томах. Т. 2. М., 1994. С. 101.

<sup>6</sup> Плотин никогда не говорил о своём дне рождения и не праздновал его. Возможно, поэтому в разных источниках встречаются разные даты рождения Плотина — 203, 204, 205 годы.

<sup>7</sup> Рассел Б. История западной философии. Ростов н/Д, 2002. С. 329

Этот мир он воссоздал в уже цитировавшихся здесь «Эннеадах», где систематизировал объективный идеализм Платона и, преодолевая натурализм и материализм, заимствуя некоторые идеи стоиков, создал философскую систему, оказавшую огромное влияние на всю последующую философию. Профессор Г. В. Малеванский в журнале «Вера и разум», где публиковались в 1898–1900 гг. под его редакцией переводы трактатов из 5-й и 6-й Эннеад Плотина, отмечает, что сочинения Плотина, принадлежащие «не меньше истории религии и теологии, чем истории философии», переведены на все европейские языки. Г. В. Малеванский пишет: «Высота спекулятивного и чистота нравственного созерцания далась Плотину нелегко: это был человек не от мира сего — чистый аскет, относившийся ко всему внешнему, земному с полным равнодушием и пренебрежением, как птица небесная, не заботившийся ни о чем, даже о своем здоровье, и при этом для всех доступный, со всеми ласковый, кроткий, готовый со всяким поделиться всем, особенно же своими убеждениями и верованиями»<sup>1</sup>.

Единое у Плотина есть Абсолют, который радикально отличен как от внеприродного бога Филона, так и от Бога во всех монотеистических построениях. Бог у Плотина — чистая энергия, творящая саму себя, причем творение здесь — акт абсолютный, «то есть такой, который не простирается ни на что другое и не производит ничего другого, кроме себя самого, так что он во всей целостности остается в самом себе и не содержит в себе никакого двойства, а представляет чистое единство. Нечего опасаться, что эта первая энергия оказывается как бы без сущности или субстанции, ибо она может быть представлена как ипостась (всё заключающая в своей энергии)»<sup>2</sup>. Объясняя смысл положения о том, что «Бог везде и нигде», Плотин пишет, что «Он сам есть то, что понимается под *везде* и *повсюду*; Он не находится *везде*, а сам есть это *везде*, так как дает бытие всему существующему, и все существующее в нём содержится как в своем *везде*»<sup>3</sup>.

Единое, небесный и земной миры связаны эманацией не натурфилософского характера. Так, в трактате Плотина «О числах» идея Абсолюта выражается через Число как вопло-

---

<sup>1</sup> Цит. По: Плотин. Избранные трактаты в 2-х томах. Т. 1. От редакции. М., 1994. С. 6.

<sup>2</sup> Там же. Т. 2. С. 123.

<sup>3</sup> Там же. С. 119.

щение Универсума, обуславливающее и предопределяющее практически полную свободу человека через внешние по отношению к нему обстоятельства. «В умном мире, (где все строго оформлено и все дано сразу), нельзя примыслить число, больше (уже) примышленного, так как (то самое, что мы его стараемся примыслить, указывает на то, что) оно уже есть (в умном мире), ибо не было и не будет (там) недостатка (ни в каком числе) — так, чтобы нельзя было ничего к нему прибавить»<sup>1</sup>.

В данной мысли содержится утверждение о том, что какие бы проявления, признаки, свойства, модификации и т. п. не имели место быть, реализовываться, — все это дано в Едином, и дано в такой «целокупности», где не было и не будет недостатка», где всегда возможно прибавление свойств, признаков, проявлений, и т. д. Единое у Плотина — «дивное, непостижимое, о котором даже нельзя говорить, что оно есть, дабы не возникала мысль, что *единое* предикат чего-то другого, которому, в строгом смысле никакое имя не приличествует. Если же все-таки нужно называть его, то лучше всего просто *единым*, но не в том смысле, что оно сперва есть нечто другое, а потом уже единое. Само по себе оно недоступно нашему познанию; познается же через то, что происходит от него, то есть через сущее, насколько сущее предполагает ум»<sup>2</sup>.

Какова же «амплитуда» Платиновской модели человеческой свободы, реализующейся в континууме Единого? Или, говоря языком самого Плотина, произвольны ли воплощения числа как первоосновы? Он пишет: «Таким образом, на вопрос о том, как наличны (возможны — Т. М.) ипостасийные числа в нас в своем отличии от чисел фактического счета, следует ответить, что числа, находящиеся в нас, тоже имеют ипостасийную природу, что умные числа вообще и числа счета — проявление и чисел в нас и тем самым умных чисел; отсюда же вытекает и то, что числа и необходимым образом лежат в основе субъекта, конституируя его, и осмысленно конституируют счет, хотя все это и разные сферы бытия числа»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина / Перевод и комментарий трактата Плотина «О числах». М., 1928. С. 194.

<sup>2</sup> Плотин. Избранные трактаты в 2-х томах. Т. 2. С. 135.

<sup>3</sup> Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина / Перевод и комментарий трактата Плотина «О числах». М., 1928. С. 186–187.

Итак, в основе бытия субъекта лежат числа, конституирующие его необходимым, осмысленным образом. Причем, бытие субъекта не может быть ничем иным, как различными ракурсами, сферами бытия Единого числа. Для Платона и большинства последователей платоновской школы, предшественников Плотина мысль о существовании идей отдельных вещей была неприемлемой. Алкиной свидетельствует, что дискуссии о том, существуют или нет идеи отдельных вещей проходили с участием широкого круга философов, и большинство платоников считало, что нет идей для отдельного<sup>1</sup>. Но у Плотина нет однозначного ответа на вопрос о существовании единичных идей. Светлана Мельник, анализируя взгляды Плотина относительно существования идей единичных вещей, пишет, что «проблема идей единичных сущностей волновала Плотина на протяжении существенного периода его творчества... этот вопрос казался ему достаточно сложным, чтобы дать на него сразу однозначный ответ».<sup>2</sup>

В творчестве Плотина содержатся утверждения, соответствующие платоновской традиции и противоречащие ей.

Так, в отрывке V.9.12 Плотин склонен признать существование только общих идей: «Если/идея/человека находится там, и человека мыслящего, и созидающего, как и искусства, которые являются продуктами ума, то мы должны сказать, что и идеи общих понятий тоже пребывают там: не Сократа, но человека. О человеке же необходимо выяснить, есть ли там и идеи отдельных людей, ведь индивидуальность существует, потому что одно и то же «свойства/является различным у разных людей... некоторые различия... присутствуют в логосах, другие же порождает материя и разные места пребывания». Здесь Плотин — в русле традиции.

А вот другое высказывание в отрывке V.7.18: «Существует ли идея каждой отдельной вещи? Если я и всякий другой человек имеет/возможность/восхождения к умопостигаемому миру, то, значит, и начало каждого находится там. И если Сократ, то есть душа Сократа, существует вечно, то должен быть Сократ Сам По Себе, ведь, как говорят, каждое отдельное существо, насколько оно является душой, присутствует там/в умопостигаемом мире/... Но тогда, если

---

<sup>1</sup> См.: Мельник С. Алкиной. Учебник платоновской философии / В кн.: Платон. Собр. соч. в 4-х т. М., 1994. С. 636.

<sup>2</sup> Мельник С. Плотин об идеях единичных вещей // Логос 6. 1999. 16. С. 59.

в целом появляющихся вещей больше, чем их образцов, то почему должны существовать логосы и образцы всех вещей, появившихся в один период? Ибо тогда достаточно будет одного человека/как модели/для всех людей. Но нет, у разных вещей не может быть один и тот же логос, а также одного человека не будет достаточно в качестве образца для нескольких людей, отличающихся друг от друга, и не только из-за их материи, но и из-за множества различий в форме. Ибо/люди отличаются друг от друга/не так, как портреты Сократа отличаются от их оригинала, но так, что различные творения должны происходить из различных логосов»<sup>1</sup>. У Плотина логос связан с идеей, он организует материю, конституируя отдельного человека, придает ему индивидуальный набор качеств и свойств.

Подчеркивая связь философии платоников с христианской философией, Аврелий Августин писал: «Эти философы, заслуженно пользующиеся большею славой, чем все остальные, поняли, что Бог вовсе не есть тело, и поэтому, чтобы найти Бога, перешагнули все тела. Они поняли, что все изменяющееся не есть верховный Бог; и потому, чтобы найти верховного Бога, стали выше всякой души и всех изменчивых духов. Поняли они далее, что всякий вид, — в какой бы то ни было изменяемой вещи, в котором существует все то, что есть именно это, каким бы образом оно ни существовало и какой бы природы ни было, — может иметь существование только от Того, который поистине существует, потому что существует неизменно... Отсюда умные, ученые и опытные в этом люди заключили, что первообраз существует в этих вещах, в которых он оказывается изменчивым»<sup>2</sup>.

Плотиновское божество также преступает пределы всего, воплощаясь в бытие, тогда как образ Единого, Первоединого воплощается в идее и мышлении.

Первоединый совершает самопознание через свою идею в сознании людей — это «нус», или интеллектуальный дух. Душа у Плотина подчинена «нусу», душа содержит в себе части, формирующие тело, импульсы, чувства и иные «суетные» фрагменты. Если их отбросить, то останется «образ

---

<sup>1</sup> Плотин. О том, существуют ли идеи единичных вещей / V.7.18 / Пер. С. Мельник // Логос 6. 1999. 16. С. 68—69.

<sup>2</sup> Аврелий Августин. О Граде Божием / В кн.: История средневековой философии. Хрестоматия в 2-х ч. Ч. 1. Патристика / Сост. Г. Я. Миненков. Минск, 2002. С. 371.

божественного интеллекта». И когда этот «образ» преобладает над другими «частями» души, тогда душа — творец живого, она общается с божественным светом, достигая своего высшего — состояния экстаза, которое переживал и сам Плотин:

«Много раз это случалось: выступив из тела в себя; становясь внешним всем другим вещам и сосредоточенным в себе: созерцал чудесную красоту: и затем — больше чем когда-либо уверенный в общении с высочайшим порядком: ведя благороднейшую жизнь, приобретая идентичность с божеством; находясь внутри него благодаря приобщению к этой активности, покоясь надо всем другим умопостигаемым — все это меньше, чем высшее; и все же наступает момент нисхождения из интеллекта к рассуждению, и после этого сопребывания в божественном я спрашиваю себя, как случилось, что я могу теперь нисходить, и как могла душа войти в мое тело, — душа, которая даже внутри тела есть высшее, как она себя показала»<sup>1</sup>.

Мы видим, если можно так выразиться, субстанциональное единство, где «заложены изначально» все сущности свойства конечных чисел-вещей, не выходящих, однако, за пределы беспредельного субстанционального Единого числа.

Человек и подчинен Единому и абсолютно свободен от него. Подчинен, потому что Единое конституирует человека и его мир. И свободен, поскольку может что угодно мыслить, творить, желать — *ничего нет и не может быть такого, чего бы не было дано в Едином*. А если допустить, что чего-то в Едином не дано, то человек этого обнаружить не может ни при каких обстоятельствах. Нечто, не содержащееся в Едином, может находиться только за его пределами, то есть, вне целокупности умных чисел и чисел счета. Но такого тоже не может быть, поскольку Единое беспредельно.

Однако, несмотря на беспредельность Единого его совершенство, мир, действительность есть лишь его *копия*, поэтому несовершенство есть неизбежная характеристика мира, в котором развертывается человеческая свобода. Что же касается Единого или Первоединого, как называет его Плотин в Эннеадах, то оно *не сознает своего всемогущества и не мыслит*. У Плотина читаем, что «мыслимое всегда есть мыслимое только для другого (мыслящего), и наоборот, сколько бы ум ни напрягал свое мышление, все усилия

<sup>1</sup> Цит. по: Рассел Б. История западной философии. С. 336.

его останутся тщетными, если он не найдет и не воспримет мыслимого, ибо он не может ни мыслить, если нет для него мыслимого, ни тем более быть совершенным, не обладая мыслимым. ...То начало, благодаря которому он обладает таким совершенством, само есть существо, которое прежде и выше ума и мышления и, следовательно, не имеет никакой надобности в мышлении, так как и прежде мышления всецело довлеет в себе, а если довлеет в себе без мышления, то и не мыслит. Итак, первое начало (Первоединый) не есть мыслящее существо»<sup>1</sup>. Первоединый у Плотина, несомненно, является благом, мыслимым как чистое, абсолютное « и всецело себе довлеющее, а это значит, что оно не имеет нужды даже в мышлении, а так как то, что для него не нужно, не может находиться в нем, то и мышление отсутствует в нем, как и вообще отсутствует все иное, нежели оно само»<sup>2</sup>.

Плотин не верит в предопределение, он не фаталист. Плотин ставит вопрос: «свободен ли сам ум, действует ли по своей воле, когда осуществляет лишь ту энергию, которая заключается в его природе и всегда сообразно со своей природой, а действовать как-либо иначе он не может? Потом, будет ли свободная воля там, где не совершаются никакие действия?»<sup>3</sup> И как было отмечено выше, именно в моменте «до действия» присутствует свобода, а само действие корректируется необходимостью и свободным быть не может.

Б. Рассел замечает, что «для Плотина, как и для христиан, наиболее позитивное зло есть результат греха. Грех — это следствие свободы воли, что Плотин выдвигает против детерминистов, и в особенности против астрологов»<sup>4</sup>. Отсюда — и многообразие человеческих действий, поступков, которые в нравственном плане весьма неоднородны. Таким образом, можно сказать, что человек свободен, а подчинен Единому лишь на основе субстанционального единства с ним, которое условно можно назвать естественным законом.

А теперь сделаем один мысленный эксперимент, отдавая себе отчет в его некорректности: заменим в приведенной несколько выше цитате из Плотина относительно диалектики чисел, — «Единое» на «Естественный закон». Получим приблизительно следующее: «Таким образом на

---

<sup>1</sup> Плотин. Избранные трактаты в 2-х т. Т. 1. М., 1994. С. 86.

<sup>2</sup> Там же. С. 87.

<sup>3</sup> Плотин. Избранные трактаты в 2-х т. Т. 2. М., 1994. С. 101.

<sup>4</sup> Рассел Б. История западной философии. С. 342.

вопрос, о том, как возможны наша сущность и многообразие наших действий, следует ответить, что все в нас — телесность и духовность — имеют ипостасийную природу, в которой проявляется всеобщий естественный закон, отсюда вытекает и то, что и сам человек, и его действия подчинены естественному закону, хотя это и его разные сферы».

Можно сказать, что «удалив» Единое, заменив его «естественным законом», мы получаем материалистическую модель, где исходная категория бытия связана с законом, необходимостью нерасторжимой связью. Только необходимость «располагается» в континууме действительности и означает ее устойчивые, повторяющиеся внутренние связи всеобщих отношений.

В соответствии с этими повторяющимися связями, (которые есть естественный закон) в каждом объекте или явлении скрыты (содержатся) возможности актуализации, или, иными словами трансформации возможностей в действительность.

Действие этих законов вызывается к жизни регулярными и постоянными причинами, не изменяющимися в структуре объективного мира, отличающимися строгой однозначностью. Познание закона есть (в данном понимании) движение знания «вглубь» сущности объекта, постижение условий превращения возможности в действительность. Мы здесь имеем дело с априорными схемами обоснования знания, свойственные классическому рационализму<sup>1</sup>.

Эти «полярные» на огромном «поле» знания — теории обосновывают наличие того, в соответствии с чем развивается действительный мир во всем многообразии сущност-

---

<sup>1</sup> Есть и иные модификации. Например, неорационализм, или, как его называют, «обновленный рационализм», куда часто относят и «критический рационализм» — содержат сильный момент сциентизма, возводя конкретные научные понятия в ранг эпистемологических категорий. Эмпирические данные, рассматриваемые в ключе обновленного рационализма, получают объяснение и зависят от структур теоретического знания. А они, в свою очередь, вырабатываются в русле воображения, художественного познания и культурно-исторически обусловлены (См.: Киссель М. А. Судьба старой дилеммы / В кн.: Рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века. М., 1974). Даже неореализм, обосновывая несовпадение «объекта с опытом», в онтологии признает «логические отношения и сущности» реальными элементами мира, существующими вне пространства и времени/в отличие от физических и психических явлений (См.: Богомолов А. С. Философия англо-американского неореализма. М., 1962).



ных проявлений, включая человека, — будь то Абсолют, творящий по законам своей логики предметность мира, или логические сущности, наделенные надындивидуальным бытием, или плотиновское «Единое», с нерешенным вопросом об идеях единичных вещей, или необходимая связь явлений материального мира, являющаяся Законом для всего существующего в нем.

Плотиновская модель ипостасийных чисел и материалистическая необходимость — это «понятия-следствия», появившиеся в контексте гносеологической попытки разгадать характер всеобщей связи элементов мира. Есть еще множество «промежуточных» вариантов решения этого вопроса. Но как бы не решалась проблема связи элементов мира, в этих решениях всегда в наличии *необходимость* как понятийная фиксация естественных законов мироздания.

У Августина понятия «Бог» и «Закон» связаны нерасторжимой связью: «Итак, высочайший и истинный Бог нерушимым и неизменным законом, которым Он управляет всем созданным, подчинил тело душе, душу Себе; и не оставляет души ни в каком действии её или наказанием, или наградой»<sup>1</sup>.

Но в таких подходах, как верно отметил Мартин Бубер, человек мыслится лишь в мире, мир же не мыслится в нем. Человек думает о себе как «он», и не предстает своему самосознанию как «я»<sup>2</sup>.

«Что же я такое, Боже мой? Какова природа моя?»<sup>3</sup>, — вопрошает Августин. Это уже не объективированная проблема, а вопрос о самой тайной тайне жизни — что есть я сам, не только как вещь среди вещей, а как космос, заключенный в личную телесную оболочку, личное «я» — пугающее, притягательное, непредсказуемое. Христианское вероучение, используя принципы неоплатонизма, «отрезает» все возможные пути к единству Бога и мира, к пантеизму. Неоплатонизм как интеллектуальное учение являлось более обоснованным, нежели христианство. Но креационизм, резкий дуализм Бога и мира, тщательно обоснованный Августином

---

<sup>1</sup> Августин Аврелий. О количестве души. История средневековой философии. С. 313.

<sup>2</sup> См.: Бубер Мартин. Проблема человека / В кн.: Два образа веры. М., 1995. С. 165.

<sup>3</sup> Исповедь Блаженного Августина, еп. Иппонийского // Богословские труды. Сб. 19. М., 1979. С. 164.

открывает новую страницу в познании человеком своей природы, оказывая влияние на всю последующую философию.

Возникает новый христианский космос, новый образ мира, и человек, смотрящий вглубь своей души и познающий Бога. Мартин Бубер пишет: «Схема этого образа мира — крест, вертикальная перекладина которого есть конечное пространство от небес до преисподней, и проходит она посреди человеческого сердца; поперечная же перекладина являет собой конечное время от сотворения мира до последнего его дня, причем центр этого времени — смерть Христова, всепокрывающая и всеискупительная, приходится на самое средоточие пространства — сердце бедного грешника. Вокруг этой схемы выстроен средневековый образ мира»<sup>1</sup>.

Искоренение порока, борьба с грешной натурой — одна из главных тем в «Исповеди» Августина. Б. Рассел замечает, что «как и Толстой, в более поздние годы, св. Августин был одержим чувством греха, которое сделало его жизнь суровой, а философию — бесчеловечной... Понятие греха является неотъемлемой частью концепции прямой связи души с богом, ибо оно объясняет, почему благодетельное божество может причинять людям страдания и почему, несмотря на это, в сотворенном мире не может быть ничего более сокровенного, чем индивидуальные души»<sup>2</sup>.

Отступая от интеллектуализма неоплатонизма (и платонизма), Августин обосновывает христианское вероучение, разрешая противоречия в религиозно-иррациональной плоскости.

Как и Единое у Плотина — Бог у Августина — нематериальный абсолют. Но в отличие от Единого, Бог знает о своем всемогуществе. Он — абсолютно-всемогущая личность, от которой полностью зависят природа и человек, реализация, воплощение природных и моральных явлений.

Августин обосновывает, что Бог наделил человека не просто волей, но волей свободной, которая выше разума. Августин пишет о том, что каждой душе дано свободное воление, и что люди различаются в зависимости от того, какова воля человека и как он в соответствии с ней реализует личную свободу: «если она/воля, — Т. М./превратна, то будут превратны и эти движения; если же она добра, то и движения

<sup>1</sup> Бубер Мартин. Проблема человека / В кн.: Два образа веры. М., 1995. С. 167.

<sup>2</sup> Рассел Б. История западной философии. С. 394–395.

будут не только не предосудительны, но и похвальны. Ибо воля присуща всем им: *даже все они суть не что иное, как воля* (выделено нами — Т. М.). Ибо что такое страстное желание и радость, как не воля, сочувствующая тому, чего мы хотим? И что такое страх и печаль, как не та же воля, не сочувствующая тому, чего мы не хотим?»<sup>1</sup>. И ещё: «Душе дано свободное воление. Сияющиеся опровергнуть это своими пустыми доводами — слепы до такой степени, что не понимают, что, по крайней мере, эти пустые и святотатственные вещи они говорят по своей доброй воле. Но свободное воление дано душе не так, чтобы, предпринимая что-либо, она ниспровергла в какой-либо части Божественный порядок и закон. Ибо дано оно мудрейшим и непобедимейшим Господом всякой твари. Но видеть это дано немногим; и способным к тому делает каждого только истинная религия»<sup>2</sup>. Антиномия веры и разума, как известно, решается им в пользу веры. Для молодого Августина рациональное мышление обладало высшей ценностью, но затем, в связи с обращением в христианство, его взгляды, как известно, меняются.

Итак, человек «вгляделся» в себя, познавая Бога. Но, кроме Бога обнаружил в себе «клубок противоречий» в чувствах, страстях, поступках. Бедное сердце грешника в смятении и тревоге искупляло само себя в любви к Богу и в любви Бога к нему. «Бог человека *любит*, а не равнодушно желает ему счастья. Мы хотели, чтобы Бог нас любил, — вот Он и любит нас. Такой Господь у нас и есть — не бладушный старичок, разрешающий нам поразвлечься, и не холодный честолюбец, вроде совестливого судьи, не радушный хозяин, но огонь опаляющий, чья любовь упорна, как любовь к творению, жалостлива, как любовь к собаке, мудра и достойна, как любовь к сыну, ревнива, сильна и требовательная, как любовь к женщине»<sup>3</sup>.

Вера, разум, воля... Вера у Августина сливается с волей, и почти всегда борется с ней. В «Исповеди» он пишет о том, что, став на путь веры, стал бороться с самим собой, «раздирая» самого себя.

Это не воля греческой философии, не побудитель к действию, тесно связанный с интеллектом и функционирую-

---

<sup>1</sup> Августин Аврелий. О граде Божиим. История средневековой философии в 2-х ч. Ч. 1. Патристика. С. 387.

<sup>2</sup> Аврелий Августин. О количестве души. Там же. С. 313.

<sup>3</sup> Льюис К. С. Любовь. Страдание. Надежда. М., 1992. С. 139.

щий на его основе. У Августина воля **автономным** образом определяет жизнь человека. Разум познает, а воля выбирает. Выбор может быть иррациональным, грешным или праведным.

Но, давая вере объяснение, Августин представляет ее как опосредованное знание. Различает два источника познания — личный опыт, и то, что человек узнает от других людей. Это последнее он называет верой. То есть, вера — это опосредованное знание, способ согласного понимания, способ «мыслить с одобрением». Это отождествляется с религиозной верой в авторитеты церкви, безраздельно владеющей божественной истиной. Вера — в душе. Наши чувства и опыт неспособны снабдить нас истиной. Только нематериальная, божественная душа «преломляет», творит образы, конституируя содержание, априорно присущее всем людям и не имеющее адекватных основ в бренном, меняющемся мире. Источником и творцом идей, понятий, чисел и т. д. — является Бог, которому человек обязан своим знанием.

В широком смысле вера, согласно Августину, это нечто в душе человека, а значит, данное Богом, некий/грубо говоря/оценочный момент, априорные ценности, установки. В трактате «Против академиков» он говорит о том, что человек влеком к познанию авторитетом и разумом. И нет ничего более значительного, чем авторитет Христа. Вера, влечение к Богу, путь добра и любви — сливаются воедино. Вера и разум взаимодополнительны: Верю, потому что абсурдно», «Верю, чтобы понимать», «Не имея веры, не можете понять».

Противоречие человеческой свободной воли с божественной во-первых, обнажает личностное в человеке, во-вторых, служит обоснованию Августином необходимости свободно следования божественной воле, добру, благу.

Теоретически воля должна быть подчинена вере. Но Адам впервые употребил свободную волю во грех. Он отверг благо своею волею. В воле проявляется свобода. Воля автономна, это инобытие разума и может быть порочной, и мир переполняется злом как недостатком добра. Но есть и истинная свобода. По Августину это — воля к благу, воздержание от зла, служение Христу. Тогда, возможно, на человека снизойдет божественная благодать, которая распределяется на небольшое количество людей — праведников Божьей милостью.

Августина занимает не «двуногий без перьев» или «политический человек» Аристотеля, не «человек разумный» Линнея, а, как говорит Мигель де Унамуну — «человек из плоти и крови, который рождается, страдает, умирает, — человек, который ест, пьет, развлекается, спит, думает, любит, человек, которого мы можем увидеть и услышать, брат, подлинный брат наш»<sup>1</sup>.

Учение Августина о божественной благодати значительно «укорачивает» его «волюнтаризм», но именно с него берет начало философская рефлексия воли как таковой, а не только как придатка интеллекта. К сожалению, воление и разум — это «ножницы», иначе история человечества была бы другой.

Какой ответ дает религиозно-монотеистический фатализм Августина на интересующий нас вопрос о природе человеческой активности? Ответ этот — вера и свободная воля. Откуда они? Но ответить на этот вопрос, значит практически ответить на вопрос о природе человека. Но даже в русле своих рассуждений, Августин, разгадывая, как он думал, многие тайны мироздания, тайна человеческой природы так и не поддавалась его объяснению.

Августин писал: «... тот способ, каким души соединяются с телами и становятся живыми существами/animalia/, в полном смысле слова удивителен и решительно непонятен для человека: а между тем это и есть человек»<sup>2</sup>.

Эта тайна непонята и сегодня. Тем более она не могла быть раскрыта в тот противоречивый период духовного развития средиземноморского человечества, когда углублялось моральное самосознание не столько через развитие предшествующей интеллектуализации, сколько через преодоление последней.

В то же время пантеисты европейского и ближневосточного средневековья, часто используя/каждый по своему/учение неоплатоников об эманации, развивают теорию безличного Бога. Здесь сливаются воедино пронизывающий сущее, природу Бог и божественно-разумный мир.

Дихотомичность познания Бога как естественного и морального Законов, в разных смыслах очерчивающих свободу человека в мире, особенно ярко проявилось в Великом споре о предопределении/предестинации/. В своей работе

---

<sup>1</sup> Унамуну Мигель де. О трагическом чувстве жизни. М., 1996. С. 25

<sup>2</sup> О граде божьем, XXI, 10.

«О разделении природы» (862–866 гг.) Иоанн Скот Эриугена развивает пантеизм до полного слияния Бога и Мира в едином понятии «природы» или «сущего». Бог у Эриугены не знает о себе, что он есть, ибо он не есть «что».

Поэтому сотворение мира у Эриугены — не волевой божественный акт, а естественный процесс истинного бытия. В «Комментариях к Боэцию», отстраняясь от раннего пантеизма, он представляет возникновение мира через эманацию заключенного в Боге избытка бытия и добра. *Бог, лишенный самосознания, есть бытие и добро, избыток которого эмануруется.* Поэтому нет ни греха, ни зла, а есть недостаток добра, который человек преодолевает через просветление и обожествление, в перспективе сливаясь с Богом. Создав своеобразную систему знания, род синтеза рациональности и веры, где не последнее место занимали темы иерархии власти и социальной организации, Эриугена наделяет человека правом самостоятельно мыслить и выбирать свою жизнь. В «Предопределении» нет ни грана фатализма: автор полагал, что божья милость существует, но существует и человеческая свобода. Ибо, если все предопределено и человек не обладает свободой, то сама идея Страшного суда предстает бессмыслицей.

И если в «Ареопагетиках» монотеистический креационизм берет верх над пантеизмом, то у Эриугены мы видим рационализацию теологии, в контексте которой между «правильным разумом» и «истинным авторитетом» нет противоречия, и что разум никогда не рождается из авторитета.

Пантеистическая онтология Эриугены ставит проблему Бога как проблему бытия в его неразделенности, и «переплетая» теоцентризм с антропоцентризмом, разрушает креационистскую статичность.

Известно, что взгляды на истоки, природу человеческой активности привели к своеобразному расколу христианства на два мировоззренческих лагеря: человек свободен в своих действиях — человек не свободен и все его поступки предопределены свыше.

Но когда та или другая позиция выражались последовательно и однозначно, обе осуждались церковью. В одном случае за принижение роли Бога в жизни человека, в другом — за стирание различий между добром и злом. Так, Эриугену обвинили в возврате к ересям Оригена и Пелагия, особенно

по вопросам предопределения и свободы воли. Его работа «О разделении природы» в 1050 году была предана анафеме Львом IX, а в 1225 году приговорена к сожжению папой Гонорием III. Церковью осуждались и концепции полного предопределения волей господней всех действий человека. Примером может служить «О божественном всемогуществе» Дамиани, считавшего диалектику ересью, а всемогущество Бога-абсолютным; амальрикианство, отбрасывающее догматы страшного суда; секта «вечного Евангелия» Иоахима де Фьори, отождествлявшая периоды человеческой истории с проявлением божественной сущности, и др.

Фома Аквинский отходит от августианского иррационализма. Обособывая примат веры над разумом, теологии над философией, использует понятие знания.

Сверхразумность божественного взаимодействия возможности и действительности с целеведущим действием формы распространено у Фомы как на природную, так и на человеческую сферы. Подчеркивая сверхразумность, сверхсовершенство Бога, Фома Аквинский пишет<sup>1</sup>: «Однако когда мы говорим, что Бог есть всецело бытие, мы не должны впадать в заблуждение, подобно тем философам, которые утверждали, что Бог есть то всеобщее бытие, благодаря которому всякая вещь существует как форма... Равным образом, хотя Бог и есть только бытие, он не должен быть лишен и прочих совершенств и превосходств, — более того, он должен обладать всеми совершенствами, присущими какому угодно роду; и по этой причине его называют просто совершенством, как говорит Философ в книге «Метафизики» и «Комментатор — по поводу названной книги; однако по сравнению со всеми другими вещами Бог обладает всеми этими совершенствами в превосходной степени, поскольку в нем они есть одно, тогда как в других вещах имеют различие. Это обусловлено тем, что все эти совершенства присущи его простому бытию, ибо, если бы кто-нибудь через одно качество осуществлял действия всех качеств, то он обладал бы всеми качествами в этом одном, — так и Бог в самом бытии своем обладает всеми совершенствами»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> В своей работе «О сущем и сущности», Фома Аквинский подразумевает под «Философом» — Аристотеля, а под «Комментатором» — Аверроэса.

<sup>2</sup> Фома Аквинский. О сущем и сущности. В кн.: Историко-философский ежегодник. М., 1988. С. 246.

Иными словами, Фома рационализирует понятие «Бога», Бог у него — это — сущность, а не сущность и бытие, иначе исчезла бы «простота», порожденная тождеством сущности и бытия. Сущность и бытие присущи тварному миру: «... в сотворенных субстанциях, способных к разумному познанию, ибо в них бытие есть нечто иное, чем их сущность, хотя последняя и свободна от материи. И в последствии этого бытие их не абсолютно, но получено, и потому конечно и ограничено вмещающей способностью воспринимающей его природы, — тогда как их природа, или чтойность, — абсолютно, поскольку она предполагается вне зависимости от какой бы то ни было материи.... И по этой причине в таких субстанциях, как уже было сказано, невозможно обнаружить множество индивидов, относящихся к одному виду, за исключением только одного случая — человеческой души, где это возможно благодаря телу, с которым душа соединяется. И хотя в отношении своего возникновения индивидуализация души всякий данный раз и зависит случайным образом от тела, так как душа она является, — одно это не означает, что после освобождения души от тела индивидуализация исчезнет, ибо, хотя душа обладает абсолютным бытием, — поскольку она получает индивидуальное бытие, будучи создана формой этого данного тела, ее бытие всегда остается индивидуальным»<sup>1</sup>.

Как видим, Фома не считает бытие вещей акцидентальным, суть индивидуальной сущности есть существование, последнее возводит вещь к высшей актуальности, а сущность остается потенцией. Взгляды Аверроэса, латинских аверроистов во главе с Сигером Брабантским, Шартрской школы с ее теорией двух истин — были неприемлемы для Фомы. Максимально используя возможности теологии, он рационализирует ее. Считает веру более достоверной, чем знание, *противопоставляет августианской непостижимости, сверхъестественности божественного промысла его сверхразумность, недоступность для человеческого понимания*. Фома Аквинский, несомненно, более аналитик, нежели Августин. Система отношений Бога и человека у него и достаточно гибкое, и достаточно абстрактное и не содержит противоречий и моментов «страстного непонимания», как это было у Августина.

---

<sup>1</sup> Фома Аквинский. О сущем и сущности // Историко-философский ежегодник. М., 1988. С. 246–247.



На наш взгляд, и поиск истины у Фомы не столь страстен, как у Августина. Августиновский противоречивый человек вызывает у Фомы спокойно-аналитическое отношение, и моральные параметры свободы человеческих действий обосновываются рациональными методами, а не на основе божьих заповедей.

Мы согласны с Мартином Бубером, который замечает, что никакой отдельной проблематики человеческой сущности, которую всем сердцем «ощутил и выразил Августин, Фома не знает. Антропологический вопрос снова удаляется здесь на покой. У обустроенного и беспроблемного человека едва ли проснется когда-нибудь желание очной ставки с самим собой — не так то легко утоляемое и чреватое множеством вопросов»<sup>1</sup>.

Итак, высшая активность — Бог, высшая пассивность — материя. В соответствии с этим, иерархизировано, решается и проблема свободы человеческой воли, соотношение ее с разумом и божественной благодатью. Воля «интеллектуализируется»: познание упреждает желание, воля следует за умом. Душа не локализована, она «одушевляет» тело, естественно едина с ним, делает его живым, конкретным, индивидуально-личностным. Бессмертие тоже лично, в конечном счете, душа оживляет тело.

Но, обосновывая иерархию вечного права, естественно-го права, человеческого права, Фома, по сути, «дает, человеку лишь «чуть» больше самостоятельности, чем Августин. Вечное право, естественное право — это Закон, следуя которому, люди приобщаются к вечности.

Позже, один из самых загадочных мистиков в мировой истории, игравший видную роль в духовной жизни Западной Европы, бывший одно время главой Саксонского Ордена/приблизительно с 1304 по 1307 гг. /Мейстер Экхарт посвящает жизнь поиску гармонии между Богом и человеком, исходя из позиций неоплатонизма. Экхарт пытается создать единое цельное знание из богословия и философии, и вписать в контекст человека с его жизнью и словом Божиим. Он отходит от схоластической традиции, как справедливо считает М. Л. Хорьков, согласовывает «противоположные модели и интерпретации Св. Писания: толкование с позиции веры и толкование с позиции разума. Неизбежный двойственный смысл Слова Божия Экхарт объясняет не только

---

<sup>1</sup> Бубер Мартин. Два образа веры. М., 1995. С. 167.

христологически и антропологически, но и с позиции естественных наук»<sup>1</sup>. Такая полиметодология в то время была осуществима в русле мистической философии, которая ни использует описания или определения бога. Экхарт писал: «то, что называют богом, не бог; то, что не называют богом, более бог, чем то, что им называют»<sup>2</sup>.

Идея о неопределенности бога ясно выражена в библейской истории и явлении бога Моисею. «Моисей, на которого возложена задача говорить с сынами Израилевыми и вести их из плена к свободе, однако знающий о духе рабства и идолопоклонства, в котором они жили, говорит богу: «Вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как ему имя? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: я есмь сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: сущий послал меня к вам» (Исх. 3: 13–14)... Но в этом имени скрыта глубокая ирония. Оно выражает процесс бытия, а не что-то конечное, что можно назвать подобно вещи. Смысл текста, — считает Э. Фромм, — был бы передан правильно в следующем переводе: «Мое имя БЕЗЫМЯННЫЙ»<sup>3</sup>.

Частица Неопределимого, Безымянного, единого Бога присуща каждому человеку.

В русле мистической философии Экхарт писал о том, что дно человеческой души имеет божественную природу и является реальным несотворенным Богом. На дне души нет образов, как нет образов у Бога, поэтому Бог и соединяется с ней. Доказательство того, что в «глубине души — покой, молчание, Бог», Экхарт использовал для обоснования мистического отрешения: душа должна отвернуться от своей собственной природы (а именно, от содержания, воспринимаемого из внешнего мира), и сосредоточиться на своем «дне», чтобы там полностью подчиниться Богу.

Но у Экхарта человек активен и свободен во многих смыслах: он свободен в выборе между добром и злом, свободен в своих волевых усилиях слияния с Богом, свободен в выборе образа жизни, то есть, говоря слогом Экхарта, в

---

<sup>1</sup> Хорьков М. Л. Проблема рецепции экзегетического метода Моисея Маймонида в латинских сочинениях Майстера Экхарта // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы III Российского философского конгресса / 16—20 сентября 2002 г. В 3 т. Т. 2. Ростов н/Д, 2002. С. 19.

<sup>2</sup> Фромм Э. Психоанализ и религия / В кн.: Сумерки богов. М., 1990. С. 219.

<sup>3</sup> Там же. С. 218–219.

отношении к сотворенному миру, в отношении к выбору дела, которое человек делает в миру и для мира, и тем угоден Богу. «Как Богу нельзя найти истинного имени, так же истинного имени нельзя найти и душе, хотя об этом написаны толстые книги! Но имя дается ей, поскольку она проявляется в каком-либо деле»<sup>1</sup>. Для нас важно и интересно, что у Экхарта направленность свободных действий человека определяется не Богом, а природными склонностями самого человека, его качествами. «Если плотник не может выстроить хорошего дома из червивого дерева, то это не его вина, но вина дерева. Так же точно действие Бога в душе»<sup>2</sup>. «Пусть же каждый думает о том, что он делает»<sup>3</sup>.

Подобные взгляды на самодетерминацию человека, его активность, и, соответственно, свободу выбора жизни, мы встречаем во многих религиозно-мистических учениях.<sup>4</sup>

Таким образом, мы видим действительно непростые отношения человека и Абсолюта. В свете сказанного обозначенные выше две ветви построений относительно первоначала просматриваются явственно. В какой же из этих «ветвей» «располагается» свобода? Макрокосм, Идея, Бог, Великое Нечто, Единое, Субстанция, — конструируется как природно-надприродный Закон. Верификация многообразных закономерностей природы, как устойчивая, повторяющаяся причинно-следственная связь чужда нетипичным вероятностям, а, следовательно, принципиально несовместима с понятиями свободы или несвободы. «... у природы нет любимчиков и постылых. Он предъявляет наборы правил, ограничений, запретов ко всему живому»<sup>5</sup>, да и неживому тоже. Здесь свобода располагаться не может, так как, во-первых, осознанная или неосознанная необходимость в смысловом и функциональном планах перечеркивают свободу, и, во-вторых, человек сам «соткан» из этого же

---

<sup>1</sup> Экхарт М. О свершении времен / В кн.: Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 6.

<sup>2</sup> Экхарт М. О вечном рождении / В кн.: Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 8.

<sup>3</sup> Экхарт М. Об исхождении духа и возвращении его / В кн.: Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 29.

<sup>4</sup> См., напр.: Минский Н. Религия будущего. СПб, 1905; Степун Ф. Трагедия мистического сознания. «Логос». М., 1911–1912 гг.; Бердяев Н. А. Мистика и духовный путь. Париж, 1931; Царева Г. Е. Мистерия духа / Вст. ст. к кн. Р. М. Бекка «Космическое сознание». М., 1995, и др.

<sup>5</sup> Петров М. К. Язык, знак, культура. М., 1991. С. 27.

природно-естественного материала и жизнь по природно-естественным законам есть единственный способ жизни вообще и в живой и в неживой природе.

Что же касается второй ветви, для развития которой источником и стимулом являлись морально-этические ценности, утилитаристские устремления, попытки гармонизировать сущность и существование человека в мире, — то здесь свобода разворачивается в двух нерасторжимо связанных, но различающихся ипостасях: а) свобода в контексте обстоятельств, куда входят Бог и условия жизни и б) свобода как самодетерминированность, активность человека.



# Очерк четвертый

Субъектность свободы.  
Свобода как энергия, инстинкт,  
неотъемлемое свойство личности

**Ж**изнедеятельность человека всегда происходит в мире необходимости — в контексте Закона, Абсолюта, природной или надприродной целостности, элементом которой является человек. Вместе с тем, природа человека «вплетена» в эту необходимость, представляя собою, как и все объекты живой и неживой природы, её составляющую. Человек и окружающий его мир — неразделимы, это — единая структура и процесс. Поэтому, существуя в контексте необходимости, Закона, Абсолюта, человек *не может ощущать несвободы или принуждения, как не может ощущаться принуждением тот или иной естественный закон.*

Повторимся — мы не имеем в виду «свободу» в её атрибутивном значении, как свободу выбора социального действия, свободу политическую, или иную «свободу для...» или «свободу от...». Джон Серль отмечает, что многие значения слова «свобода» не проясняют её сути. Например, когда «люди маршируют по улицам и несут транспаранты с надписью «свобода», ... они, скорее всего, требуют сокращения правительственных ограничений или чего-либо подобного; и их не трогают причинные предпосылки их действий. Но данный смысл слова «свобода», который указывает на отсутствие внешнего давления, не имеет отношения к вопросу о свободе воли...»<sup>1</sup>.

Нас интересует, как было обозначено выше, содержание понятия «свобода» как самостоятельного, присущего человеку, феномена. И если в этом плане свобода существует, то она не может быть ни чем иным как свойством человека. Даже не свойством человеческого разума, а *свойством, качеством целостного человека — в единстве его телесно-*

<sup>1</sup> Серль Дж. Рациональность в действии / Пер. с англ. А. Колодия, Е. Румянцевой. М., 2004. С. 305.

сти и духовности, рационального и иррационального. А это делает целесообразным поиск «истоков» свободы у наших младших «братьев по разуму».

Как известно, некоторые виды птиц и животных ведут образ жизни, позволяющий говорить об их социальности. А вопрос о различии между человеком как биосоциальным существом и животным, демонстрирующим социальные формы жизни — превращается в вопрос «количественный», о чем писал ещё Ч. Дарвин<sup>1</sup>. Мысль Дарвина подтверждается и новейшими исследованиями.

Одно из кардинально новых представлений обосновал (на основе многолетнего эксперимента) психолог Роджер Фоутс, исследовавший возможности общения с шимпанзе<sup>2</sup>. Фритьоф Капра в связи с экспериментом Роджера Фоутса приводит интересные данные: «Генетические исследования последнего времени показывают, что ДНК человека и шимпанзе отличаются всего на 1,6.%... Как пишет Фоутс: «Наш скелет — это вертикальная разновидность скелета шимпанзе; наш мозг — это увеличенный мозг шимпанзе; наш голосовой аппарат — это усовершенствованный голосовой аппарат шимпанзе». Также хорошо известно, — добавляет Ф. Капра, — что мимика шимпанзе во многом подобна нашей»<sup>3</sup>.

Он пишет, что всякая классификация обезьян бессмысленна, если она не включает человека. Смитсоновский институт внес в свою таксономическую систему соответствующие изменения. В последнем издании выпускаемого ими справочника «Виды млекопитающих» семейство высших приматов было соединено с семейством гоминидов, которое прежде включало в себя только человека<sup>4</sup>.

В проводимых с шимпанзе натуральных исследованиях к молодым особям шимпанзе относились не как к подопытным животным, а как к приматам, наделённым ярко выраженной потребностью в обучении и общении. В результате нескольких десятилетий работы с шимпанзе, были получены нео-

---

<sup>1</sup> Дарвин писал: «Как бы ни было велико умственное различие между человеком и высшим животным, оно только количественное, а не качественное» / См.: Дарвин Ч. Происхождение видов. М., С. 209.

<sup>2</sup> Книга Р. Фоуте называется «Ближайшие родственники» / См.: Капра Ф. Скрытые связи. М., 2004. С. 74–77.

<sup>3</sup> Капра Ф. Скрытые связи. М., 2004. С. 77.

<sup>4</sup> Там же. С. 78.

споримые свидетельства их способности пользоваться абстрактными символами и метафорами, классифицировать объекты и понимать простую грамматику, использовать синтаксис, то есть по-новому выстраивать знаки, изобретая новые слова. Фоутс придерживается позиции, согласно которой язык произошел из жеста и сам представляет собой особый вид жестикуляции.

Это подтверждается исследованиями нейробиолога Дорин Кимура, которая обосновала, что речь и точные движения руки, по всей видимости, управляются одним и тем же моторным участком мозга<sup>1</sup>. Этот вывод подтвердился в эксперименте: Фоутс, занимаясь с детьми, страдающими аутизмом, использовал язык жестов. Он полагал, что у этих детей проблемы не с речью, а с *устной* речью. Язык жестов был им понятен и доступен. Получалось, что общение жестами инициировало возникновение способности к устной речи. «Всего несколько недель, — заключает Фоутс, — потребовалось этим детям, чтобы с успехом повторить эволюционный путь наших предков — путешествие длиной в шесть миллионов лет, от обезьяньих жестов к человеческой речи»<sup>2</sup>.

Ф. Капра замечает, что это согласуется с недавним открытием когнитивистов, согласно которому понятийное мышление, как таковое, физически воплощено в теле и мозге. Когнитивисты ввели в научный обиход понятие «**воплощенность разума**». Говоря о воплощенности разума, ученые когнитивисты «имеют в виду не только тот очевидный факт, что для мышления нам необходим мозг. Последние выводы новой научной дисциплины — когнитивной лингвистики — недвусмысленно указывают на то, что, вопреки распространенному в западной философии представлению, человеческий разум стоит не выше тела, но по сути своей обуславливается нашей физической природой и нашим телесным опытом... Сама структура логики проистекает из нашего тела и мозга»<sup>3</sup>.

Представители когнитивной лингвистики, авторы книги «Философия во плоти»<sup>4</sup>, основывают свои аргументы на

---

<sup>1</sup> См.: Kimura Doreen. The Neural Basis of Language Qua Gesture, in H. Whitaker and H. A. Whitaker (eds.). Studies in Linguistics. Vol. 2. Academic Press, San Diego, 1975.

<sup>2</sup> Цит. по: Капра Ф. Скрытые связи. М., 2004. С. 82–83.

<sup>3</sup> Там же. С. 83–84.

<sup>4</sup> См.: Lakoff George and Johnson Mark. Philosophy in the Flesh. Basis Books. New York. 1999.

том, что наше мышление по большей части бессознательно и оперирует на уровне, не доступном обычному сознательному осмыслению. «Без участия нашего сознания когнитивное бессознательное формирует и структурирует все сознательное мышление. Именно такое формирование, — отмечает Ф. Капра, — стало основным предметом исследования в когнитивистике, что привело к радикально новым представлениям о том, как возникают понятия и мыслительные процессы»<sup>1</sup>.

Лакофф и Джонсон утверждают: «Те же нервные и когнитивные механизмы, которые позволяют нам чувствовать и передвигаться, порождают также наши понятийные структуры и образы мышления»<sup>2</sup>. Иными словами, процесс и структура, сознание и материя связаны неразрывно, они — одно целое. Картезианский разрыв между сознанием и материей предстает в данном случае безосновательным.

В этой связи уместно вспомнить Вильгельма фон Гумбольдта, который полагал, что «язык заключен в душе и может порождаться даже при противодействии речевых органов и при отсутствии внешних признаков рассудка. Это видно на примере обучения глухонемых, — рассуждает он, — которое возможно лишь потому, что внутреннее стремление души к облачению мысли в слова противостоит внешним препятствиям и при разумном руководстве побеждает их... Специфическая языковая настроенность, исходящая из души, закрепляет индивидуальное своеобразие (народов, — Т. М.), воспринимая в свою очередь свое собственное звучание как нечто, исходящее извне»<sup>3</sup>.

Если исходить из неразрывной связи души и тела, то мысли, высказанные Гумбольдтом около ста семидесяти лет тому назад, весьма актуальны для современной философской антропологии. Великий общественный деятель, философ — гуманист Гумбольдт, никогда не был наивен в практическом и ином отношениях, что подчас свойственно ученым. Его биограф Гайм пишет следующее о деятельности Гумбольдта на Венском конгрессе: «Легко открывал его прозорливый ум тайные намерения и задние мысли про-

---

<sup>1</sup> Капра Ф. Скрытые связи. М., 2004. С. 84.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Гумбольдт Вильгельм фон. О буквенном письме и его связи со строением языка / В кн.: Вильгельм фон Гумбольдт. Язык и философия культуры. М., 1985. С. 410–411.



тивника. Без труда находил он в споре слабые его стороны, обходил сильные и брал над ними перевес... Талейрановское искусство молчания не могло справиться с его мастерством речи»<sup>1</sup>. Но его мысли о природе человека, религии, свободе воли практически всегда «выносились» из контекста государственной жизни. Представляет интерес мысль Гумбольдта относительно воли, которая, взаимодействуя с рассудком, все же не тождественна ему и представляет собой особую индивидуальную энергию.

Он пишет: «Рассудок ищет своего завершения в мире и не знает никаких границ, кроме мировых; воля находит свое завершение в индивидууме и никогда не выходит за его пределы. ...Постоянное взаимовлияние теоретического мышления и практической воли всегда результирует в таком образе действий, при котором каждый, полностью реализует свою индивидуальную энергию...»<sup>2</sup>. Воля у Гумбольдта — человеческое качество, свойство, энергия, она и есть «свобода».

Не случайно, рассуждая о воле, «находящей свое завершение в индивидууме», Гумбольдт останавливается на проблеме творчества: «Пока еще никто не понял и не объяснил, как возникает подлинно художественная идея, и в еще меньшей мере то, как она реализуется, хотя почти каждый имеет об этом туманное представление, а многие отчетливо это чувствуют. Не менее явно это и в практической жизни. *Энергию* (выделено нами — Т. М.), с которой мы исполняем долг просто из чувства долга, нельзя отчетливо выразить словами. Это угодно нашей природе, а потому это так... Но ещё хуже поддаются описанию нежные движения души, прежде всего женской, которые придают характеру как раз наибольшую утонченность и красоту. Душа сама настолько чувствует эту возможность, что раскрывается только перед тем, кто её понимает, и инстинктивно прячется от взглядов непосвященного»<sup>3</sup>. «Это угодно нашей природе», «Энергию нельзя отчетливо выразить словами, как и возникновение подлинно художественной идеи», — полагает Гумбольдт.

---

<sup>1</sup> Цит. по: Гулыга А. В. Философская антропология Вильгельма фон Гумбольдта / Предисловие к книге: Вильгельм фон Гумбольдт. Язык и философия культуры. М., 1985. С. 9.

<sup>2</sup> Гумбольдт Вильгельм фон. План сравнительной антропологии. В кн.: Вильгельм фон Гумбольдт. Язык и философия культуры. М., 1985. С. 338.

<sup>3</sup> Гумбольдт Вильгельм фон. О духе, присущем человеческому роду. В кн.: Вильгельм фон Гумбольдт. Язык и философия культуры. М., 1985. С. 339–340.

Несомненно, что возникновение новой художественной или иной творческой идеи связано с наличием фантазии, творческой энергии, которые пока невозможно описать скрупулезно и иерархизировано. Заметим, что Иммануил Кант, детально анализируя уровни мыслительной деятельности, проанализировать «механизм открытия» не смог, а объяснил способность человека к открытию особым *природным даром*, не поддающимся объяснению.

И. Кант пишет: «Чтобы что-то *открыть* (что лежит в нас самих, или вне нас), для этого во многих случаях нужен особый талант — нужно знать, как искать; это *природное дарование* высказывать *предварительные суждения*, в которых можно было бы найти истину, нападать на след вещей и пользоваться малейшими признаками сходства, чтобы открыть или найти искомое. Школьная логика этому совершенно не учит.... Тем не менее, есть люди, обладающие талантом как бы с волшебным жезлом в руках отыскивать сокровища познания, хотя они этому не учились; но и других научить этому они не могут; они могут только показывать им, ведь это дар природы»<sup>1</sup>.

Итак, человек как природное существо обладает особым природным даром, не относящимся к логически объясняемым явлениям. Говоря об открытии и изобретении, Кант отмечает, что именно в авторах изобретений мы видим наличие необъяснимой гениальности, природного дара. И далее: «Истинная сфера для гения — это сфера воображения, ибо оно бывает творческим и меньше, чем все другие способности, находится под гнетом правил...»<sup>2</sup>.

У Г. Д. Гачева, например, воображение как присущее человеческой природе качество, побуждающее принципиально иначе, нежели это общепринято, осмысливать мир, напрямую связано со способностью людей ощущать себя частью Космоса, Вселенной. А то, что устоялось — это наш «Город Бытия». Гачев пишет: «Наши понятия и мысли и определения зависят от устойчивости нашего Города Бытия, его стабильности и односитуационности. Стоит только ворваться ветрам Космоса в наше инерционное существование, как и разделение труда наше, и прикрепленные к его структуре рассудочные понятия и мысли полететь вверх тормашками

---

<sup>1</sup> Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. Соч. в 6 т. / Под общ. ред. В. Ф. Асмуса и др. М., 1966. Т. 6. С. 464–466.

<sup>2</sup> Там же. С. 466.

могут, ломая в крошево все кантово-гегелевские «точные» определения и грани вещей и идей. Тут как бы из открытого Бытия ворвалось воображение, совершился экстаз (=выступ) Бытия в Город нашего существования — и перевихрил всё, и в новую организацию вовлек, задав тем самым разуму и новую работенку на мышление и осмысление.... Так вот: воображение в нас и существует на правах как бы полномочного посланника и представителя этих невидимых потенций Бытия и его возможных связей и пересвязей, создавая климат свободы среди понятий и мыслей наших и готовность их вступать в новые и непродуманные комбинации, что и делается в актах творчества во всем: в искусстве, и науке, и в технике-изобретательстве»<sup>1</sup>.

Для нас важна здесь мысль автора о том, что «невидимые потенции Бытия» схватываются воображением — качеством, присущим человеческой природе, *а разум как таковой, не в состоянии «войти в контакт с Бытием»*, ибо охватывает, говоря словами Гачева — устоявшийся свой дом Бытия. И какую бы концепцию ни выстраивал автор далее в своей книге, он высказал необычайно важные в контексте наших рассуждений мысли: а) воображение — это сила, энергия, свойство человеческой природы, а не только разума. В оглавлении он пишет: «Мышление = Необходимость. Воображение = Свобода»<sup>2</sup>; б) воображение способно охватить «ветер Космоса», познать его, возможно, внерационально и «перевернуть» все привычные представления; в) воображение свободно и вряд ли мотивировано, но именно оно — источник развития человека как вида, социокультурного процесса в целом. Воображение оказывается тесно связанным с понятием свободы. Точнее — воображение, которое есть часть врожденной человеку силы, энергии является основой свободного физического или духовного деяния.

Эта врожденная, видовая «энергия» представляется нам ключевым понятием в понимании природы человека. Различные мыслители её называют по-разному — инстинкт, агрессия, бессознательное, даже «воображение» или обозначают в соответствии с предполагаемым «источником» — генетический код, генетическая наследственность. Несомненно, что эти понятия, хотя и выдвинуты разными

---

<sup>1</sup> Гачев Г. Д. Воображение и мышление. (Библиотечка Гачева Г. Д.). М., 1999. С. 36–37.

<sup>2</sup> Там же. С. 186.

областями знания и на различных моментах исследования человеческой природы, — в содержательном плане имеют множество совпадений — они «говорят» об одном и том же. А именно — об особой видовой энергии, которой наделены все животные, в том числе и человек, правда, в разной степени.

*Есть основания полагать, что человек наделён этой видовой энергией, жизненной силой или агрессией в гораздо большей степени, чем представители животного мира.* Возможно, именно эта энергия, совмещающая в себе свободу и произвол, дала человеку огромные адаптационные способности и возможности избегания опасностей, а значит — выживания, прогресса и конституирования культуры. Скиннер, изучавший наблюдаемое поведение человека, считал свободными, укоренившимися в культуре формами поведения оказались те, которые были эффективны «в снижении различных угроз для человека и, следовательно, всего вида в ходе эволюции». В этой идее романтики, которой обычно окружают рассуждения о свободе, мало, зато много здравого смысла. Восприятие идей Б. Ф. Скиннера не только в России, но и во всем мире, в том числе и на его родине — США, как правило, связано с его оценкой не столько как научного направления, сколько как подозрительного в этическом, идеологическом планах мировоззрения. Б. Ф. Скиннера упрекают в отрицании человеческой индивидуальности, и такие упреки весьма спорны: он, например, не использовал в своих трудах статистические методы, полагая, что они искажают и фальсифицируют индивидуальность<sup>1</sup>.

Почему-то, любые объяснения таких феноменов как свобода, агрессия, базирующиеся на сравнении человека и животного, воспринимаются зачастую как антигуманизм, оскорбление всему человеческому роду. Мартин Хайдеггер писал, что «поскольку что-то говорится против гуманизма, люди пугаются защиты антигуманного и прославления варварской жестокости. Ведь что может быть «логичнее» вывода, что тому, кто отрицает гуманизм, остается лишь утверждать бесчеловечность. Формальное возвеличивание индивида может обернуться разрушением человеческого существа».

Любить, ненавидеть, идти к цели и достигать её — казалось бы, только человеческие свойства, к тому же нрав-

---

<sup>1</sup> Скиннер Б. Ф. Свобода. Вторая глава из книги «По ту сторону свободы и достоинства». (предисловие и перевод с английского Т. А. Марченко). С. 167.

ственно окрашенные<sup>1</sup>. Но бесспорно ли это? Авторитетные исследователи считают основания «красоты души» — моральные качества — врождёнными и не чуждыми животному миру. Так, Конрад Лоренц пишет: «Если в высшей степени сложные нормы поведения — как, например, влюбленность, дружба, иерархические устремления, ревность, скорбь и т. д., и т. д. — у серых гусей и у человека не только похожи, но и просто-таки совершенно одинаковы до забавных мелочей — это говорит нам наверняка, что каждый такой инстинкт выполняет какую-то совершенно определенную роль в сохранении вида, и притом такую, которая у гусей и у людей почти или совершенно одинакова»<sup>2</sup>.

Мы, конечно, не можем знать, чувствует ли гусь названные К. Лоренцем чувства, несмотря на то, что достоверность проведенных им наблюдений и экспериментов вне сомнений. Для недоверия может быть только одно основание: так как исследователь не может стать гусем и с «гусиных» позиций отинтерпретировать достоверно наблюдаемые факты поведения, то он (исследователь) невольно, вместо того, чтобы «гусифицировать», антропоморфизирует интерпретацию.

И это — не совсем шутка, ведь многие авторы, проводящие аналогии между человеком и иными животными, обви-

---

<sup>1</sup> Мы употребляем понятие «агрессия» в расширительном смысле, при котором допускаем существование общего драйва, который может проявляться через самые разнообразные действия. Такого мнения придерживается Э. Фромм, но, вводя морально-этические критерии, разделяет агрессию на негативную и конструктивную. Конрад Лоренц понимает под агрессией жизненную силу, энергию, свойственную животным и человеку, являющуюся «пружиной» наших действий, желаний, творчества. Американский ученый А. Сторр также полагает, что «не существует четкой границы между теми феноменами агрессии, о которых приходится сожалеть, и такими, которые необходимы для самосохранения». (См.: Storr A. Human aggression. New York. 1968). Многие ученые, трактующие агрессию в узком смысле — как поведенческую модель, причинение вреда другому, отождествляя понятия «агрессия» и «агрессивное поведение», полемизируют с обозначенной выше позицией. Так, например, у Л. Берковиц «агрессия» означает «некоторый вид поведения, физического либо символического, которое мотивировано намерением причинить серьезный физический ущерб другому лицу». (См.: Берковиц Л. Агрессия: причины, последствия и контроль. СПб, 2001. С. 32). Примеры «разноуровневой» трактовки понятия «агрессия» можно было бы продолжить, но ясно одно — в зависимости от изучаемых аспектов «агрессия» приобретает те или иные формулировки, отнюдь не взаимоисключающие.

<sup>2</sup> Лоренц К. Агрессия (так называемое зло). М., 1994. С. 216.

няются в отходе от научных позиций, антропоморфизируя животных. Авторы книги «Социобиология...» пишут, что классики этологии антропоморфизируют животных, вводя термины «агрессия», «эгоизм», «альтруизм» и т. п.<sup>1</sup> Но можно посмотреть на эту познавательную ситуацию иначе.

Думается, мы имеем дело и не с антропоморфизацией животных, и не с биологизацией людей, просто обозначается явление, присущее как животному, так и человеку. Так, слово «голос» обозначает звуки, которые издают птицы, и люди, и животные в процессе общения, восприятия внешнего мира. Или еще один пример. Многие птицы, животные и человек имеют семью. Однако когда по отношению к человеку употребляется понятие «семья», никто не говорит о биологизаторстве. Обозначая образ жизни человека и животного через понятие «семья», мы, по определению, аналогизируем животный и человеческий мир во вполне конкретной области. И не исключено, (во всяком случае, рациональными доводами этого исключить невозможно) что возникновение и существование семьи у животных и человека имеет много сходных черт и причин, в том числе и биогенетического порядка.

Просто человечеству, которое в этом плане всегда страдало снобизмом, «не хочется» описывать себя и животный мир в единых терминах даже исходя из научной целесообразности. Человек реально не хочет себя изучать как часть природы, мира.

Со времен Канта — человек «не является» животным, он наиболее благороднейшее существо, пронизанное человеческими ценностями, который независимо от чувственных влечений и иных проявлений животности руководствуется в своей жизни разумом. Кант пишет, что «этим объясняется, что человек приписывает себе волю, которая не принимает на свой счет ничего, что относится только к его влечениям и склонностям, и, напротив, считает возможными и даже необходимыми поступки, которые могут быть совершены лишь при условии пренебрежения ко всем влечениям и чувственным возбуждениям. Причинность этих поступков кроется в нем как мыслящем существе и в законах действий и поступков по принципам умопостигаемого мира, о котором он, правда, только и знает, что закон там устанавлива-

---

<sup>1</sup> См., например: Карпинская Р. С., Никольский С. А. Социобиология. Критический анализ. М., 1988.

ется исключительно разумом, независимым от чувственности... поэтому то, к чему побуждают склонности и влечения (стало быть, вся природа чувственно воспринимаемого мира), не может нанести ущерб законам его воления как мыслящего существа; более того, он не отвечает за склонности и влечения и не приписывает их своему подлинному Я...»<sup>1</sup> Однако «закрывать глаза» на человеческую природу Кант не может. Он обращает внимание на зло, агрессию как причинение вреда другому, но выводит их за рамки природы человека, полагая, «что такое испорченное предрасположение укоренилось в человеке, ввиду множества вопиющих случаев, которые опыт показывает нам в действиях людей»<sup>2</sup>. Он рассуждает следующим образом: «Сказать, что он (человек, — Т. М.) *зол от природы*, — значит, сказать, что это отнесется к нему как члену рода человеческого не в том смысле, что это качество будто бы вытекает из понятия его рода (из понятия человека вообще, в таком случае оно было бы необходимым), а в том, что по тому, что знают о нем из опыта, о нем нельзя судить иначе, или что это можно предположить как субъективно необходимое в каждом, даже самом лучшем человеке. Так как само это предположение надо признать морально злым, стало быть, не естественными задатками, а чем — то таким, что может быть вменено человеку, следовательно, состоит в противных закону максимах произвола (а ввиду свободы эти максимы следует рассматривать как сами по себе случайные, что в свою очередь не согласуется с всеобщностью этого зла...)»<sup>3</sup> Естественно, что и философия, по мнению Канта, поставлена в позицию, при которой «не может зацепиться ни за что на небе, ни подпереться ничем на земле. И тут она должна доказать свою честность, сама соблюдая свои законы, а не выступая глашатаем тех законов, которые ей нашептывает внушенное чувство или, может быть, опекающая природа»<sup>4</sup>.

Кантовское понимание возможностей философии Хайдеггер комментирует следующим образом: «При таком толковании сущности философии Кант, труд которого знаменует последний поворот в западноевропейской метафи-

---

<sup>1</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности. М., 1999. С. 239.

<sup>2</sup> Там же. С. 491.

<sup>3</sup> Там же. М., 1999. С. 490–491.

<sup>4</sup> Цит. по: Хайдеггер М. О сущности истины / В кн.: Мартин Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 26.

зике, устремляет свой взор в ту сферу, которую он, правда со своей позиции субъективности и только с таковой, смог, однако, понять и должен был понять её как правительницу собственных законов... Подход выносит вопрос о сущности истины за изгородь...»<sup>1</sup>

Говоря словами К. Лоренца, во имя истины стоит «взорвать эти завалы чванства на пути самопознания»<sup>2</sup>.

Ч. Дарвин, которого на научной основе еще никто не опроверг, писал: «Моя цель показать, ... что в умственных способностях между человеком и высшими животными не существует коренного различия»<sup>3</sup>, и еще — «особи одного и того же вида представляют все ступени, от полнейшей глупости до большого ума. Так же, как и человек, они страдают умпомешательством, хотя подвержены ему в меньшей степени»<sup>4</sup>. Обосновывая учение о естественном отборе, Дарвин замечает, что «... всякое существо, которое в сложных и нередко меняющихся условиях его жизни хотя бы незначительно варьирует в выгодном для него направлении, будут иметь больше шансов выжить и таким образом подвергнется естественному отбору. В силу принципа наследственности отобранная разновидность будет склонна размножаться в своей новой и модифицированной форме»<sup>5</sup>.

То есть, ни у животного, ни у человека нет раз и навсегда данного набора свойств, образ жизни претерпевает изменения. Все это — ответная реакция на внешние условия жизни. Более того, эти изменения «уходят» в наследственность, что выполняет, говоря словами Лоренца, «какую-то совершенно определенную роль в сохранении вида, и притом такую, которая у гусей и у людей почти или совершенно одинакова». И если исходить из того, что «подобное порождается подобным», то вполне вероятно наличие сходства инстинктов, потребностей биологического, эмоционального, а возможно, и социального планов.

К. Лоренц выделяет четыре типа организации жизни в дочеловеческих формах живого. Первый тип — анонимная, свободная от агрессивности и личного самосознания.

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. О сущности истины / В кн.: Мартин Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 26–27.

<sup>2</sup> Лоренц К. Агрессия (так называемое зло). М., 1994. С. 222.

<sup>3</sup> Дарвин Ч. Эволюция видов. С. 187.

<sup>4</sup> Там же. С. 198.

<sup>5</sup> Дарвин Ч. Собр. соч. М., 1937. С. 359–360. Т. 3.



Второй тип — семейная и общественная, проходящая, в основном, на защищаемых участках. Третий тип — гигантские семьи, лояльные по отношению к членам своей семьи и агрессивные ко всем прочим. И четвертый вид, где узы личных отношений не позволяют членам сообщества вредить друг другу<sup>1</sup>. Так и хочется продолжить: и *пятый мир — мир человеческой культуры, содержащий в снятом виде особенности четырех предшествующих, который создается человеком и является для него корректирующей его природу средой.*

У Дарвина отбор — это, прежде всего, приспособление. А у Лоренца вводятся такие понятия как соперничество, соревнование, иерархизация целей, и вслед за Н. Тинбергеном — переориентированное действие, ритуал, игра, церемония<sup>2</sup>. Видный советский генетик Крушинский, выработывая «постпавловскую» терминологию для обозначения поведения животных, считал возможным говорить «собака думает» и в специальных экспериментах не обнаруживал различий между строением генов у мышей и человека<sup>3</sup>.

Несмотря на то, что есть данные, неоднозначно трактующие гипотезу локализации в генетическом субстрате непосредственно пусковых механизмов поведения<sup>4</sup>, генетики в целом придерживаются мнения, что задатки и способности, в том числе агрессия как жизненная сила — *наследуются*. Другое дело, что они не проявляются с непреложностью жесткой необходимости.

Их проявления зависят от воздействий социальной среды. Но одна и та же социальная среда действует не на всех одинаково, а по-разному на людей с различной энергией, способностями и прочее. «Просчитать» эти воздействия, как известно, невозможно. В. Эфроимсон пишет: «Если зарождение потенциального гения или выдающегося таланта, определяется, прежде всего, генетическими факторами, такой рекомбинацией генов при образовании гамет, которая наделяет оплодотворенное яйцо исключительно благоприятной комбинацией наследственных задатков, то развитие

---

<sup>1</sup> Лоренц К. Агрессия. С. 8–9.

<sup>2</sup> См.: Тинберген Н. Поведение животных / Пер. с англ. Орлова О., Панова Е. Пред. К. Э. Фабри. М., 1985. 2-е изд-е; С. 101–180; К. Лоренц. Агрессия. С. 104–133.

<sup>3</sup> См.: Крушинский Л. В. Эволюционно-генетические аспекты поведения. Избр. труды / Отв. ред. Т. М. Тупаев, А. Ф. Семиохина. М., Наука, 1991.

<sup>4</sup> См.: Хесин Р. Б. Непостоянство генома. М., 1985.

этих дарований определяется в огромной мере социальными факторами, которые преломляются при формировании личности через социобиологические явления импрессионга, через средовые воздействия, особенно сильно формирующие личность. Но результат средового воздействия будет в огромной мере зависеть от возраста и избирательной восприимчивости к такому воздействию»<sup>1</sup>.

Итак, даже когда в процессе жизни многих поколений те или иные задатки начинают наследоваться, как благоприятная комбинация качеств, могущих реализоваться, нет гарантий развития этих задатков.

Кстати, Эфроимсон отмечает, что «естественный отбор на высокий интеллект давно прекратился»<sup>2</sup>.

Задатки, развиваемые и наследуемые животным и человеком, «кристаллизуются» в процессе жизни многих поколений, в процессе эволюции. Человек эволюционирует в особенной ситуации. Его задатки корректируются, воссоздаются и закрепляются во взаимодействиях не только с природной средой, но и с рукотворным миром культуры. «Но когда человек уже не сам приобретает привычку, а получает ее от своих родителей, от своей культуры, — здесь начинает звучать новая и важная нота. Во-первых, теперь он уже не знает, какие причины привели к появлению данных правил; благочестивый еврей или мусульманин испытывают отвращение к свинине, не имея понятия, что его законодатель ввел на нее суровый запрет из-за опасности трихинеллеза»<sup>3</sup>.

Казалось бы, мы привели рассуждения, которые святая церковь осудила бы. Но нет. Мыслящие люди духовного сословия тоже говорят о наследственности, но другими словами. Приведем рассуждение митрополита Антония Сурожского: «Мы все являемся продолжением предыдущих родов, и мы наследуем добро и зло; каждое поколение передает следующему то, чего оно не смогло достигнуть. И мне кажется, что бывает так, что целый ряд поколений готовит веру, которая расцветает в одном человеке»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Эфроимсон В. Предпосылки гениальности/биосоциальные факторы повышенной умственной активности // Человек, 1997. №3. С. 12–13.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Лоренц К. Агрессия (так называемое зло). М., 1994. С. 78.

<sup>4</sup> Митрополит Антоний Сурожский. О путях веры // Искусство кино, 1994. №4. С. 114.

То есть, он говорит о том, что складывающиеся в опыте поколений представления о добре и зле, концентрируясь и передаваясь по наследству, закрепляются в сознании, делая человека представителем его культуры, лишившись которой, например, в раннем детстве, человек может лишиться и данных наследуемых представлений. Вроде бы «приобретается и утрачивается».

Несколько выше мы сделали предположение, что человек наделён «жизненной энергией», «жизненной силой» или «агрессией» в значительно большей степени, чем животные. И именно этот переизбыток энергии позволил человеку стать человеком, сотворить огромный мир материальной и духовной культуры в единстве конструктивного и деструктивного начал, воссоздать высшие проявления интеллекта. Мы привели взгляды когнитивистов, согласно которым высшие проявления интеллекта есть свойства «души и тела», то есть — функция человека в единстве его телесности и духовности.

Естественно, что эта жизненная энергия, как и любая стихия, «слепа» в морально-этическом плане, она «морализуется» лишь в процессе социокультурного развития.

Норберт Элиас, исследуя цивилизационный процесс, относительно «жизненной энергии» пишет, что мы можем по-разному именовать различные человеческие влечения, в том числе к добру и злу — «согласно их направленности или в соответствии с их функциями; мы можем говорить о голоде или потребности плевать, о половом или агрессивном влечениях, но в жизни все они столь же мало отделимы друг от друга, как сердце от желудка или кровь головного мозга от крови генитального аппарата... Они образуют единый замкнутый поток влечений, свою особую целостность в рамках целостности организма. По своему строению эта целостность ещё во многом нам не ясна, но в любом случае её форма, её общественный облик имеют огромное значение для флюида и каждого отдельно взятого общества, и человека в нем». <sup>1</sup> И далее — высказывание, с которым мы солидаризуемся: «Поэтому, говоря об агрессивности, о наслаждении от борьбы, мы не имеем в виду какого-то обособленного влечения. Мы говорим о нем, ясно сознавая, что

---

<sup>1</sup> Элиас Норберт. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. М., СПб, 2001. С. 271.

речь идет об определённой функции в рамках целостного организма, а трансформации этой функции указывают на трансформации моделирования самого организма»<sup>1</sup>.

И, конечно же, моделируется и трансформируется человеческий организм под влиянием общественного разума — государства, религии. Элиас пишет, что в истории различных народов, в том числе и в странах Запада, агрессивность носила открытый и необузданный характер и в Средние века, и в Новое время, когда «жестокость и чувство наслаждения от разрушения или от истязания людей, равно как и от доказательства своего телесного превосходства над другими, были поставлены под жесткий общественный контроль, прежде всего, с помощью государства. Все подобного рода наслаждения ограничиваются с помощью угрозы страдания...»<sup>2</sup>. Но в Средние века жестокость не была поводом для исключения человека из общества. Радость от созерцания мучений, смерти, истязаний других была велика и имела общественно признанный характер<sup>3</sup>. Жак Ле Гофф, например, пишет: «К концу средневековья пляска смерти охватила различные сословия мира сего — то есть различные социальные группы — и влекла их в небытие, в коем находило удовлетворение мироощущение эпохи упадка»<sup>4</sup>. Относительно этого мироощущения Элиас замечает: «Есть множество свидетельств того, что отношение к жизни и смерти у высшего слоя средневековых мирян никоим образом не совпадало с тем, что господствовало в книгах духовенства и что обычно считается чуть ли не «типичным» для Средневековья... Мы вновь и вновь слышим призыв, не совпадающий с принятыми сегодня представлениями о Средневековье: не обременяй себя мыслями о смерти, наслаждайся радостями этой жизни»<sup>5</sup>.

Действительно, агрессия, или как говорил Кант «страсть к свободе» модифицируется в цивилизационном процессе. Однако, если понимать агрессию как видовое качество

---

<sup>1</sup> Элиас Норберт. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. М., СПб, 2001. С. 271–272.

<sup>2</sup> Там же. С. 272.

<sup>3</sup> См.: Элиас Норберт. О процессе цивилизации. Т. 1. С. 274–277.

<sup>4</sup> Гофф, Жак Ле. Интеллектуалы в средние века / Перевод с фр. А. М. Руткевича. СПб, 2003. С. 3.

<sup>5</sup> Элиас Норберт. О процессе цивилизации. Т. 1. С. 276.

человека, то в процессе социокультурного развития, оно, действительно модифицируется, но не стагнируется, а воспроизводится — в разных социокультурных условиях — в различных мерах и различной интенсивностью. Нечто вроде «псевдовидообразования».

Лоренц писал: «Развившиеся в культуре социальные нормы и ритуалы так же характерны для малых и больших человеческих групп, как врожденные признаки, приобретенные в процессе филогенеза, характерны для подвидов, видов, родов и более крупных таксономических единиц»<sup>1</sup>. Естественно, что биологически, генетически наследуются не знание как таковое, в том числе и знание о добре и зле, а предрасположенность, комплекс задатков, делающих возможным не только усвоение этих знаний и отношений, но и их дальнейшее интенсивное развитие. Более того, в зависимости от имеющихся задатков человек «глух и слеп» к одним фрагментам социокультурной среды, и творчески активен по отношению к другим.

Специалисты в области бессознательного говорят приблизительно о том же, о чем пишут этологи, биологи, генетики, социобиологи, только в иных терминах, терминах сознания, психологии. Но нельзя не видеть, что речь идет о наследовании задатков. К. Г. Юнг пишет, что идея сохранения энергии возникла у Роберта Майера по профессии не физика, а врача. Эта идея, по Юнгу, не была *создана* Майером, она «выросла в своем творце, подобно растению»<sup>2</sup>.

«Изначальные образы — это наиболее древние и наиболее всеобщие формы представления человечества. Они в равной мере представляют в себе как чувство, так и мысль; они даже имеют нечто подобное собственной, самостоятельной жизни...»<sup>3</sup>.

И весьма созвучно мыслям К. Г. Юнга звучит мысль М. М. Бахтина: «Есть мысли — на пороге сознания и слова, они чреватые словом. «Несказанное» как *передвигающийся предел*, как «регулятивная идея» (в кантовском смысле) творческого сознания»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Лоренц К. Агрессия. С. 86.

<sup>2</sup> Юнг К. Г. Психология бессознательного. М., С. 107.

<sup>3</sup> Там же. С. 106.

<sup>4</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества // К методологии гуманитарных наук. М., 1979. С. 365.

Только очень тенденциозный взгляд может усмотреть в приведенных высказываниях аргументацию в пользу «врожденных идей». Ни в коей мере. Говоря словами Юнга, на основе опыта поколений в сознании людей заключено представление о неограниченной способности души/сознания, — Т. М./«к превращениям при неизменном сохранении. Эта идея... запечатлена в человеческом мозгу. Поэтому она в готовом виде заложена в бессознательном каждого. Требуются лишь определенные условия для того, чтобы снова заставить ее выступить на поверхность... Меня уже часто спрашивали о том, каково же происхождение этих архетипов или первообразов. Мне кажется, что дело обстоит никак иначе, как только предположив, что они представляют собой отражение постоянно повторяющегося опыта человечества»<sup>1</sup>.

Эта «способность к превращениям при неизменном сохранении» распадается на комбинации наследственных задатков, которые, будучи включенными в личность, реагируют, проявляются, реализуются в «подходящей» для них деятельности. И сколько существует разновидностей духовной и материальной деятельности, столько граней, оттенков имеет и способность к превращениям при неизменном сохранении.

Может показаться, что мы стираем грань между биологическим и социальным наследованием. Между генетическим кодом и кодом социальным. *Но если посмотреть на эволюционный процесс как на многотысячелетний, то можно и не обнаружить непроходимой пропасти между генетическим и социальным наследованием.*

Ибо то, что переходит в генетический код, инстинкты, бессознательное есть результат взаимодействия индивидов с природным и социальным миром, результат, обладающий атрибутом типического. Образно говоря, генетическое и социальное наследование можно представить как два течения различной глубины в русле одной реки. А если без метафор, то как два взаимосвязанных процесса, содержание которых может переходить друг в друга, обеспечивая наличие задатков и способностей, необходимых для жизни.

Сказанное не противоречит тому факту, что огромное поле социальной наследственности в ее репродуктивно-эмпирических и информационно-трансляционных формах

---

<sup>1</sup> Юнг К. Г. Психология бессознательного. М., 1994. С. 109.

деятельности, подвергаясь изменениям последующими поколениями — внебиологично.

Таким образом, если учитывать не физиологию и психологию свободы, а физиологию и психологию свободы человеческих действий, то можно утверждать, что проявления свободы являются имманентным свойством человека, обусловлены наряду с системой социализации физиологически. Иными словами, по детерминационным истокам свобода имеет объективную природу, и вызывается к жизни не только благодаря внутренним характеристикам субъекта, но и полифоничными воздействиями действительности — от микросреды до культуры в целом, этого вторичного по отношению к природе и человеку мира в его материальных и духовных ипостасях.

Э. Кассирер замечает, что каждый мыслитель даёт нам свою собственную картину человеческой природы. Он пишет по этому поводу следующее: «Всех этих философов можно назвать убежденными эмпириками: Они хотят показать нам факты и ничего кроме фактов. Но их интерпретация эмпирической очевидности с самого начала содержит произвольные допущения — и эта произвольность становится все более очевидной по мере того, как теория развивается и приобретает более разработанную и утончённую форму. Ницше провозглашал волю к власти, Фрейд подчеркивал роль сексуального инстинкта, Маркс возводил на пьедестал инстинкт экономический. Каждая теория становилась прокрустовым ложем, на котором эмпирические факты подгонялись под заданный образец. Вследствие всего этого современная теория человека потеряла свой идейный стержень, а взамен мы получили полную анархию мысли»<sup>1</sup>.

Можно уточнить, что у Ницше «воля к власти» — есть *«инстинкт самосохранения и самореализации»*, проявляющийся как «воля к власти»<sup>2</sup>. Отметим, что Кассирер справедливо отмечает, что метафизика, биология, социология, этнография, политические науки — подходили к проблеме человека со своих позиций, которые невозможно было унифицировать. Эти науки собрали массу фактов, но, по мнению Кассирера, «богатство фактов не есть богатство мыслей», он предлагает другой, «неэмпирический» ключ понимания

---

<sup>1</sup> Кассирер Эрнст. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 466.

<sup>2</sup> См.: Марченко Т. А., Ткачев М. В. Ницше: за рамками отношений «свобода-подчинение» // Гуманитарные и социальные науки. 2014. №3.

природы человека — *символ, символическую деятельность человека, которая становится средой обитания человека.*

По мнению Кассирера, «человек живет отныне не только в физическом, но и в символическом универсуме... Человек уже не противостоит реальности непосредственно, он не сталкивается с ней, так сказать, лицом к лицу. Физическая реальность как бы отдалается по мере того, как растёт символическая деятельность человека... Он настолько погружен в лингвистические формы, художественные образы, мифические символы или религиозные ритуалы, что не может ничего видеть и знать без вмешательства этого искусственного посредника. Так обстоит дело не только в теоретической, но и в практической сфере. Даже здесь человек не может жить в мире строгих фактов или сообразно со своими непосредственными желаниями и потребностями. Он живет, скорее, среди воображаемых эмоций, в надеждах и страхах, среди иллюзий и их утрат, среди собственных фантазий и грез»<sup>1</sup>.

Во-первых, остается только удивляться, как человек — такое неадекватное существо-смог создать сложную, утонченную символическую сеть — мир человеческой культуры. Во-вторых, это тот же самый «эмпирический» подход, при котором, не либидо, не инстинкт, не экономика, а факт существования символического мира культуры подается как раскрытие человеческой природы.

Далее, Кассирер полагает, что с этой точки зрения можно расширить и углубить классическое определение человека как «разумного животного». «Вместо того чтобы определять человека как *animal rationale*, мы должны, следовательно, определить его как *animal symbolicum*»<sup>2</sup>. Заметим, что словосочетание «символическое животное» трудно поддается пониманию. Но даже если это словосочетание понимать как «животное, способное создавать символический мир культуры», то оно не проливает свет на вопрос о природе человека. Мы имеем дело с одним из определений, указывающих на важную характеристику человеческой деятельности — *созидание духовной культуры посредством символических форм.*

Да, культуру можно представить как символическую «сеть»; да, культура — это мир, созданный человеком; несо-

<sup>1</sup> Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 471.

<sup>2</sup> Там же. С. 472.



мненно, что способность создавать мир культуры и мир символического освоения действительности, когда последний развивается по своей логике, по логике развития «спонтанности человеческого духа» — есть прерогатива человеческого способа бытия.

Но с этим никто и не спорит. Между тем, вопрос о природе человека остается открытым. Потому что суть ответа на этот вопрос заключается в раскрытии такого природного (отсутствующего у животных, несмотря на известную социальность их жизни) качества человека, которое, развиваясь, делает его свободным творцом культуры — особого, созданного самим человеком, мира.

Но можно ли понимать «свободу», взятую вне её атрибутивных значений? Штирнер, например, считает, что полная свобода *есть полная самореализация человека на основе самопознания*: «Познайте снова себя, узнайте только, что вы действительно такое, откажитесь от ваших лицемерных стремлений, от глупого желания быть чем-либо иным, чем вы есть. ...Свою свободу относительно мира я обеспечиваю себе тем, что присваиваю себе этот мир, «захватываю и занимаю» его для себя каким бы то ни было насилием, силой убеждения, просьбы, категорического требования, даже лицемерия, обмана и т. д., ибо средства, которыми я для этого пользуюсь, сообразуются с тем, что я собою представляю»<sup>1</sup>. Только полная самореализация и самопознание дают свободу от общества, которое Штирнер считает в известном смысле фикцией и иллюзией — ведь человек сам создает себе правила и запреты, к которым можно изменить отношение.

Здесь нам важны две мысли. Первая (с ней мы вполне солидаризуемся) о том, что свободный человек — это тот, кто не стремится быть чем-либо иным, чем он есть в совокупности своих задатков, способностей и иных личностных качеств и свойств. Эти качества «очерчивают» для человека круг возможностей присвоения им мира. «Присвоения» в смысле познания и деятельности. *Эта мысль связана с пониманием свободы как творчества, которое присуще каждому в меру его личностных качеств и свойств.* Мы полагаем, что творчество и свобода — почти синонимы.

Но другая мысль в высказывании Штирнера относительно присвоения мира любым путем — обманом, насилием,

---

<sup>1</sup> Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков, 1994. С. 149.

беззаконием и кто такого не совершал, тот «допускал насилие над собою; его сделала *малодушным* его совесть» — весьма проблематична. Если понимать свободу Штирнера как инстинктивное, дарующее выживаемость присвоение действительности, — то соблюдение моральных ограничений в процессе этого присвоения становится весьма проблематичным. Но «войдя в социальный мир», свобода перестает быть имманентным человеку свойством, а становится проявлением культуры подчас в её анархической ипостаси, приобретает «прилагательное» значение «свободы от..» или «свободы для...».

Идеи Штирнера, разработанные в книге «Единственный и его собственность», позволяют говорить о нём как о теоретике индивидуалистического анархизма. Его идеи распространяются во Франции, Италии, Испании, России. Кстати, Штирнер издает впоследствии только еще одну книгу «Историю реакции», не имевшую успеха. Прожил около 50 лет, умер в нужде. Но работа «Единственный и его собственность» прочно вошла в историю мировой мысли.

В «Предисловии» к книге Макса Штирнера «Единственный и его собственность» говорится о том, что немецкий романист Джон-Генри Маккай (шотландского происхождения) в разгар увлечения ницшеанством собрал статьи о «Единственном и его собственности» и издал их вместе с самой книгой. Он хотел показать, что идеи Ницше были высказаны Штирнером ещё в 1844 году. В 1898 году Маккай на основе собранных им документов составил биографию автора «Единственного» и выпустил книгу «Макс Штирнер, его жизнь и учение». Русский перевод вышел в 1907 году<sup>1</sup>. Констатируем мнение относительно того, что Ницше, независимо от Штирнера, все-таки развивал аналогичные идеи.

Ницшеанство, оказавшее огромное влияние на мировоззрение людей, в качестве своих предшественников имело не только М. Штирнера. Можно назвать «Философию бессознательного» Эдуарда фон Гартмана. Сущность «разумного» сознания, по мнению Гартмана, состоит в развенчании тех «иллюзий», «благодаря которым неразумное стремление воли производит как раз то, что делает её несчастной»<sup>2</sup>. Эду-

---

<sup>1</sup> См.: Штирнер М. Единственный и его собственность. Предисловие. Харьков, 1994. С. 6.

<sup>2</sup> См.: Виндельбанд В. От Канта до Ницше / Пер. с нем.; под ред. А. И. Введенского. М., 1998. С. 459.

ард фон Гартман рассматривал мир как нераздельную часть неразумной воли и «логического», развивает мысль о том, «что посредством мирового процесса сам Бог освобождается от «алогического» элемента своей сущности!»<sup>1</sup>.

Многие мыслители допускают, что насилие, беззаконие, обман и прочее — в природе человека, поскольку «целое бытие», куда помещен человек, не знает добра и зла, морали и аморальности. Например, Ф. Ницше писал: «Мне кажется, что деликатность, а ещё более — лицемерие, не позволяет ручным домашним животным (хочу сказать — современным людям, нам) представить себе во всей силе, каким празднеством, какой радостью древнейшего человека была жестокость, до какой степени эта жестокость входила как составная часть почти в каждое их развлечение. С другой стороны, как наивна, как невинна их потребность в жестокости, до какой степени эта потребность в качестве *нормального* свойства проявляется в виде «бескорыстной злости» (или, говоря словами Спинозы, *symprrathia malevolens*<sup>2</sup>) вместе с тем, как нечто такое, что от всего сердца *дозволяется* совестью»<sup>3</sup>.

Вряд ли жестокость сама по себе, как самоцель, свойственна какому-либо животному. И думается животным можно обидеться на великого Ницше за следующие мысли: «Видеть страдание доставляет наслаждение, причинять их — ещё большее. Это жестокое правило, но старое, могучее, человеческое, слишком человеческое основное правило, под которым, впрочем, может быть, подписались бы уже и обезьяны: потому что говорят, что в измышлении жестоких забав они уже в значительной степени предвещают появление человека, как бы «настраивают инструмент»<sup>4</sup>. Мысль о том, что видеть и причинять страдание есть великое наслаждение — весьма сомнительна. Но мысль о том, что **агрессия как особая жизненная сила** присуща людям — достойна внимания и углублённого исследования<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Виндельбанд В. От Канта до Ницше. С. 459.

<sup>2</sup> «злонамеренная симпатия» (нем.)

<sup>3</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали / В кн.: Фридрих Ницше. Сочинения в 2 т. / Пер. с нем. Т. 2. СПб, 1998. С. 443.

<sup>4</sup> Ницше Ф. Генеалогия морали... С. 443–444.

<sup>5</sup> См.: Марченко Т. А. Самореализация как инстинкт и воля к власти у Ницше // Наука и образование: хозяйство и экономика; предпринимательство; право и управление. 2011. №2(8).

Заметим, что Сартру, как и Штирнеру, были близки мысли «присваивания» бытия в качестве утверждения, осуществления *своего* бытия. Но понимал он этот процесс — как «осуществление себя за счет другого», и полагал эту «негацию» непреодолимой. Сартр писал: «Так что в той мере, в какой я раскрываюсь перед самим собой как ответственный за свое бытие, я *отвоевываю* себе то бытие, каким, собственно, уже и являюсь; то есть я хочу его отвоевать или, в более точных выражениях, я являюсь проектом отвоевания для себя моего бытия. Эта вещь, мое бытие, предстает мне как *мое* бытие, но издали, как пища Тантала; я хочу протянуть руку, чтобы схватить её и поставить её на основание моей собственной свободы... Но это невозможно себе представить иначе, как путем присвоения мною себе свободы другого»<sup>1</sup>.

Эрих Фромм писал, что «с биологической точки зрения человек, вероятно, являет собой самое беспомощное и слабое из всех живых существ»<sup>2</sup>. И здесь он прав. Физически человек слаб по сравнению со многими животными, обоняние, осязание, зрение его не так остры. Но кое в чем человек превосходит животных — инстинктом, энергией, агрессией и свободой. Названное — «пружина» человеческой жизни, делающая способным человека к действиям различной силы, направленности, ценности.

## ЖИЗНЕННАЯ СИЛА У НИЦШЕ

Наверное, мало кого интересовала природа жизненной силы, энергии, о которых писал Ф. Ницше. Чаще обсуждаются в учебной и научной литературе его идеи о том, что степень выраженности жизненной силы, энергии у всех людей различна, и поэтому они делятся на «господ» и «рабов». Последнее, а именно, ницшеанская этика интересует ученых и не-ученых гораздо сильнее. Особенно — мнение Ницше, относительно того, что нужно дать Господам «флаг в руки» и они, будучи свободны от всяких моральных ограничений, спасут нацию от вырождения, хаоса, конца, социализма, наконец! Парижскую Коммуну Ницше считал «легким несварением желудка», по сравнению с тем, что, по его мнению, может произойти в духе социалистической идеи — «до кон-

---

<sup>1</sup> Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 208.

<sup>2</sup> Фромм Эрих. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994. С. 195.

ца продуманной тирании ничтожнейших и глупейших... Однако... они могут во многих местах Европы перейти к насильственным актам и нападениям; грядущему столетию предстоит испытать по местам основательные колики...»<sup>1</sup>.

Ницше строит свою систему морали, полагая, что созданная ученым, художником, композитором система ценностей является истиной и смыслом творчества лишь тогда, когда возвращает людям *мужество их естественных инстинктов*.

Условием социального развития, по Ницше, является устранение «вообще из жизни идиосинкразии общественности (вина, наказание, справедливость, честность, свобода, любовь и т. д.)»; препятствовать низкой самооценке человека не как индивида, а как природного существа ит. д.<sup>2</sup> В своей работе «Явление Вагнер» он рассуждает о том, что в рамках определённой моральной системы вряд ли возможно органическое творчество<sup>3</sup>. Оно возможно лишь тогда, когда человек движется к естественности, повинувшись мощному инстинкту.

Быть способным творить, по Ницше, значит — значит быть сильным, наделённым инстинктом, волей к власти, в содержание которых «всегда входит в то же время способность *приносить пользу* и способность *вредить*. Но «вредить» — зачастую путь к более сильному роду, виду, состоянию<sup>4</sup>. Выделяя один главный инстинкт самосохранения — волю к власти, он обосновывает, *что этот инстинкт имеет множество модификаций и проявляется во всех видах деятельности*. Человек только тогда творец, когда в нем силен инстинкт именно в той области жизни, в какой он творит или пытается творить<sup>5</sup>.

Ницше считает, что учёным, философом, музыкантом надо быть по инстинкту. Вагнер, которому введом не ницшеанская мораль, по мнению Ницше, музыкантом «по инстинкту» не являлся. Вагнер был по инстинкту актером.

<sup>1</sup> Ницше Фридрих. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1994. С. 98–99.

<sup>2</sup> Там же. С. 98.

<sup>3</sup> «Органическое», разумеется, как это понимал Ницше — жизненная сила человека, его инстинкты и связь с природой, с Всеобщим, которому неведомы добро и зло.

<sup>4</sup> См.: Ницше Фридрих. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1994. С. 256–257.

<sup>5</sup> Там же. С. 153.

Ницше полагал, что общее превращение искусства в нечто актерское выражает физиологическое вырождение. Поэтому и Вагнера Ницше считал совершенным *декадентом*, у которого построение системы, стиля — искусственно, но детали истинны и правдивы. Приведем обширную цитату. Ницше пишет: «У Вагнера началом служит галлюцинация: не звуков, а жестов. К ним-то и подыскивает он звукосемиотику. Если хотите подивиться ему, то посмотрите, как он работает тут: как он тут расчленяет, как он добывает маленькие частности, как он их оживляет, выращивает, делает видимыми. Но на этом исчерпывается его сила; остальное не стоит ничего... Что Вагнер переряжает в принцип свою неспособность к органическому творчеству, что он устанавливает «драматический стиль» там, где мы устанавливаем лишь его неспособность к стилю вообще, это соответствует смелой привычке, сопровождавшей Вагнера всю жизнь: он пристегивает принцип там, где у него не хватает способности (очень отличаясь этим, кстати сказать, от старого Канта, любившего *другую* смелость: именно, всюду, где у него не хватало принципа, — замещать его «способностью» в человеке...)... Вагнер не был музыкантом по инстинкту. Он доказал это тем, что отбросил все законы, говоря точнее, всякий стиль в музыке, чтобы сделать из неё то, что ему было нужно, — театральную риторику, средство выражения, усиления жестов, внушения, психологически картинного... *Довольно* элементарного — звука, движения, окраски, словом, чувственности музыки»<sup>1</sup>.

А Бизе, по-видимому, являл собой воплощение музыкального инстинкта. Ницше говорит о том, что многие художники, в отличие от Бизе, обычно превратно понимают любовь: «Они считают себя бескорыстными в любви, потому что хотят выгод другого существа, часто наперекор собственным выгодам. Но за это они хотят *владеть* этим другим существом... Даже Бог не является здесь исключением... Он становится ужасен, если ему не платят взаимностью»<sup>2</sup>.

Эту беспощадность любви чувственно и чувствительно, весело рисует Бизе. Ницше пишет, что это «весёлость — африканская: над нею тяготеет рок, её счастье коротко, внезапно, беспощадно. Я завидую Бизе в том, что у него было

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Явление Вагнер // Фридрих Ницше. Соч. в 2 т. Т. 2. СПб., 1998. С. 538–539.

<sup>2</sup> Там же. С. 529.

мужество на эту чувствительность, которая не нашла ещё до сих пор своего языка в культурной музыке Европы... Наконец любовь, переведенная обратно на язык *природы* любовь! Не любовь «высшей девы»! Не сента-сентиментальность! А любовь как фатум, как *фатальность* циничная, невинная, жестокая — и именно в этом *природа*! Любовь, по своим средствам являющаяся войною, по своей сущности — *смертельной ненавистью* полов! — Я не знаю другого случая, где трагическая соль, составляющая сущность любви, выразилась бы так строго, отлилась бы в такую страшную формулу, как в последнем крике дона Хосе, которым оканчивается пьеса: Да! Я убил её, я — мою обожаемую Кармен!»<sup>1</sup>.

Резюме, которое подводит Ницше, логично вытекает из его взглядов. Он пишет: «Инстинкт ослаблен, если он рационализируется: ибо тем, *что* он рационализируется, он ослабляется. Если есть признаки того, что, несмотря на общий характер европейского декаданса, в немецком существе все ещё живет некоторая степень здоровья, инстинктивное чутье вредного и опасного здоровью, то я менее всего хотел бы, чтобы в их числе игнорировали это *тупое* сопротивление Вагнеру. Оно делает нам честь...»<sup>2</sup>.

Общепризнанные мысли о том, что свобода у Шопенгауэра, Ницше — субъективна, основаны на смешении понятий «субъективное» и «субъектное», то есть субъекту принадлежащее. Свобода у названных философов — это не свойство сознания, даже не свойство мозга, а единственная подлинная сущность человека, заложенная на уровне физиологического инстинкта: «Нет никаких духовных причин».

Ницше, у которого свобода и воля скорее инстинкт, нежели состояние сознания, пишет о так называемом «заблуждении ложной причинности».

Ницше иронизирует по поводу понимания под причиной тех или иных фактов и событий различных состояний сознания. Он утверждает неспособность стать причиной так называемую «область «знаменитых «внутренних фактов», из которых ни один до сих пор не выказал своей фактичности. Мы воображали самих себя основанием в акте воли; мы полагали, по меньшей мере, что *поймали тут причинность с поличным...* Мы не верим ныне ни одному слову из всего

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Явление Вагнер // Фридрих Ницше. Соч. в 2 т. Т. 2. СПб., 1998. С. 528–529.

<sup>2</sup> Там же. С. 546.

этого. «Внутренний мир» полон призраков и блуждающих огней: воля есть один из них... Нет никаких духовных причин!». <sup>1</sup>

Человек у Ницше — «... не есть следствие собственно-го намерения, воли, цели, в лице его не делается попытка достигнуть «идеала человека» или «идеала счастья», или «идеала нравственности», — абсурдно свалить его сущность в какую-нибудь цель. Мы изобрели понятие «цель»: в реальности *отсутствует цель*... Являешься необходимым, являешься частицей рока, принадлежишь к целому, *существуешь* в целом — нет ничего, что могло бы судить, мерить, сравнивать, осуждать целое... *Но нет ничего, кроме целого!* <sup>2</sup>»

Это целое — природа или Универсум даёт человеку, согласно Ницше, инстинкт самосохранения — волю к власти, который, конечно же, не есть в прямом смысле слова борьба за властные полномочия (как ни странно, именно такое понимание воли к власти у Ницше мы встречаем у многих политических философов), но, модифицируясь, изливается потоком творческой энергии в материальном, социальном или духовном творчестве. Творчество созревает в уединении, и только так человек, имеющий дар, может «вознести к свету высший порядок и истину, *которые живут в нём*» <sup>3</sup> (выд. мною, — Т. М.). Почти как у христиан — человеческая душа познает себя в уединении.

Ницше пишет о том, что это уединение и одиночество вызывает у людей враждебное отношение. Людей, которые несут в себе «высший порядок и истину», Ницше называл полубогами, необыкновенными людьми, которые резко отличаются от основной массы. Для них одиночество неизбежно, но это единственный путь, на котором проявляется творческая одарённость.

Ницше пишет: «Они знают, эти одинокие и свободные духом, что они всегда кажутся в чем-либо не тем, что они суть по своим мыслям... и самое ужасное противоядие от необыкновенных людей — это вогнать их так глубоко в самих себя, что их обратное движение к жизни оборачивается

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Сумерки идолов или как философствуют молотом // Фридрих Ницше. Соч. в 2 т. Т. 2. СПб., 1998. С. 584.

<sup>2</sup> Там же. С. 587–588.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Шопенгауэр как воспитатель // Ницше Ф. Избранные произведения / Сост., авт. вступ. ст. — К. А. Свасьян. М., 1993. С. 60.



всякий раз вулканическим взрывом. Но встречаются полубоги, которые умеют жить при таких ужасных условиях и даже жить победоносно, и если вы хотите услышать их одинокие песни — слушайте музыку Бетховена»<sup>1</sup>.

*Человек наделен свободой как совокупным и определяющим качеством, как сложным природным инстинктом жизни, влекущим за собой активность действий, одни из которых поддаются рациональному объяснению, а другие — нет.*

Такое понимание, характерное для Ницше, позволяет ему не отделять непроходимой гранью свободу от произвола. Вот какую аналогию он приводит: «Здоровье и болезнь не разнятся одно от другого по существу... Не следует делать из них различные принципы и сущности, которые ссорились бы из-за живого организма и делали бы его местом своей борьбы. Это — глупость и пустая болтовня, ни к чему не пригодная. Фактически между этими двумя родами существования есть только различие в степени: преувеличение, диспропорция...»<sup>2</sup>. «Христианство, революция, отмена рабства, равенство прав, филантропия, миролюбие, справедливость, истина — все эти великие слова имеют цену лишь в борьбе, как знамена, — не как реальности, а как **пышные наименования** для чего-то совсем иного (даже противоположного!)»<sup>3</sup>.

Ницше объясняет факт наличия в человеческих поступках ценностей, противостоящих высшим человеческим ценностям/о которых так много дискутировали светские и религиозные философы/через отрицание, через обоснование «вымышленности» понятий «единство», «цель», «истина». Этими понятиями, по мнению философа, «не может быть истолкован общий характер бытия»<sup>4</sup>. А человек с его поступками, согласно Ницше, встроен в этот общий характер бытия. «Характер», но не «порядок».

«Воля к власти» у него своеобразная энергия, всеобщий инстинкт, помогающий выживать человеческим сообществом, делающий «фикцией» общепринятые, но не реализуемые в общечеловеческом масштабе, моральные нормы.

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Шопенгауэр как воспитатель // Ницше Ф. Избранные произведения. М., 1993. С. 62–63.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 1994. С. 56.

<sup>3</sup> Там же. С. 76.

<sup>4</sup> Там же. С. 40.

Эрих Фромм? Фромм и Лоренц об агрессии, свободе и социальности.

Однако, полемизируя с инстинктивизмом, полагая, что инстинкт — чисто биологическая категория, а страсти и влечения как черты характера являются биосоциальными, историческими категориями, думается, чрезмерно разводит «по разные стороны баррикад» инстинкты и страсти.

Он пишет о страстях: «И хотя они не служат физическому выживанию, они обладают такой же (а иногда и большей) властью, чем инстинкты. Они составляют основу человеческой заинтересованности жизнью (способности к радости и восхищению); они являются в то же время материалом, из которого возникают не только мечты и сновидения, но и искусство и религия, мифы и сказания, литература и театр — короче, все, ради чего стоит жить (что делает жизнь достойной жизни)»<sup>1</sup>. Заметим, что страсти у Э. Фромма весьма схожи с инстинктами и обладают подчас намного большей силой выражения в действии. Но где у него объективный критерий различения инстинктов и страстей?

Фромм умозрительно противопоставляет инстинкты страстям и характеру, как врожденные качества и качества, приобретенные в историко-культурном процессе. Но к врождённым качествам, как сегодня известно, относятся не только инстинкты, но и генетически заданные качества и свойства. Есть ещё понятие «ментальность» смутного и неопределённого содержания. А Э. Дюркгейм писал о наследуемых, влияющих на восприятие жизни и мотивацию, коллективных представлениях.

То, что страсти несводимы к инстинктам, несомненно. «Люди кончали жизнь самоубийством из-за того, что не могли удовлетворить свою любовную страсть, жажду власти, славы, или мести. Случаи самоубийства по причине недостаточной сексуальной удовлетворенности практически не встречаются»<sup>2</sup>. Думается, что страсти человека уходят корнями в его жизненную силу, *агрессию*, как её трактовал Лоренц, а её конструктивность или деструктивность есть оценка деяния, которая, к сожалению, не проясняет его природы. А деяние, несомненно, вызывается к жизни жизненной силой, воплощающей в себе все видовые особенности человека, в том числе и инстинкт агрессии.

---

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994. С. 26.

<sup>2</sup> Там же. С. 27.

Эрих Фромм употребляет понятие «агрессия» несколько в ином, нежели Конрад Лоренц, смысле. Фромм понимает многозначность понятия «агрессия», но с трактовкой её как энергии, жизненной силы, которая «способна» творить и добро и зло, — не солидаризуется. Полемизируя с К. Лоренцем, он говорит, что у того «... слово «агрессия» служит удобным мостиком для соединения биологически необходимой агрессии (не злонамеренной) с несомненно злонамеренной, злокачественной человеческой деструктивностью»<sup>1</sup>. Удобным мостиком? С какой целью? Ведь у познания цели познавательные.

Фромм не может согласиться, что противоположные в моральном плане деяния могут объединяться одним названием, понятием, более того, иметь одну природу. По-человечески его возмущение понятно. Но далее Эрих Фромм не предлагает ничего оригинального или особенно в понимании агрессии. Он просто исключает «деструктивность» и «жестокость» из содержания понятия «доброкачественная агрессия», придавая им окраску вполне самостоятельных человеческих качеств, имеющих социально-детерминированный характер и относящихся к «злонамеренной или злокачественной агрессии».

Вот что он пишет: «Я в данной книге употреблял слово «агрессия» в отношении поведения, связанного с самообороной, с ответной реакцией на угрозу, и в конечном счете пришел к понятию *доброкачественной агрессии* (выд. нами, — Т. М.). А специфически человеческую страсть к абсолютному господству над другим живым существом и желание разрушать (злокачественная агрессия) я выделяю в особую группу и называю словами «деструктивность» и «жестокость». Там, где я считал необходимым в определенном контексте использовать слово агрессия в другом смысле (не в смысле реактивной и оборонительной агрессии), я делал это, во избежание двусмысленности, имея в виду самый прямой смысл слова»<sup>2</sup>.

И как бы Фромм не «разводил по различным углам» так называемую конструктивную и деструктивную агрессию, с её жестокостью, насилием и страстью к разрушению, они у него по природе своей — родные сестры, и на деле являются неотъемлемым качеством каждой личности — агрессией.

---

<sup>1</sup> Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994. С. 19.

<sup>2</sup> Там же. С. 18.

Для нас это представляет интерес потому, что свобода может быть реализована в действиях любого рода — альтруистических, деструктивных, созидательных и прочее. Эрих Фромм не отрицает этого. Вот что он пишет: «Человек, отступающий от предлагаемого культурой образца, точно так же ищет решение, как и его более удачно приспособившийся собрат. Его решение может быть хуже или лучше того, которое предлагает культура, но оно всегда будет еще одним ответом на всё тот же основной вопрос, поставленный самим фактом человеческого существования»<sup>1</sup>.

И сам Эрих Фромм в своей работе «Здоровое общество» полагает свободу «фокусом» всех страстей и стремлений человека, которые, в свою очередь являются попытками разрешить проблему человеческого существования. Э. Фромм обосновывает крайне важные для понимания свободы, мысли:

■ *во-первых*, свобода у него — энергия самовыражения человека, его «саморождения». Думается, что сюда входит и агрессия.

■ *во-вторых*, (здесь Фромм подразумевает оценочные моменты) свободными могут быть действия, соответствующие образцам культуры, или разрушающие их.

Кажется, что «агрессия», «свобода» и «культура» сливаются у Фромма воедино. Но сам он этого не признает потому, что полагает такое признание равносильным признанию врожденного, а не только социального характера негативной агрессии, деструктивности.

Полемизируя с Лоренцем, Фромм делает акцент на социальных причинах деструктивности. «Инстинктивистская теория, — говорит он, — избавляет нас от нелегкой задачи такого глубокого анализа. Она успокаивает нас и заявляет, что даже если все мы должны погибнуть, то мы, по меньшей мере, можем утешать себя тем, что судьба наша обусловлена самой «природой» человека и что все идет именно так, как и должно было идти»<sup>2</sup>. Однако Лоренц не думает, «что так должно идти».

Считая внутривидовую агрессию одной из причин выживания вида, он, вместе с тем пишет следующее: «У нас есть веские основания считать внутривидовую агрессию

---

<sup>1</sup> Фромм Эрих. Здоровое общество / В кн.: Психоанализ и культура: избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. М., 1995. С. 297.

<sup>2</sup> Фромм Эрих. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994. С. 21.

наиболее серьёзной опасностью, какая грозит человечеству в современных условиях культурно-исторического и технического развития. Но перспектива побороть эту опасность отнюдь не улучшится, если мы будем относиться к ней как к чему-то метафизическому и неотвратимому; если же попытаться проследить цепь естественных причин её возникновения — это может помочь... Поэтому давайте забудем на какое-то время, что в условиях цивилизации агрессивный инстинкт очень серьезно «сошел с рельсов», и постараемся по возможности беспристрастно исследовать его естественные причины»<sup>1</sup>.

Лоренц мудро замечает, что признать агрессию жизненно важной энергией, от которой исходит активность животных и человека, признать необходимость изучения агрессии в качестве таковой у человека, существа, наделённого самосознанием, способностью к творчеству и т. п., — *людям мешает «эмоциональная антипатия к признанию того, что наше поведение подчиняется законам естественной причинности»*.

Он пишет о том, что общественное мнение, в том числе и мнения ученых «препятствуют исследованию тех явлений человеческой жизни, которые кажутся людям имеющими высокую ценность; иными словами, тех, которыми мы гордимся. Не может быть излишней резкость следующего утверждения: если нам сегодня основательно известны функции нашего пищеварительного тракта — на основании этого медицина, особенно кишечная хирургия, ежегодно спасает жизнь тысячам людей, — мы здесь обязаны исключительно тому счастливому обстоятельству, что работа этих органов ни в ком не вызывает особого почтения и благоговения. Если, с другой стороны, человечество в бессилии останавливается перед патологическим разложением своих социальных структур, если оно — с атомным оружием в руках — в социальном плане не умеет вести себя более разумно, нежели любой животный вид, — это в значительной степени обусловлено тем обстоятельством, что собственное поведение высокомерно переоценивается и, как следствие, исключается из числа природных явлений, которые можно изучать»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло») / Пер. с нем. М., 1994. С. 37.

<sup>2</sup> См.: Лоренц К. Агрессия (так называемое зло) / Пер. с нем. М., 1994. С. 219–220, 221.

В этих словах Лоренца есть истина. Эрих Фромм, несмотря на то, что считает аргументы Лоренца не безупречными<sup>1</sup>, также признает, как было показано выше, что человек от природы наделен *энергией*, которая наличествует в нём помимо обстоятельств и внешних раздражителей, но «вступая в отношения» с этими обстоятельствами через действия, возможно в моральном плане противостоящие, человек «делает себя», «завершает собственное рождение». Фромм пишет об этом, полемизируя с фрейдовским пониманием человеческой активности: «Разумеется, огромную энергию сил, вызывающих психические заболевания, равно как сил, скрытых за явлениями искусства и религии, ни в коем случае нельзя считать результатом неудовлетворенных или сублимированных потребностей; эта энергия обусловлена стремлением решить проблему, как завершить *рождение собственно человека*»<sup>2</sup> (выделено нами, — Т. М.).

Итак, действие, которое совершает человек, отклоняясь от культурного образца, является свободным действием, требует определённой, иногда огромной, энергии для своего осуществления. Такое действие является *самоосуществлением человека, его видовой особенностью*. Как пишет Э. Фромм: «Наиболее мощные силы, определяющие поведение человека, берут начало в условиях его существования, в самом положении человека. Человек не может жить в состоянии покоя из-за внутренних противоречий, побуждающих его искать равновесие, новую гармонию взамен утраченной гармонии животного с природой»<sup>3</sup>. Даже в таком социологизированном высказывании Э. Фромма присутствует мысль о внутренних противоречиях, которые побуждают человека гармонизировать (или дисгармонизировать) свои отношения с миром.

Эта энергия берет начало не только в условиях существования, но и в самом человеке, она — субъектна. Возможно, эта загадочная «энергия» представляет собой совокупность инстинктов, генетической наследственности, заданности коллективных представлений, наличием бессознательного

---

<sup>1</sup> Эрих Фромм пишет, что «возможно успех Лоренца и его неoinстинктивизма связан не столько с безупречностью его аргументов, сколько с тем, что многие люди оказались предрасположены к восприятию такой аргументации». См.: Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994. С. 21.

<sup>2</sup> Фромм Эрих. Здоровое общество. В кн.: Психоанализ и культура: Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. М., 1995. С. 297.

<sup>3</sup> Там же. С. 296.

и прочими смутными и недостаточно известными науке феноменами. А может быть авторы, исследовавшие вышеперечисленные явления, исследовали *одно и то же*, или весьма близкие феномены, содержание которых накладывается друг на друга наподобие кругов Эйлера-Венна?

У Штирнера, как мы сказали, ставится вопрос о свободе как свойстве личности, но интерпретируется эта свобода как агрессия «присвоения» в социуме. Штирнер пишет, что если в настоящее время объект ему неподвластен, он не может его «присвоить», то он только подождёт «свой срок». И продолжает: «Сильные люди всегда так поступали. Когда «смирненные» провозглашали какую-нибудь неодолимую силу своей повелительницей, поклонялись ей и требовали такого же поклонения от всех других, — тогда появлялся вдруг такой непокорный сын природы и низвергал боготворимую власть с её недосягаемо высокого Олимпа ... он разрушает весь строй, основанный на «Божьей милости», а «покорные» только охают и наконец умолкают. Моя свобода становится только тогда совершенной, когда она обращается во власть, и тогда я перестаю быть только свободным и становлюсь собственным»<sup>1</sup>.

Соединение «свободы» с «властью» кочует из века в век, и если не пропагандируется широко, то все равно глубоко укоренено в сознании людей. По сути, все демократические интенции направлены на наделение властью народа, что понимается как «увеличение» его свободы. Так ли это?

Наделение властью, участие на различных уровнях в делах государственных, несомненно, может смягчить формы государственного насилия, установить более широкий диапазон «свободы от... и для...». Но какое это имеет отношение к внутренней свободе человека, к пониманию свободы как неотъемлемого свойства личности? Свобода человека не в том, чтобы властвовать над всеми формами бытия. Свобода — в человеческой природе, в исследовании которой не стоит абсолютизировать морально-этические срезы. Ведь, как справедливо отмечает М. Хайдеггер, «из-за оценки чего-либо как ценности оцениваемое начинает существовать только как предмет человеческой оценки. Но то, чем нечто является в своем бытии, не исчерпывается предметностью, тем более тогда, когда предметность имеет характер ценности»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков, 1994. С. 155–156.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 344.

# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

---

В настоящее время в России, вследствие кризиса всех сфер общественной жизни, заметна дегуманизация человеческих отношений. В такой ситуации идеи гуманизма, особенно на бумаге и в речах, звучащих с телеэкрана, весьма популярны, даже если они далеко отстоят от реального положения дел<sup>1</sup>. Идеи гуманизма весьма достойны и привлекательны, но они не исчерпывают ни сути человека, ни особенностей его жизни в любом социуме. И здесь Мартин Хайдеггер снова актуален. Он отмечал: «Поскольку что-то говорится против гуманизма, люди пугаются защиты антигуманного и прославления варварской жестокости. Ведь что может быть «логичнее» вывода, что тому, кто отрицает гуманизм, остается лишь утверждать бесчеловечность. Формальное возвеличивание индивида может обернуться разрушением человеческого существа»<sup>2</sup>. Далее он продолжает: «Люди полагают, полагаясь на пресловутую логику и на «рацио», что все непозитивное негативно, служит тем самым принижению разума и потому заслуживает позорного клейма. Люди так переполнены «логикой», что тотчас перечисляют на счёт предосудительной противоположности все, что идет против привычной сонливости мнения. Все, что не остается стоять на стороне общеизвестного и излюбленного позитива, люди сбрасывают в заранее заготовленный ров пустой негативности, которая все отрицает»<sup>3</sup>.

Думается, «свобода и самовыражение», «свобода и творчество» — более гармоничные и близкие по сути пары категорий, нежели «свобода и власть». Но как мало мы знаем о

---

<sup>1</sup> См: Богучарский А. В., Марченко Т. А., Переверзева О. В. Очерки по теории публичной политики. Ростов н/Д, 2014.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 341.

<sup>3</sup> Там же. С. 342.



свободе в нас! Всем понятно, например, что человек в танце свободен, он самовыражается. Более того, танец — некая константная форма самовыражения человека, универсалия культуры.

В танце всегда чувствуется нечто неосознанное, спонтанное, свободное, идущее «изнутри». В танце звучит на уровне динамики движений нечто, что может изменить и танцующего, и смотрящего. Бенджамен Л. Уорф пишет, что жест, как и танец, пытаются передать в пространстве метафору, «но по существу внепространственных представлений, которые наш язык трактует с помощью метафор мыслимого пространства... Возможно, первоначальная метафора возникает из синестезии<sup>1</sup>, а не наоборот»<sup>2</sup>.

Может быть, танец — деяние надлогическое и вызывает к жизни чувство внутренней свободы каким-то своим, особенным путем? Но, может статься и, наоборот: в танце — строгая логика, пока не понятая людьми и обозначенная признаком «гармония», содержание которого, скорее чувствуется, чем четко осознается? Что мы знаем о себе, и можем ли знать о себе все?

Выше мы упоминали Ницше, который понимал человека и его инстинкт свободы только когда они реализуются вне морали в контексте Целого: «... являешься частицей рока, принадлежишь к целому, *существуешь* в целом — нет ничего, что могло бы судить, мерить, сравнивать, осуждать целое... *Но нет ничего, кроме целого!*»<sup>3</sup> Интересно, что и Гегель помещал свободу человека в контекст Целого — Абсолютного Духа. У Гегеля (как и у материалистов) свобода и необходимость связаны нерасторжимой связью. И ещё — Гегель полагал, что свобода и произвол — *явления одной природы*, но нравственные антиподы.

Если свободное действие — это действие сообразно необходимости, соответствующее «всеобщему образу жизни»<sup>4</sup>, то произвол — это «случайность, какова она есть в качестве

---

<sup>1</sup> Синестезия как возможность восприятия с помощью органов какого-то одного чувства явлений, относящихся к области другого чувства. Например, мы слушаем музыку, но внутренним взором видим не звук, а образ и иные, не звуковые, но вызванные звуком, ассоциативные ряды.

<sup>2</sup> Бенжамен Л. Уорф. Отношение норм поведения и мышления к языку / В кн.: Языки как образ мира. М.–СПб, 2003. С. 194–195.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Сумерки идолов или как философствуют молотом // Фридрих Ницше. Соч. в 2 т. Т. 2. СПб., 1998. С. 588.

<sup>4</sup> См.: Гегель. Соч. Т. 7. С. 264.

воли»<sup>1</sup>, и есть отрицательная свобода, ее низшая ступень. Гегель различает добро и зло, а самоосуществление человека видит на пути добра. У Гегеля продвижение личности к свободе — это путь человека к самому себе через борьбу добра со злом. Причем, «... борьба познается как *определение самой субстанции*. Негативное положение в самом духе и в сравнении с его *аффирмативностью*; таким образом, это сравнение присутствует в чувстве, составляет *страдание, смерть*. Борьба, которая сама себя прекращает, есть *стремление духа прорваться* к самому себе, к свободе»<sup>2</sup>.

Заметим противоречивость. Разводя «свободу» и «произвол» по «разным ведомствам», противопоставляя их, Гегель не может отрицать их *единую природу*. Исходя из идеалистических позиций, обосновывая путь человека к свободе через диалектику добра и зла, куда входит и произвол, он обозначает этот путь как «возвращение в субстанциональное единство, субъективное в себе самом»<sup>3</sup>.

Пафос Гегеля, подхваченный и развитый французскими просветителями, выступающими против отнесения свободы и произвола к явлениям, имеющим одну природу и сущность, не отменяет мысль о «степенях», «полюсах» свободы, конституирующих произвол. Называя произвол низшей степенью свободы, он в неявной форме высказывает мысль о том, что различие между свободой и произволом лишь в степени соответствия всеобщему.

Связь свободы с необходимостью, законом в материалистических или идеалистических воззрениях всегда нерасторжима. Возникает мысль, что «свобода» как неотъемлемое свойство человеческой личности «вырастает» из необходимости, из всеобщего, как его часть, каковой является и сама личность. Получается, что свобода обладает объективной субъектной природой. Она принадлежит субъекту, но не является фантомом его сознания. Природа свободы, которая реализуется как свободное действие человека, развертывающееся в контексте необходимости, как было сказано, объективна. Принадлежность субъекту не снимает признака объективности. Тогда в мире субъективного останется не сама свобода, а мысли человеческие как реализовать свобо-

---

<sup>1</sup> См.: Гегель. Соч. Т. 7. С. 264.

<sup>2</sup> Гегель. Философия религии. В 2 т. Т. 2 / Пер. с нем. П. П. Гайденко и др. М., 1977. С. 8.

<sup>3</sup> Там же. С. 9.

ду в царстве необходимости. Но мысли о свободе и путях ее реализации не являются её природой.

Рассмотрение воли как своеобразной биопсихической энергии в различных модификациях мы видим у З. Фрейда, Э. Фромма, К. Лоренца, В. Рейха, К.-Г. Юнга. Сродни их взглядам и понятие пассионарных личностей, обозначенное Л. Н. Гумилевым.

У экзистенциалистов и феноменологов резко разграничены такие моменты как *наделение человека свободой как признаком бытия* и *познание сути свободы как феномена*. Они обращали внимание на неправомерность переноса в философскую антропологию психологических понятий, подчеркивали, что «недостающий онтологический фундамент не может быть заменен также и тем, что антропологию и психологию встраивают в общую биологию»<sup>1</sup>. Сегодня, кстати, многие ищут этот онтологический фундамент в генетике, например, или подводят под комплекс инстинктов, «поселяя» основания свободы в сферу бессознательного.

Так что же ищут и находят обществоведы в естественных дисциплинах, так или иначе биологизируя основания проявлений свободы? Несомненно — ее материалистические основания, которые не есть онтологическое поле чего бы то ни было. Если материалистические основания свободы, в том числе и свободы воли, имеют прямое отношение к биологии, генетике, психологии, физиологии высшей нервной деятельности, то онтология свободы — сугубо философская область, имеющая к названным дисциплинам лишь косвенное отношение.



---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 49.

# Литература

---

1. Kimura Doreen. The Neural Basis of Language Qua Gesture, in H. Whitaker and H. A. Whitaker (eds.). Studies in Linguistics. Vol. 2. Academic Press, San Diego, 1975.

2. Lakoff George and Johnson Mark. Philosophy in the Flesh. Basis Books. New York. 1999.

3. Аврелий Августин. О Граде Божиим. В кн.: История средневековой философии. Хрестоматия. В 2-х частях. Ч. 1. Патристика / Сост. Г. Я. Миненков. Минск, 2002.

4. Арутюнова Н. Д. Типы языковых значений (оценка, событие, факт). М., 1988.

5. Ашин Г. К., Кравченко С. А., Лозанский Э. Д. Социология политики. Сравнительный анализ российских и американских политических реалий. М., 2001.

6. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества // К методологии гуманитарных наук. М., 1979.

7. Бенвенист Э. Общая лингвистика / Пер. с фр. М., 2002

8. Бенжамен Л. Уорф. Отношение норм поведения и мышления к языку / В кн.: Языки как образ мира. М.–СПб., 2003.

9. Бенжамен Л. Уорф. Отношение норм поведения и мышления к языку / В кн.: Языки как образ мира. М.–СПб., 2003.

10. Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994.

11. Бердяев Н. А. Мистика и духовный путь. Париж, 1931.

12. Берлин Исайя. Философия свободы. М., 2001.

13. Бидни Д. Концепция культуры и некоторые ошибки в её изучении. В кн.: Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб., 1997.

14. Богучарский А. В., Марченко Т. А., Переверзева О. В. Очерки по теории публичной политики. Ростов н/Д, 2014.

15. Борн М. Моя жизнь и взгляды. М., 1973.

16. Бубер Мартин. Образы добра и зла / В кн.: Два образа веры. М., 1995.
17. Виндельбанд В. От Канта до Ницше // Пер. с нем.; под ред. А. И. Введенского. М., 1998.
18. Гачев Г. Д. Воображение и мышление (Библиотечка Гачева Г. Д.). М., 1999.
19. Гегель. Философия религии. В 2-х т. Т. 2 / Пер. с нем. П. П. Гайденко и др. М., 1977.
20. Гелен А. О систематике антропологии / В кн.: Проблема человека в западной философии. М., 1988.
21. Гофф, Жак Ле. Интеллектуалы в средние века / Пер. с фр. А. М. Руткевича. СПб., 2003.
22. Грин А. Бегущая по волнам. М.: Изд. дом «Правда», 2006.
23. Гулыга А. В. Философская антропология Вильгельма фон Гумбольдта / Предисловие к книге: Вильгельм фон Гумбольдт. Язык и философия культуры. М., 1985
24. Гумбольдт Вильгельм фон. О буквенном письме и его связи со строением языка / В кн.: Вильгельм фон Гумбольдт. Язык и философия культуры. М., 1985
25. Гумбольдт Вильгельм фон. О духе, присущем человеческому роду / В кн.: Вильгельм фон Гумбольдт. Язык и философия культуры. М., 1985.
26. Гумбольдт Вильгельм фон. План сравнительной антропологии / В кн.: Вильгельм фон Гумбольдт. Язык и философия культуры. М., 1985
27. Дьюи Д. Философия Уильяма Джеймса (1942) / В кн. Дьюи Джон. Реконструкция в философии. Проблемы человека / Пер. с англ., послесловие и примечание Л. Е. Павловой. М., 2003.
28. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального / Пер. с англ. М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002.
29. Золотухина-Аболина Е. В. Курс лекций по этике. Ростов н/Д.: Феникс, 1999.
30. Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991.
31. Исповедь Блаженного Августина, еп. Иппонийского, Богословские труды. Сб. 19. М., 1979.
32. Кайуа Роже. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. и вступ. статья С. Н. Зенкина. М., 2003.

33. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. Соч. в шести томах / Под общ. ред. В. Ф. Асмуса и др. М., 1966. Т. 6.
34. Кант И. Основы метафизики нравственности. М., 1999.
35. Капра Ф. Скрытые связи. М., 2004. С. 77.
36. Карпинская Р. С., Никольский С. А. Социобиология. Критический анализ. М., 1988.
37. Кассирер Э. Избранное. Логика наук о культуре / Пер. с англ. и комментарии О. А. Муравьева. М., 1998.
38. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998.
39. Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры. Что такое человек. / В кн.: Проблема человека в западной философии. М., 1988.
40. Кассирер Э. Философия символических форм: Феноменология познания. Т. 3. М.–СПб., 2002.
41. Кассирер Э. Философия символических форм: Язык. Т. 1. М.–СПб., 2002.
42. Коган Л. А. Триединство свободы // Вопросы философии. 1997. №5.
43. Королёв К. Универсальный язык и универсальная письменность: в погоне за мечтой / В кн.: Языки как образ мира. М.–СПб., 2003.
44. Крушинский Л. В. Эволюционно-генетические аспекты поведения. Избр. труды // Отв. ред. Т. М. Тупаев, А. Ф. Семиохина. М.: Наука, 1991.
45. Крыжановская О. А. Свобода. Воля. Власть. Ростов н/Д, 1997.
46. Кьеркегор С. Страх и трепет / Пер. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева.
47. Личностно-ориентированная социология / Пер. с англ. В. Ф. Анурина. М., 2004.
48. Лобастов Ю. Г. Проблема свободы: логико-методологический анализ. Автореферат канд.дисс. на соиск.уч. ст. канд. филос. н. Спец. 09.00.01 — Онтология и теория познания. М., 2014.
49. Лобастов, Ю. Г. Свобода как форма общественных отношений // Научное мнение. 2014. №3.

50. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А. Н. Савина / Русский гуманитарный интернет университет. Библиотека учебной и научной литературы // URL: [www.i-u.ru](http://www.i-u.ru).
51. Лоренц К. Агрессия (так называемое зло). М., 1994.
52. Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. 1-е полное изд. М.: Academia, 2013.
53. Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина / Пер. и комментарий трактата Плотина. Изд. автора, 1928.
54. Льюис К. С. Любовь. Страдание. Надежда. М., 1992.
55. Маргулис А. В., Степанов Е. И. Потребности человека: методологические проблемы комплексного исследования // Вопросы философии. 1986. №4.
56. Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы / В кн.: Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991.
57. Марченко Т. А. Самореализация как институт и воля к власти у Ницше // Наука и образование: хозяйство и экономика; предпринимательство; право и управление. 2011. №2(8).
58. Марченко Т. А., Ткачев М. В. Ницше: за рамками отношений «свобода-подчинение» // Гуманитарные и социальные науки. 2014. №3.
59. Мельник С. Алкиной. «Учебник платоновской философии» / В кн.: Платон. Собр. соч. в 4-х т. М., 1994.
60. Мельник С. Плотин об идеях единичных вещей // Логос 6. 1999. 16.
61. Минский Н. Религия будущего. СПб., 1905.
62. Митрополит Антоний Сурожский. О путях веры // Искусство кино. 1994. №4.
63. Мишель Фуко. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.
64. Муравьев И. Б. Свобода и религия / В кн.: Человек и культура / Под ред. Лёвкина В. Е. Тюмень, 2001.
65. Налимов В. В., Дрогалина Ж. А. Реальность нереального. Вероятностная модель бессознательного. М., 1995.
66. Нибур Ричард Х. Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996.
67. Ницше Ф. К генеалогии морали / В кн.: Фридрих Ницше. Соч. в 2 томах. Т. 2 / Пер. с нем. СПб., 1998.

68. Ницше Ф. Сумерки идолов или как философствуют молотом // Фридрих Ницше. Соч. в 2-ч т. Т. 2. СПб., 1998.
69. Ницше Ф. Шопенгауэр как воспитатель // Ницше Ф. Избранные произведения / Сост., авт. вступ. ст. К. А. Свасьян. М., 1993.
70. Ницше Ф. Явление Вагнер // Фридрих Ницше / Соч. в 2-х т. Т. 2. СПб., 1998.
71. Ницше Фридрих. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1994.
72. Петров М. К. Язык, знак, культура. М., 1991.
73. Плотин. Избранные трактаты в 2-х т. Т. 2. М., 1994.
74. Плотин. О том, существуют ли идеи единичных вещей / V.7.18 / Пер. С. Мельник // Логос 6. 1999. 16.
75. Рассел Б. История западной философии. Ростов н/Д, 2002.
76. Рассел Б. Предложенные пути к свободе // Электронный ресурс [www.litmir.co](http://www.litmir.co) (проверено 1.11.2015 г.).
77. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век: Антология. М., 1995.
78. Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
79. Сартр Ж.-П. Тошнота. Избранные произведения. М., 1992.
80. Сёрль Дж. Рациональность в действии / Пер. с англ. А. Колодия, Е. Румянцевой. М., 2004.
81. Скиннер Б. Ф. Свобода. Вторая глава из книги «По ту сторону свободы и достоинства» (предисловие и перевод с англ. Т. А. Марченко) // Гуманитарий юга России. 2015. №1.
82. Слышкин Г. Г. От текста к символу. М.: Академия, 2000.
83. Соловьев В. Свобода воли / В кн.: Философский словарь Владимира Соловьева / Сост. Беляев Г. В. Ростов н/Д, 1997.
84. Степун Ф. Трагедия мистического сознания. «Логос». М., 1911–1912 гг.;
85. Суворова О. С. Телесная воплощенность личности: Философско-антропологический анализ. М.: МПГУ, 2012.
86. Тинберген Н. Поведение животных / Пер. с англ. Орлова О., Панова Е. Пред. К. Э. Фабри. М., 1985. 2-е изд-е.



87. Тощенко Ж., Харченко С. Социальное настроение. М., 1996.

88. Уайт Л. А. Фундаментальные характеристики культуры / В кн.: Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб., 1997.

89. Унамуно Мигель де. О трагическом чувстве жизни. М., 1996.

90. Фома Аквинский. О сущем и сущности / В кн.: Историко-философский ежегодник. М., 1988.

91. Франк С. Л. Духовные основы общества: введение в социальную философию. Париж, 1930.

92. Фрейд З. Недовольство культурой / В кн.: Зигмунд Фрейд. Психопанализ. Религия. Культура. М., 1991.

93. Фромм Э. Психопанализ и религия / В кн.: Сумерки богов. М., 1990.

94. Фромм Эрих. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994.

95. Фромм Эрих. Здоровое общество / В кн.: Психопанализ и культура: Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. М., 1995.

96. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.

97. Хайдеггер М. О сущности истины / В кн.: Мартин Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. М., 1991.

98. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988.

99. Харрис С. Свобода воли // Интернет-издание URL: <http://elbooka.com/raznaja-literatura>.

100. Хесин Р. Б. Непостоянство генома. М., 1985.

101. Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. 1997. №7.

102. Хорьков М. Л. Проблема рецепции экзегетического метода Моисея Маймонида в латинских сочинениях Майстера Экхарта // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского Философского конгресса / 16–20 сентября 2002 г. В 3 т. Т. 2. Ростов н/Д, 2002.

103. Царева Г. Е. Мистерия духа / Вст. ст. к кн. Р. М. Бекка «Космическое сознание». М., 1995.

104. Шелер М. Положение человека в космосе / В кн.: Макс Шелер. Избранные произведения. М., 1994.
105. Шеллинг. Философские исследования о сущности человеческой свободы. СПб., 1908.
106. Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков, 1994.
107. Экхарт М. О вечном рождении / В кн.: Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991.
108. Экхарт М. О свершении времен / В кн.: Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991.
109. Экхарт М. Об исхождении духа и возвращении его / В кн.: Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991.
110. Элиас Норберт. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. М.–СПб, 2001.
111. Эфроимсон В. Предпосылки гениальности/биосоциальные факторы повышенной умственной активности // Человек. 1997. №3.
112. Юнг К. Г. Психология бессознательного. М., 1994. С. 109.
113. Юнг К. Г. Воспоминания, сны, размышления / В кн.: Карл Густав Юнг. Дух и жизнь. М., 1996.





# СОДЕРЖАНИЕ

|   |     |
|---|-----|
| ВВЕДЕНИЕ .....  | 3   |
| ОЧЕРК ПЕРВЫЙ. «Свобода» — понятие атрибутивное?<br>Или как слово диктует поведение .....                      | 8   |
| ОЧЕРК ВТОРОЙ. СВОБОДА. Прехопадение. Культура .....   | 26  |
| ОЧЕРК ТРЕТИЙ. Свободный человек в контексте Абсолюта .....  | 48  |
| ОЧЕРК ЧЕТВЕРТЫЙ. Субъектность свободы. Свобода как энергия,<br>инстинкт, неотъемлемое свойство личности ..... | 77  |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....  | 112 |
| ЛИТЕРАТУРА .....  | 116 |



*Научное издание*

**Т. А. Марченко**

## **ОЧЕРКИ О СВОБОДЕ**

Редактор — Д. В. Нефедов  
Верстка и дизайн — ООО «Профпресс»

---

ООО «Профпресс», 344019, г. Ростов-на-Дону, ул. 13-я линия, 34, оф. 407,  
тел. (863) 241-37-43, факс (863) 220-38-27, e-mail: profpress@aanet.ru.

---

Отпечатано в РИК ООО «Профпресс». Сдано в набор 19.11.2015.  
Подписано в печать 23.11.2015. Формат 64x80/16. Бумага офсетная.  
Печать цифровая. Гарнитура Minion Pro. Усл. печ. л. 7,75. Тираж 100 экз.

ISBN 978-5-905468-48-3



9 785905 146848 3