

# МЕТАМОРФОЗЫ КОНЦЕПТА «СВОБОДА».

## Часть 1. МЕТАМОРФОЗЫ СВОБОДЫ: ЭТАП КЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

М. В. Черников

Воронежский государственный технический университет

Поступила в редакцию 15 ноября 2025 г.

**Аннотация:** рассмотрена причинная логика эволюции содержательного наполнения и трактовки концепта «свобода»; дан целостный и систематический обзор историко-философских трактовок концепта «свобода» от его зарождения до наших дней. Отмечается, что в рамках так называемой классической рациональности в концепте «свобода» акцентировался модус необходимости («Свобода есть познанная необходимость», – Гегель), а в рамках современной (возникающей не ранее XX в.) так называемой неклассической рациональности в концепте «свобода» модус необходимости фактически утрачивается и свобода преимущественно трактуется как пространство выбора. Обсуждаются и выявляются причины такого рода метаморфозы концепта «свобода».

**Ключевые слова:** свобода, необходимость, пространство выбора, классическая рациональность, неклассическая рациональность, мировоззренческая парадигма.

**Abstract:** the causal logic of the evolution of the content and treatment of the concept of freedom is considered; a comprehensive and systematic review of various philosophical interpretations of the said concept since its emergence till the present days is presented. Whereas the so called classical rationality accentuated the aspect of necessity (Hegel's freedom as cognised necessity), the later 20th-century non-classical rationality has downgraded the latter in favour of freedom understood as predominantly the issue and scope of choice. The reasons for this kind of metamorphosis of the Freedom concept are being discussed and identified.

**Key words:** freedom, necessity, the scope for choice, classical rationality, non-classical rationality, the world outlook.

Понятие «свобода» в философской энциклопедии трактуется так: «СВОБОДА – осознанная необходимость и действия человека в соответствии со своими знаниями, возможность и способность выбора в своих действиях» [1, с. 559].

Нельзя не обратить внимание на парадоксальность такого определения. Первая часть его акцентирует внимание на необходимости, т. е. безальтернативности, отсутствии вариантов действий (истина одна, и, познав ее, человек не должен отклоняться от пути, указанного истиной). Вторая часть, наоборот, выделяет обязательное наличие альтернатив, «возможность и способность выбора в своих действиях» (истины либо нет, либо она не одна, либо она непознаваема, либо, наконец, человек, проявляя свой каприз (подобно герою Достоевского в «Записках из подполья»), отказывается следовать по пути истины).

Можно ли устранить такую, не очень приличествующую в научных текстах парадоксальность? Или

надо просто согласиться с утверждением Гегеля, который писал: «Ни об одной идее нельзя с таким полным правом сказать, что она неопределенна, многозначна, доступна величайшим недоразумениям и потому действительно им подвержена, как об идее с в о б о д ы...» [2, с. 291]?

Но, как известно, ни сам Гегель, ни другие философы, даже понимая всю неоднозначность трактовки философом «свобода», не отказывались от попыток прояснить эту «неопределенную и многозначную идею». В частности, последователь Гегеля в философии Карл Маркс различал две формы необходимости в человеческой истории: внешнюю и внутреннюю. Под действием внешней необходимости происходят отчуждение человека и, соответственно, утрата последним свободы. А внутренняя необходимость нацелена на преодоление отчуждения и делает человека подлинно свободным. Внешняя необходимость навязывается человеку и ограничивает его свободу,



внутренняя – осознается, принимается человеком и увеличивает его свободу.

По Марксу, пишет Р. Гароди, внешняя необходимость «господствует, например, в развитии капитализма – строя, при котором люди из-за отчуждения, вытекающего из частной собственности на средства производства, используются как вещи, человек является объектом истории. Когда же Маркс, напротив, говорит о необходимом пришествии социализма, то речь идет о необходимости более глубокой: это не внешняя необходимость развития системы, в которой человек, третируемый как вещь, отсутствует, но о необходимости внутренней, в которой человек участвует в решении поставленной задачи: победа социализма не придет сама собой, в силу какой-то необходимости, присущей самим вещам, как если бы рабочий класс толкала к этому единственно сила инерции механизмов в системе капитала» [3, с. 562].

И далее: «сказать, что пришествие социализма на данном этапе развития капитализма является необходимым, не означает, что он наступит независимо от нас. Это означает, что противоречия капитализма по своей природе таковы, что могут быть разрешены только упразднением капиталистической собственности на средства производства и переходом к социализму. Но если мы не осознаем этой необходимости или если мы дезертируем, уклоняясь от решения задач, которые это осознание на нас возлагает, или даже если, обладая этим сознанием и взяв на себя ответственность за решение этих задач, мы допустим множество ошибок в стратегии и тактике, противоречие может длиться и, не будучи решено, приведет к застою и загниванию истории, отмеченным потрясениями и катастрофами (кризисами, войнами и т. д.), с необходимостью вытекающими из этого неразрешенного противоречия» [там же].

Представляется, однако, что такой – синхронический – подход, хотя и содержит некоторое рациональное ядро, не в состоянии достаточно полно объяснить то парадоксальное сочетание необходимости и свободы, которое ощущалось всеми классическими философами: от Платона и Аристотеля до Гегеля. Кроме того, бросается в глаза и другой факт. Характерная для XX в. так называемая неклассическая философия, в частности экзистенциализм и (особенно!) постмодернизм, вообще не находит в концепте «свобода» составляющей необходимости, трактуя свободу лишь как пространство выбора возможных действий, при этом подразумевая, что чем шире пространство такого выбора, тем более человек свободен.

Для того чтобы разобраться с этими концептуальными трудностями, синхронический подход, как представляется, оказывается недостаточным. Попытаемся использовать возможности диахронического подхода и рассмотрим метаморфозы концепта «сво-

бода» от его зарождения до наших дней, а также анализируем причины и логику такого концептного морфогенеза.

Исследования становления и начальной эволюции концепта «свобода» показывают, что свобода «концептуализуется как обширный и открытый класс фундаментально связанных, но вполне самостоятельных в разворачивании своего содержания понятий» [4, с. 44].

При этом исходное начало или первоначальное понятие свободы «основаны на простом позитивном определении: нечто жизненное, естественное, благоприятное и для отдельного человека, и для сообщества людей, рода, без которого этот человек немислим, и для породившей и хранящей людей природы» [там же, с. 47]. Можно «достаточно уверенно утверждать, что исходными моментами открытия свободы, точнее, ее созидания, вместе с собственной человеческой природой становятся представления о любви, росте, красоте, гармонии и счастье, которые воспринимаются как предпосылки, условия и цели человеческого состояния» [там же].

Свобода, таким образом, изначально ценностно нагруженное понятие. Можно сказать, экзистенциальная ценность. Свобода – залог и условие благополучной жизни, залог и условие жизненного роста, залог и условие достижения стоящих перед человеком целей, успешной реализации смыслов человеческого существования. Иллюстрировать это утверждение уместно на древнегреческом материале. Греческое словопонятие «свобода» (*eleytheria*) исходно было общим для всей древнегреческой культуры и «первоначально, ... через метафору роста выражало идею свободы как мира и приязни» [там же, с. 59]. Однако затем последовала трансформация концепта.

Решающей причиной стал распад микенской цивилизации, павшей под ударами Гераклидов. Начинается так называемое дорийское переселение, когда дорийские племена захватывают и обживают на Пелопонесском полуострове. В этот период жизнь варваризуется и приобретает предельно милитаризованный характер. Каждое поселение теперь находится под угрозой военного вторжения и должно уже само беспокоиться о своем суверенитете.

«В этих условиях, – пишет современный исследователь, – внутренний мир и приязнь кардинальным образом стали зависеть от внешних условий, которые в целом были несвободными, немирными. Старые и новые греческие племена, а также согнанные slučajем вместе жители твердынь-полисов могли отстоять свой мир, только если им удавалось дать надежный отпор любому захватчику. Вполне закономерно, что понимание свободы в образах естественного роста было дополнено и перекрыто новыми ассоциациями, связанными с войной и завоеваниями.

Метафорика перемены была связана с актуализацией контраста между своими и чужаками. При этом свои осмысливались не просто как растущие в мире и взаимной приязни, но и как связанные происхождением, растущие от одного корня. Противостоящие свободным чужаки концептуализовались как имеющие иное происхождение, что в условиях столкновения племен и родов, вызванного дорийским переселением, было более, чем понятно» [там же].

Свобода, таким образом, связывается с понятием «свой». Только будучи среди своих, будучи в своем (обусловленном общим происхождением и исконным проживанием на данной территории) мире, человек является свободным. И наоборот, разрушение этого мира, захват его чужими лишают человека свободы, делают его не-свободным. И только военная победа, только изгнание захватчиков ведет к возвращению былой свободы, к освобождению.

Эта же логика может быть прослежена и на славянском материале, применительно, в частности, к Древней Руси.

В дальнейшем такое противопоставление свободы (воли) как независимости и несвободы (неволи) как зависимости становится, по крайней мере, в рамках европейской культурной традиции основополагающим. Соответственно, концептуализуются смыслы свободы как освобождения от зависимости – *свобода от* (liberty) и свободы как условия для эффективного целедостижения, условия мирного, благополучного существования, условия благопреуспевания человека, на основе эффективно работающих (и тем самым обеспечивающих свободу) социальных и политических институций, – *свобода для* (freedom).

Использование этих смыслов понятия «свобода» в общемировоззренческом плане мы находим уже в философском дискурсе Древней Греции.

Как известно, античная мировоззренческая парадигма космоцентрична. В ее основе лежит понятие Космоса как гармоничного, упорядоченного целого. В этом Космосе каждая вещь, каждое существо имеют свое «место», свое естество, свое предназначение, свой «эйдос». Следование порядку Космоса естественно и в наибольшей мере способствует благополучию человека. И потому такой (живущий естественно, живущий в согласии и гармонии с порядком Космоса) человек истинно свободен. Но, к сожалению, человек не всегда может выстраивать жизнь таким образом. Он может попадать в различного рода зависимости и становиться, таким образом, несвободным.

Во-первых, человек может попасть в политическую зависимость, в зависимость от другого человека (крайний случай – рабство). Во-вторых, человек может попасть в зависимость от своих страстей (обжора, пьяница, наркоман и т. д.). Наконец, человек,

может просто заблуждаться относительно своего предназначения, не зная свой «эйдос», не зная, что означает «быть человеком».

Освобождение от всех такого рода видов зависимостей как условие «правильной» человеческой жизни и проповедуют греческие философы.

Для всей греческой мысли общим местом является, что раб не обладает достоинством человека, соответственно, раб не может быть гражданином полиса. Человек – это только политически свободный человек. Поэтому, например, Эпикур предлагает человеку вообще не участвовать в общественной и политической жизни, дабы не попасть в зависимость от других людей, дабы не потерять свою свободу. Согласно Эпикуру, человек и может (принцип клиномена – случайное отклонение от жестко детерминированной траектории атомов, к которому Эпикур возводит свободу человеческой воли), и должен (согласно требованиям разума) уйти в свою частную жизнь, в свой «Сад» и там в обществе ближайших друзей предаваться естественным радостям жизни.

Если же человек физически не может освободиться от внешней (например, политической) зависимости (как допускают стоики, придерживающиеся принципа жесткого детерминизма), то его свобода может и должна быть обретена в жизни его духа, которому следует пребывать в состоянии полной невозмутимости, – принцип атараксии.

И, конечно, важнейшим условием свободы для философов Античности становится постижение истины (позже будет отчеканено: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» [Евангелие от Иоанна 8:32] Так, для Сократа свобода – это освобождение от ложных мнений через философский диалог. Платон развивает эту идею, связывая свободу со знанием высшего блага. А поскольку, по Платону, такое знание дается человеку только через разум, Платон утверждает: «Человек свободен лишь тогда, когда его разум властвует над вожделениями» [5].

Аристотель, рассматривающий свободу в контексте политической жизни и этики, также считает, что свобода обретается человеком через познание собственного эйдоса, собственной природы, что дает человеку возможность выстраивать свое – правильное – поведение на основе этого знания. В «Никомаховой этике» Аристотель (предвосхищая Спинозу) пишет, что свободный человек – это тот, кто действует в соответствии с собственной природой, а не под принуждением: «Свободный человек – причина самого себя» [6].

В средневековой философии концепция свободы развивалась в рамках библейской (христианской) мировоззренческой парадигмы, которая имела теоцентрический характер. Нам уже приходилось давать ее характеристику: «В основе христианской мировоз-

зренческой парадигмы лежит идея трансцендентного Бога, единого Бога-Творца, Бога-Вседержителя. Если языческие боги включены в природное мироустройство, подчиняются фундаментальной природной необходимости, то библейский Бог – внеприродное начало. Он не скован никакой необходимостью, всё подвластно воле Его. Он полагает закон природному миру, Он устанавливает порядок мироустройства. Всё сущее имеет свое бытие от Бога, который только и есть подлинно сущее (самоописание библейского бога гласит: «Аз есмь Сущий» [Исх. 3: 14]).

Трактовка человека в библейской концептуальной традиции также существенно отличается от языческого мировоззрения. Если в последнем человек выступает как элемент природного порядка, как звено в цепи природной необходимости, то в библейском строе мысли человек, будучи создан по образу и подобию Бога, принципиально отличается от всего тварного. Человек оказывается вырван из сферы чисто природной детерминации и напрямую подчинен Богу. Соответственно, закон человеческого бытия уже не может быть выведен из наличного природного мира, он определяется Божественным началом. При этом, что весьма существенно, Бог, выступая как личностный Абсолют («Он есть Бог живой» [Иерем. 10: 10]), непосредственно обращается к человеку. Человеку не дано видеть Бога (как сказано, Его «никто из человеков не видел и видеть не может» [1 Тим. 6: 16]), но дано слышать глас Божий, так что «вера от слышания, а слышание от слова Божия» [Рим. 10: 17]» [7, с. 47].

Средневековая философия характеризуется напряженным диалогом между августинианским и томистским направлениями, в рамках которого обсуждается и вопрос свободы, в том числе свободы человеческой воли.

Августин, опираясь на полемику с пелагианством, утверждал, что после грехопадения человек утратил подлинную свободу и может обрести ее лишь через Божественную благодать. В трактате «О свободе воли» он пишет: «Истинная свобода – это не возможность грешить, но способность следовать добру, данная Богом» [8]. При этом Августин не отрицал свободу выбора (*liberum arbitrium*), но настаивал, что без благодати воля человека склонна ко злу («*non posse non peccare*» – «невозможность не грешить»).

Фома Аквинский, в отличие от Августина, стремился согласовать свободу воли с аристотелевской этикой и учением о естественном законе. В «Сумме теологии» он утверждает, что «человек свободен, ибо обладает разумом, который позволяет ему выбирать между добром и злом» [9].

Но уже поздняя схоластика (XIII–XIV вв.), для которой характерна номиналистическая ориентация, смещает акцент с интеллекта на волю как основу

свободы. Так, Дунс Скот утверждал, что воля человека абсолютно свободна, и даже Бог не детерминирует ее действия: «Воля есть единственная причина собственного акта» [10]. Оккам развивает эту идею, настаивая на индетерминизме воли: даже знание Бога о будущем не отменяет свободу выбора («*potentia Dei absoluta*» – абсолютная власть Бога не ограничена законами природы).

Спор о соотношении божественного предопределения и человеческой свободы воли, ведущийся в эпоху Возрождения (например, у Эразма Роттердамского и Лютера) подготовил почву для новоевропейского переосмысления феномена свободы. Такое переосмысление мы находим в философии Спинозы. В «Этике» (1677) Спиноза отвергает развиваемое номинализмом представление о свободе как произвольном выборе: «Люди убеждены, что они свободны, лишь потому, что осознают свои действия, но не знают причин, которыми те определены» [11]. При этом, как учит Спиноза, сама воля неотделима от разума: волевое «решение» – это просто осознание внешних причин, действующих через человека. «Свободен тот, кто руководствуется одним только разумом» [там же, с. 432].

Все события, включая человеческие действия, строго причинно обусловлены и подчинены законам природы-Бога. Разум, познавая соответствующие причинно-следственные закономерности, уясняет диктуемую природой-Богом необходимость и заставляет человека действовать согласно этой необходимости. Но такое «заставление» – диалектически мыслит Спиноза – есть в то же время освобождение человека, освобождение от возможности принять неверные решения и, соответственно, освобождение от действий, которые оказываются в конечном счете неблагоприятными для человека.

Этот концептуальный ход Спинозы в трактовке феномена свободы в новоевропейской философии продолжил и фактически завершил Гегель. Он трактовал свободу, представив ее не как статичное свойство индивида, а как динамический процесс всемирно-исторического развития. В «Философии права» Гегель формулирует фундаментальный тезис: «Свобода составляет саму субстанцию духа» [12, с. 59].

Это положение раскрывается через три ключевых аспекта:

- 1) онтологический – свобода как сущностная характеристика Абсолютного Духа;
- 2) исторический – прогрессивное раскрытие свободы в мировом процессе;
- 3) социальный – реализация свободы в институтах государства и права.

При этом Гегель разрабатывает сложную диалектическую концепцию, согласно которой свобода проходит три стадии развития:

1. Субъективная свобода (личная воля) – «Первая свобода есть свобода произвола» [там же, с. 72].

2. Объективная свобода (мораль и право) – «Истинная свобода предполагает признание свободы другого» [13, с. 312].

3. Абсолютная свобода (государство как воплощение разума) – «Государство есть действительность нравственной идеи» [12, с. 284].

В рамках такой трактовки Гегель проводит принципиальное различие между произволом (*Willkür*) – формальной свободой выбора и истинной свободой – осознанной необходимостью. Так и появляется знаменитое положение Гегеля: «Свобода есть познанная необходимость» [14, с. 221].

Эта трактовка свободы проецируется Гегелем на социально-политический план, позволяя философу дать оригинальную концепцию гражданского общества и государства.

Первое воплощение свободы – это собственность. Обладающие собственностью, нацеленные если не на ее преумножение, то, как минимум, на сохранение и поэтому вынужденные ею ответственно распоряжаться, индивиды составляют гражданское общество. Но высшей формой свободы, по Гегелю, выступает государство.

При этом нельзя забывать, что в социально-политическом плане свобода достигается отнюдь не сразу, а только в процессе всемирно-исторического развития. В «Лекциях по философии истории» Гегель формулирует знаменитый тезис: «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы» [15, с. 63].

Этот прогресс проходит три этапа:

1. Древний Восток (свободен один).
2. Античность (свободны некоторые).
3. Германский мир (свободны все).

Таким образом, мы видим, что основной историко-философский ход в осмыслении феномена свободы, основной ход концептуализации свободы со времен античной философии и вплоть до самой популярной в XIX в. философской системы, а именно – философии Гегеля, неизменно связывал свободу с некой высшей необходимостью, познание которой, подчинение которой и составляло свободу индивида. Такая необходимость задавалась либо законами устройства (порядком) Космоса – античная мировоззренческая парадигма, либо Словом (Заповедями) Бога – средневековая мировоззренческая парадигма, либо, наконец, Разумом – новоевропейская мировоззренческая парадигма.

При этом во все времена смысловое поле концепта «свобода» включало в себя и такую составляющую, как свобода выбора человеком своего поведения, называемая обычно свободой воли. Но, как правило, свобода воли трактовалась ценностно негативно, такая свобода, как считалось, вела человека к греху

(вспомним учение Августина) и к заблуждениям, была стратегически неперспективна и воспринималась преимущественно отрицательно.

Формально можно было говорить об увеличении свободы как об увеличении пространства вариантов возможного поведения человека, увеличении пространства выбора. Но такое увеличение, как считалось, только затрудняло нахождение оптимального, диктуемого Высшей необходимостью поведенческого пути человека, не позволяло ему обрести подлинную Свободу.

Однако, скажем прямо, сегодня такая – классическая в историко-философском смысле – трактовка свободы уже неактуальна и больше напоминает музейный экспонат, нежели постоянно задействованную концепцию. А вот трактовка свободы как свободы выбора человеческого поведения (безо всякого упоминания какой-либо необходимости) радикально изменила свой ценностный модус, перейдя от (преимущественно) негативного к позитивному, и стала фактически общепринятой. Что же произошло?

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Араб-Оглы Э.* Свобода // Философская энциклопедия. М. : Сов. энцикл., 1967. Т. 4. С. 559.
2. *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. III: Энциклопедия философских наук. Ч. 3: Философия духа. М. : Госполитиздат, 1956. 372 с.
3. *Гароди Р.* Свобода // Философская энциклопедия. М. : Сов. энцикл., 1967. Т. 4. С. 562.
4. *Ильин М. В.* В поисках начал свободы // Ильин М. В. Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий. М. : РОССПЭН, 1997. С. 40–79.
5. *Платон.* Государство // Собр. соч. : в 4 т. : пер. с древнегр. М. : Мысль, 1994. Т. 4. 431 с.
6. *Аристотель.* Никомахова этика // Соч. : в 4 т. : пер. с древнегр. / АН СССР, Ин-т философии. М. : Мысль, 1983. Т. 3. С. 1113б.
7. *Черников М. В.* Философия Правды в русской культуре. Воронеж : Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2002. 201 с.
8. *Августин.* О свободе воли, III, 18. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij\\_Avgustin/o\\_svobode\\_voli/#source](https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o_svobode_voli/#source)
9. *Фома Аквинский.* Сумма теологии, I–II, q. 13, а. 6. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-1/>
10. *Дунс Скот.* Оксфордское сочинение, I, d. 39, q. 1–5. URL: <https://studfile.net/preview/6888429/>
11. *Спиноза Б.* Этика, доказанная в геометрическом порядке / пер. Н. А. Иванцова. М. : Академ. проект, 2015. Ч. III, теорема 2, схолия.
12. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права / пер. Б. Г. Столпнера. М. : Мысль, 1990. § 4.
13. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук : в 3 т. / пер. Б. А. Фохта. М. : Мысль, 1977. Т. 3, § 482.

14. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. / пер. Б. А. Фохта. М. : Мысль, 1974. Т. 1, § 158.

15. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / пер. А. М. Водена. СПб. : Наука, 1993.

*Воронежский государственный технический университет*

*Черников М. В., доктор философских наук, профессор кафедры философии, социологии и истории.*

*E-mail: mv.chernikov@gmail.com*

*Voronezh State Technical University*

*Chernikov M. V., Doctor of Philosophical Sciences (D.Phil.), Professor of the Department of Philosophy, Sociology and History*

*E-mail: mv.chernikov@gmail.com*