

ЛЕКЦИЯ № 3. ОТ ГЕГЕЛЯ ДО НИЦШЕ: СВОБОДА И РЕВОЛЮЦИЯ

Иосиф Дзялошинский, 

Академия коммуникации и информации (Россия)

Аннотация: Лекция посвящена анализу перехода понятия «свобода» из сферы теоретических размышлений в плоскость практической реализации. Показано, что Французская революция принесла не только изменения общественного строя, но и совершила революцию в понятиях: свобода из сферы моральной философии переместилась в область политического и, наполнившись новым содержанием, стала одним из наиболее значимых институтов общества. Освещена роль в этом процессе представителей разных направлений философской и политической мысли.

Ключевые слова: свобода, эпоха буржуазных революций, Гегель, Токвиль, Милль, Маркс, Энгельс, Шопенгауэр, Ницше.

Если рассмотреть отношение к категории «свобода» и к пониманию сущности этой категории человеком и обществом на протяжении трех культурно-исторических периодов: доклассического (V—XIV вв.); классического, или периода модерна (XIV—XIX вв.); постклассического, или периода постмодерна (XX в. и далее), то можно обнаружить следующие закономерности.

В доклассический период свобода не могла противоречить существующим традициям и служила их воспроизводству. Свобода традиционного человека имела «потустороннее», внеземное значение и воплощалась в мифологических и религиозных представлениях. Человек ощущал себя свободным, лишь будучи выразителем мифов, преданий, верований, которые получили свое закрепление в традициях и обычаях данной культуры.

В классический период свобода обретает новый смысл: она становится сферой культуры, а сама культура рассматривается как поле свободной деятельности людей, ограниченное только рамками закона. Французская революция (1789–1799 гг.) принесла не только изменения общественного строя, но и совершила революцию в понятиях. Свобода из сферы моральной философии переместилась в область политического и, наполнившись новым содержанием, стала одним из наиболее значимых институтов общества. Принятая в 1789 году во Франции Декларация прав человека и гражданина, закрепила переход разговора о свободе из предмета теоретических размышлений, длившихся много столетий, в вопрос практической реализации.

В постклассический период речь идет о свободе личности, которая в качестве обязательных условий предполагает

DOI:

[https://doi.org/10.62499/
ijmcc.vi8.97](https://doi.org/10.62499/ijmcc.vi8.97)

Цитировать:

Дзялошинский, Иосиф. 2025. От Гегеля до Ницше: свобода и революция. Международный научный журнал медиа и коммуникаций в Центральной Азии. 8: 130-156

комплекс политических и социально-экономических свобод. В содержательном плане эта свобода означает возможность выбора самого себя, а в формальном (плане выражения) — возможность делать все, что не нарушает свободы другого человека.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель

Г.В.Ф. Гегелю очень не понравились эксцессы Французской революции, лидеры которой к месту и не к месту пользовались понятием «свобода». Оказалось, что реализация экономической и политической свободы влечет за собой множество последствий, которые требуют глубокого и всестороннего анализа. Этот труд и взял на себя Г.В.Ф. Гегель. Именно в это время он пишет о том, что «ни об одной идее нельзя с таким полным основанием сказать, что она неопределенна, многозначна, доступна величайшим недоразумениям и потому действительно им подвержена, как об идее свободы, и ни об одной не говорят обычно с такой малой степенью понимания ее» (Гегель, 1977). Согласно Г.В.Ф. Гегелю, человечество, развиваясь, приходит ко все более глубокому пониманию свободы, поднимаясь ко все более совершенному уровню реализованной свободы. Политическая свобода начинает рассматриваться как основа взаимоотношений отдельной личности и общества в целом и государства, а также как цель общественного развития. По сути, она начинает рассматриваться как определенная модель системы отношений в обществе по поводу власти (Гегель, 1990).

Г.В.Ф. Гегель исходит из предпосылки, что в основе мира лежит Идея как внутренняя закономерность развития этого мира. Эта Идея содержит в себе и необходимость, и свободу. При этом «свобода имеет своей предпосылкой необходимость и содержит ее в себе как снятую» (Гегель, 1929). Свобода — атрибут необходимости, ее логическое развитие. Связь свободы и необходимости — это бесконечная необходимость Идеи осознавать себя. Настоящая свобода постигается Духом не через отрешение от явлений, а через познание их. Пройдя через свою противоположность — природу, Идея обретает средство для осуществления этой цели в обществе. Неизмеримая масса человеческих желаний, воля, интересов и деятельности дает возможность мировому Духу найти себя, прийти в себя, осознать себя и созерцать себя как действительность. Поэтому, согласно Г. В. Ф. Гегелю, мировая история человечества — история сознания свободы, где Идея является основой свободы, а человек — ее выразителем. Знаменитая формула Г. В. Ф. Гегеля: «История мира есть не что

иное как развитие идеи свободы» (Гегель, 1935).

Г.В.Ф. Гегель рассматривает свободу в процессе ее становления от чувства к понятию. На уровне индивида свобода представляется ему как способность, но она лишь возможность. Животные обладают не волей, а влечением: «Воля, свободная сначала только в себе, есть непосредственная, или природная, воля. Определения различия, полагаемого в воле определяющим самого себя понятием, являют себя в непосредственной воле как непосредственно наличное содержание: это влечения, вожделения, склонности, посредством которых воля находит себя определенной от природы... Влечения, вожделения, склонности имеет и животное, но у животного нет воли, и оно должно подчиняться влечению, если ничто внешнее его от этого не удерживает. Человек же, как нечто совершенно неопределенное, стоит над влечениями и может определять и полагать их в качестве своих» (Гегель, 1990).

Г.В.Ф. Гегель убежден, что свобода воли в себе есть произвол. Вот большой и довольно сложный фрагмент его размышлений: «Наиболее обычное представление о свободе есть представление о произволе; рефлексия останавливается на полпути между волей, определяемой лишь естественными влечениями, и в себе и для себя свободной волей. Когда говорят, что свобода состоит вообще в том, чтобы делать все, что угодно, подобное представление свидетельствует о полнейшем отсутствии культуры мысли, в котором нет и намека на понимание того, что есть сами в себе и для себя свободная воля, право, нравственность и т.д. Рефлексия, формальная всеобщность и единство самосознания есть абстрактная уверенность воли в своей свободе, но она еще не есть истина, потому что она еще не имеет саму себя своим содержанием и целью, и субъективная сторона есть нечто другое, чем предметная; поэтому содержание этого самоопределения и остается только чем-то конечным. Произвол есть не воля в ее истине, а воля в качестве противоречия. В споре, который сводился к тому, действительно ли воля свободна, или знание о ее свободе следует считать иллюзией, речь шла, по существу, о произволе. Детерминизм справедливо противопоставлял уверенности этого абстрактного самоопределения содержание, которое в качестве преднайденного не содержится в этой уверенности и потому приходит к ней извне, хотя это извне и есть влечение, представление, вообще любым образом наполненное сознание, что содержание не есть составной элемент самоопределяющей действительности как таковой. Стало быть, так как лишь формальный элемент свободного самоопределения имманентен произволу, а другой элемент

есть нечто ему данное, то произвол, если он выступает в качестве свободы, можно действительно назвать иллюзией. Во всякой рефлексивной философии ...свобода не что иное, как эта формальная самодеятельность» (Гегель, 1990).

Свободу, по мнению Г.В.Ф. Гегеля, всегда понимают превратно, признавая ее лишь в формальном, субъективном смысле, не принимая в расчет ее существенных предметов и целей; таким образом, ограничение влечения, вожделения, страсти, принадлежащей лишь частному лицу как таковому, ограничение произвола принимается за ограничение свободы. Наоборот, такое ограничение является просто условием, делающим возможным освобождение, а общество и государство являются такими состояниями, в которых осуществляется свобода (Гегель, 1935).

Г.В.Ф. Гегель утверждает, что «государство само по себе есть нравственное целое, осуществление свободы» и что «индивид находит в обязанности (под обязанностью он понимает законы и силы нравственной субстанции, которые индивид отличает от себя как субъективное) скорее, свое освобождение» (Гегель, 1990). Как осуществление свободы каждого в единстве всех — государство, по Гегелю, вообще есть абсолютная самоцель. Он критикует так называемую «свободу мышления», которая пытается утвердить себя, отрицая государство и все, что публично признано. Эту свободу он именуется «свободой пустоты», которая есть «бегство от всякого содержания как ограничения». В области политики она оборачивается жаждой разрушения существующего порядка, шельмованием всех подозреваемых в приверженности к сохранению государства, критикой каждой пытающейся вновь утвердиться организации. «Лишь разрушая что-либо, — пишет философ, — эта отрицательная воля чувствует себя существующей; например, к всеобщему равенству или к всеобщей религиозной жизни, но на самом деле она не хочет позитивной действительности этого состояния, ибо такая действительность тотчас же установит какой-либо порядок, какое-либо обособление как учреждений, так и индивидов, а между тем именно из уничтожения этого обособления и объективной определенности возникает самосознание этой отрицательной свободы» (Гегель, 1990).

Свобода, считает Г.В.Ф. Гегель, есть и чувство, и понятие, возникающее как синтез всеобщего и индивидуального. Чувство свободы возникает, когда индивид осознает себя отличным от других. Когда индивидуальное определяет себя во всеобщем, возникает понятие свободы: «Я как таковое есть прежде всего чистая деятельность, всеобщее, находящееся у себя; но это всеобщее определяет себя, поскольку

оно уже не находится у себя, а полагает себя как другое и перестает быть всеобщим. Третий же момент состоит в том, что Я в этом ограничении, в этом другом, находится у самого себя, что, определяя себя, Я все-таки остается у себя и не перестает удерживать всеобщее. Это и есть конкретное понятие свободы... Этой свободой мы обладаем уже в форме чувства, например, в дружбе и любви. Здесь мы не односторонни в себе, а охотно ограничиваем себя в отношении другого лица, но знаем себя в этом ограничении самими собой. В определенности человек не должен чувствовать себя определяемым: рассматривая другое как другое, он лишь тогда обретает ощущение себя. Следовательно, свобода заключается не в неопределенности и не в определенности, но есть то и другое. Воля, ограничивающаяся только этим, свойственна упряму, которому представляется, что он несвободен, если не обладает этой волей. Но воля не связана с чем-то ограниченным, а должна стремиться дальше, ибо природа воли не есть эта односторонность и связанность; свобода состоит в том, чтобы хотеть определенное, но в этой определенности быть у себя и вновь возвращаться во всеобщее» (Гегель, 1990).

Свобода индивидуальной воли, в понимании Г.В.Ф. Гегеля, — это свобода как возможность, предрасположенность к свободе. Однако ложную волю нужно отличать от истинной. «Истиной в философии называется соответствие понятия реальности. Тело, например, есть реальность, душа — понятие; но душа и тело должны соответствовать друг другу. Поэтому мертвый человек еще есть существование, но уже не истинное, а лишь лишенное понятия наличное бытие, поэтому мертвое тело поддается гниению. Так и воля истинна тогда, когда то, что она волит, ее содержание, тождественно с ней, когда, следовательно, свобода волит свободу» (Гегель, 1990).

Воля по-настоящему свободна, когда ее внутреннее и внешнее бытие тождественны, индивидуальная воля тождественна всеобщей, ибо тогда она определяется сама собой: «Свободная воля истинно бесконечна, ибо она не только возможность и способность, но ее внешнее наличное бытие есть внутреннее, она сама. Только в этой свободе воля находится безусловно у себя, потому что она соотносится только с самой собой и ни с чем больше; тем самым отпадает всякое отношение зависимости от чего-либо другого. Она истинна, или, вернее, есть сама истина, поскольку ее определение себя состоит в том, что в своем наличном бытии, т.е. как противостоящее себе, она есть то же, что ее понятие, или чистое понятие имеет своей целью и реальностью созерцание самого себя» (Гегель, 1990).

Свобода и воля неразделимы, ибо, воля без свободы не является волей, а сама свобода может проявляться лишь как воля, как субъект: «Свободу воли лучше всего объяснить указанием на физическую природу. Ибо свобода есть такое же основное определение воли, как тяжесть — основное определение тела. Когда говорят — материя тяжела, можно предположить, что этот предикат лишь случаен, но на самом деле это не так, ибо в материи нет ничего нетяжелого, вернее, она сама есть тяжесть. Так же обстоит дело со свободой и волей, ибо свободное есть воля. Воля без свободы — пустое слово, так же как свобода действительна лишь как воля, как субъект... Дух есть вообще мышление, и человек отличается от животного мышлением. Однако не следует представлять себе, что человек, с одной стороны, мыслящий, а с другой — волящий, что у него в одном кармане — мышление, в другом — воля, ибо это было бы пустым представлением. Различие между мышлением и волей — лишь различие между теоретическим и практическим отношением, но они не представляют собой двух способностей — воля есть особый способ мышления: мышление как перемещающее себя в наличное бытие, как влечение сообщить себе наличное бытие» (Гегель, 1990).

Свободная воля как духовная категория осуществляется в праве: «Почвой права является вообще духовное, и его ближайшим местом и исходной точкой — воля, которая свободна; так что свобода составляет ее субстанцию и определение, и система права есть царство осуществленной свободы, мир духа, порожденный им самим, как некая вторичная природа» (Гегель, 1990).

Отрицая революционные преобразования во Франции, Г.В.Ф. Гегель отстаивает идею правового государства. «Идея государства, созданного народом, — пишет он, — столь настойчиво заглашалась безрассудными призывами к так называемой свободе, что всех бедствий Германии..., всего прогресса разума и опыта, почерпнутого из неистовства, охватившего Францию в ее стремлении к свободе, вероятно, недостаточно для того, чтобы та простая истина, согласно которой свобода возможна только в государстве, созданном объединившимся на правовой основе народом, проникла в умы людей и утвердилась в качестве основного принципа науки о государстве» (Гегель, 1978). Однако свобода определяется Г.В.Ф. Гегелем именно как сущность человека как такового, а не члена общества или государства. Человек же определяет себя как человека, осознавая себя членом человеческого рода: «Раб, довольный своим положением раба, не мыслит себя, так как свобода не является его целью, следовательно, он не хочет своей всеобщности, он не хочет только того или другого. У

греков были рабы, другими словами, они не пришли к тому, чтобы мыслить себя людьми, т.е. знать, что свобода есть сущность человека. Каждый знал себя гражданином, свободным гражданином, и это было для них их сущностью, их последним, они не мыслили себя в себе и для себя свободными, иначе у них не было бы рабов. Следовательно, мышление — основа права и государства вообще» (Гегель, 1990).

Свобода, являющаяся самостоятельной идеей, — основа права. Таким образом, право — реализация свободы, реальное воплощение свободы: «Право основано на свободе, свобода должна быть идеей, должна обладать наличным бытием. Реальность и свобода составляют право» (Гегель, 1990).

Свобода как природное право — это осознание принадлежности субъективного к объективному, индивида к человеческому роду. На субъективном уровне свобода индивида — свобода выбора: «В платоновском государстве субъективная свобода еще не действует, поскольку власти еще указывают индивидам их занятия. Во многих восточных государствах это распределение занятий определяется рождением. Между тем субъективная свобода, которую следует принимать во внимание, требует представления индивидам свободного выбора занятий» (Гегель, 1990).

Высший уровень развития свободы для него сама свобода: «Свобода должна стать для него (человека) предметом, чтобы быть для себя в качестве идеи тем, чем воля есть в себе. Будучи тем самым развитием своего собственного понятия, предмет перестает быть для него предметом. То же служит основанием для того, что для него существует и его субъективная свобода. Следовательно, соединение субъективности и объективности есть то, что мы называем идеей. Здесь происходит осознание обеих — субъективности и объективности — в их беспредельном значении, в их в себе сущем единстве» (Гегель, 1990).

Вильгельм Гумбольдт, Лоренц Штейн, Бенжамен Констан

В. Гумбольдт, в отличие от Г.В.Ф. Гегеля, полагавшего государство средством осуществления свободы, придерживается прямо противоположной позиции (Гумбольдт, 1985). Его «антитезис» Г.В.Ф. Гегелю основан на утверждении того, что деятельность государства должна быть ограничена по той причине, что оно по своей природе, представляя верховную власть, не терпит активного развития индивидов, обладающих внутренним достоинством и свободой, активно проявляющих свои интересы и волю. Верховная власть с помощью государства стремится обезличить общество и унифициро-

вать поведение людей. В то же время, серьезной опасностью В. Гумбольдт считает и опеку государства, при которой граждане начинают чрезмерно полагаться на заботу о них, расслабляют волю и отучаются самостоятельно решать возникающие проблемы: «Кем часто и много руководят, тот легко доходит до того, что как бы добровольно жертвует остатком своей самостоятельности». Еще одно зло, которое он видит в подобной опеке государства, заключается в росте большого числа учреждений и множества лиц, посвященных этого рода деятельности, подчеркивая, что в большинстве государств с каждым десятилетием увеличивается персонал государственных слуг и объем ведомств, а свобода подданных уменьшается. Свободу же он считает самой важной в судьбе человечества. Гумбольдт, опасаясь чрезмерного вмешательства в личную жизнь человека, заявлял, что любые государственные законы порочны и опасны, независимо от их содержания. Он делает вывод, что раз государство всегда связано с ограничением свободы, оно «всегда зло, пусть и необходимое» (Гумбольдт, 1985).

Л. Штейн возражал В. Гумбольдту и заявлял, что государство предназначено обеспечивать свободу, так как служит всеобщей воле (Штейн, 1874). Свобода является основным принципом государства. Основное противоречие, согласно теории Л. Штейна, состоит в том, что государство и общество противостоят друг другу. Общество стремится создать государство по своему образу, а государство, в свою очередь, создает свой общественный строй (Штейн, 1872).

Идею о том, что страна, в которой граждане могут спокойно осуществлять политические и гражданские права и пользоваться ими, — это свободная страна, поддерживали многие философы. Б. Констан (Констан, URL; Констан, 1995) различает свободу у древних, которая состоит в «коллективном, но прямом осуществлении нескольких функций верховной власти, взятой в целом, в обсуждении в общественном месте вопросов войны и мира, заключении союзов с чужеземцами, голосовании законов, вынесении приговоров, проверки расходов и актов магистратов, их обнародовании, а также осуждении или оправдании их действий», и свободу у современных людей, которая представляет собой «право каждого подчиняться одним только законам, не быть подвергнутым ни дурному обращению, ни аресту, ни заключению, ни смертной казни вследствие произвола одного или нескольких индивидов», право каждого «высказывать свое мнение, выбирать себе дело и заниматься им; распоряжаться своей собственностью, даже злоупотребляя ею; не испрашивать разрешения для своих передвижений и не отчитываться ни перед кем

в мотивах своих поступков», право каждого «объединяться с другими индивидами либо для обсуждения своих интересов, либо для отправления культа, избранного им и его единомышленниками, либо просто для того, чтобы заполнить свои дни и часы соответственно своим наклонностям и фантазиям», наконец, право каждого «влиять на осуществление правления либо путем назначения всех или некоторых чиновников, либо посредством представительства, петиций, запросов, которые власть в той или иной мере принуждена учитывать» (Констан, URL).

Б. Констан видел задачу государства в том, чтобы максимально охранять независимость индивида: «В течение срока лет я защищал один и тот же принцип — свободу во всем: в религии, в философии, в литературе, в промышленности, в политике, подразумевая под свободой защиту личности от власти, желающей управлять посредством деспотизма, и от масс, настаивающих на подчинении себе меньшинства» (Констан, 2000). По мнению Б. Констана, идея суверенитета народа может привести к возникновению тирании и деспотизма нового рода, более широкого, чем тирания старого порядка. Он полагает, что если общая воля и суверенитет народа выступают в качестве единственного принципа легитимности, то они могут быть использованы властью во вред всему обществу. Главная идея его книги «Принципы политики, пригодные для всякого правления» (Констан, 2000) заключается в утверждении, что фактором, детерминирующим политический порядок, являются не институциональные формы, а нормы, регулирующие взаимоотношения между обществом и государством. Если найдены верные принципы, касающиеся атрибутов и ограничений власти, то остальное в обществе произойдет как бы само собой, и наоборот, как подтверждают уроки Французской революции, государственные институты, теоретически опирающиеся на идеи свободы, могут на деле обернуться тиранией из-за отсутствия четкого определения условий этой свободы.

Современному человеку, пишет Б. Констан в статье «О свободе у древних и у современных людей» (Констан, URL), чуждо античное понятие о свободе как о «постоянном и деятельном участии в коллективном осуществлении власти», для него свобода — прежде всего «мирное пользование личной независимостью». Свобода в древности обеспечивала гражданам наибольшее участие в осуществлении общественной власти. Современная свобода, говорит Б. Констан, это гарантия независимости всех граждан перед лицом власти. Основная проблема современного человека — научиться пользоваться и сочетать обе свободы: и личную, и политическую.

Джон Стюарт Милль

Дж. С. Милль понимал свободу как независимость индивида от общества и государства. Он скептически относился к дискуссиям о свободе воли, считая эту проблему неактуальной, по сравнению с вопросом о гражданской свободе индивида: «Предмет моего исследования — не так называемая свобода воли, столь неудачно противопоставленная доктрине, ложно именуемой доктриной философской необходимости, а свобода гражданская или общественная, — свойства и пределы той власти, которая может быть справедливо признана принадлежащей обществу над индивидуумом» (Милль, 1900).

Дж. С. Милль полагает, что понятие свободы родилось из борьбы подданных с государством: «В древние времена борьба эта происходила между подданными, или некоторыми классами подданных, и правительством. Тогда под свободой разумели охрану против тирании политических правителей, думая (за исключением некоторых греческих демократий), что правители, по самому положению своему необходимо должны иметь свои особые интересы, противоположные интересам управляемых... В те времена главная цель, к которой направлялись все усилия патриотов, состояла в том, чтобы ограничить власть политических правителей. Такое ограничение и называлось свободой» (Милль, 1900).

По мнению Дж. С. Милля, эта свобода достигалась двумя различными способами:

1) через признание правителем таких льгот, называвшихся политической свободой или политическим правом, нарушение которых со стороны правителя считалось нарушением обязанности и признавалось законным основанием к сопротивлению и общему восстанию;

2) через установление конституционных преград. «Вообще либеральные стремления не шли далее конституционных ограничений, пока человечество довольствовалось тем, что противопоставляло одного врага другому и соглашалось признавать над собой господина, с условием только иметь более или менее действительные гарантии против злоупотребления им своей властью. Но с течением времени в развитии человечества наступила наконец такая эпоха, когда люди перестали видеть неизбежную необходимость в том, чтобы правительство было властью, независимую от общества, имеющего свои особые интересы, различные от интересов управляемых. Признано было за лучшее, чтобы правители государства избирались управляемыми и сменялись по их усмотрению. Установилось мнение, что только этим пу-

тем и можно предохранить себя от злоупотреблений власти. Таким образом прежнее стремление к установлению конституционных преград заменилось, мало-помалу, стремлением к установлению таких правительств, где бы власть была в руках выборных и временных правителей, — и к этой цели направились все усилия народной партии повсюду, где только такая партия существовала. Так как вследствие этого борьба за свободу утратила прежнее свое значение борьбы управляемых против правителей и стала борьбой за установление таких правительств, которые бы избирались на определенное время самими управляемыми, то при этом возникла мысль, что ограничение власти вовсе не имеет того значения, какое ему приписывают, — что оно необходимо только при существовании таких правительств, которых интересы противоположны интересам управляемых, — что для свободы нужно не ограничение власти, а установление таких правителей, которые бы не могли иметь других интересов и другой воли, кроме интересов и воли народа, а при таких правителях народу не будет никакой надобности в ограничении власти, потому что ограничение власти было бы в таком случае охранением себя от своей собственной воли: не будет же народ тиранить сам себя» (Милль, 1900).

Однако, писал Дж. С. Милль: «Народ, облеченный властью, не всегда представляет тождество с народом, подчиненным этой власти, и так называемое самоуправление не есть такое правление, где бы каждый управлял сам собою, а такое, где каждый управляется всеми остальными. Кроме того, воля народа на деле не что иное, как воля наиболее многочисленной или наиболее деятельной части народа, т.е. воля большинства или тех, кто успевает заставить себя признать за большинство, — следовательно, народная власть может иметь побуждения угнетать часть народа, и поэтому против ее злоупотреблений необходимы меры, как и против злоупотреблений всякой другой власти. Стало быть, ограничение правительственной власти над индивидуумом не утрачивает своего значения и тогда, когда облеченные властью ответственны перед народом, т.е. перед большинством народа» (Милль, 1900).

Вслед за Б. Констаном, Дж. С. Милль считает, что на место деспотизма власти может прийти тирания общества: «Когда само общество, т.е. общество коллективно, становится тираном по отношению к отдельным индивидуумам, его составляющим, то средства его к тирании не ограничиваются теми только средствами, какие может иметь правительственная власть. Общество может приводить и приводит само в исполнение свои собственные постановления, и если оно делает постановление неправильное или такое, посредством

которого вмешивается в то, во что не должно вмешиваться, тогда в этом случае тирания его страшнее всевозможных политических тираний, потому что хотя она и не опирается на какие-нибудь крайние уголовные меры, но спастись от нее гораздо труднее, — она глубже проникает во все подробности частной жизни и кабалит самую душу» (Милль, 1900).

«Недостаточно иметь охрану только от правительственной тирании, но необходимо иметь охрану и от тирании господствующего в обществе мнения или чувства, — от собственного обществу тяготения, хотя и не уголовными мерами, насильно навязывать свои идеи и свои правила тем индивидуумам, которые с ним расходятся в своих понятиях, — от его склонности не только прекращать всякое развитие таких индивидуальностей, которые не гармонируют с господствующим направлением, но, если возможно, то и предупреждать их образование и вообще сглаживать все индивидуальные особенности, вынуждая индивидуумов сообразовать их характеры и известными образцами. Есть граница, далее которой общественное мнение не может законно вмешиваться в индивидуальную независимость; надо установить эту границу, надо охранить ее от нарушений, — это так же необходимо, как необходима охрана от политического деспотизма» (Милль, 1900).

Общественное самоуправление не гарантирует свободу личности, поскольку «симпатии и антипатии общества или наиболее могущественной части общества, — вот что в действительности главным образом определяет, какие именно правила обязаны соблюдать индивидуумы под страхом, в случае несоблюдения их, навлечь на себя преследование со стороны закона или со стороны общественного мнения. Люди, стоявшие выше общего уровня по своему умственному развитию и по своим чувствам, обыкновенно оставляли неприкосновенным самый принцип, на котором основывался такой порядок вещей, хотя и входили с ним в столкновение в некоторых частных его применениях. Их занимал вопрос о том, что должно быть для общества предметом симпатии и антипатии, а не о том, должны ли общественные симпатии и антипатии быть законом для индивидуумов. Они не вступались за еретиков, не действовали во имя свободы, а стремились только к тому, чтобы изменить те господствующие чувства, которые не были согласны с их личными чувствами» (Милль, 1900).

Цель своего исследования Дж. С. Милль видит в том, «чтобы установить тот принцип, на котором должны основываться отношения общества к индивидууму, т.е. на основании которого должны быть определены как те принудительные и

контролирующие действия общества по отношению к индивидууму, которые совершаются с помощью физической силы в форме легального преследования, так и те действия, которые заключаются в нравственном насилии над индивидуумом чрез общественное мнение. Принцип этот заключается в том, что люди, индивидуально или коллективно, могут справедливо вмешиваться в действия индивидуума только ради самосохранения, что каждый член цивилизованного общества только в таком случае может быть справедливо подвергнут какому-нибудь принуждению, если это нужно для того, чтобы предупредить с его стороны такие действия, которые вредны для других людей, — личное же благо самого индивидуума, физическое или нравственное, не составляет достаточного основания для какого бы то ни было вмешательства в его действие. Никто не имеет права принуждать индивидуума что-либо делать, или что-либо не делать, на том основании, что от этого ему самому было бы лучше, или что от этого он сделался бы счастливее, или наконец, на том основании, что, по мнению других людей, поступить известным образом было бы благороднее и даже похвальнее» (Милль, 1900).

Дж. С. Милль предполагает, что индивидуальная свобода обязана иметь четкие границы, которыми она отгорожена от свободы других людей: «Люди обычно полагают, что свобода — это нечто единое и всеобщее, что свобода, которой пользуется человек или к которой он стремится, это то же самое, — разница лишь в размерах. Но существуют миллионы человеческих свобод, которые включают свободу индивидуумов и свободу групп. Существуют границы, которые мы, в стремлении расширить нашу свободу, не должны переступать, ибо в противном случае наступит гибель условий, заключающих для нас смысл жизни» (Милль, 1900).

Рассматривая проявления свободы личности в разных сферах жизни, Дж. С. Милль приходит к выводу, что «индивидуальная свобода должна быть ограничена следующим образом: индивидуум не должен быть вреден для людей, но если он воздерживается от всего, что вредно другим, и действует сообразно своим наклонностям и своим мнениям только в тех случаях, когда его действия касаются непосредственно только его самого, то при таких условиях по тем же причинам, по которым абсолютно необходима для людей полная свобода мнений, абсолютно необходима для них и полная свобода действий, т.е. полная свобода осуществлять свои мнения в действительной жизни на свой собственный страх» (Милль, 1900).

В эпилоге эссе «Утилитарианизм. О свободе» Дж. С. Милль сформулировал причины, по которым государство, пре-

следуя собственные интересы, должно обеспечить людям максимум свободы от своего морального или физического давления: «Ценность государства в конечном счете измеряется ценностью индивидов, которые его составляют; государство, которое... ущемляет людей для того, чтобы сделать их послушными инструментами в своих руках, даже в том случае, когда провозглашает благие намерения... вскоре обнаружит, что с маленькими людишками невозможно достичь ничего великого, а совершенствование аппарата управления, которому все приносилось в жертву, в конечном итоге ничего не дало» (Милль, 1900).

Алексис де Токвиль, Георгий Петрович Федотов

А. де Токвиль вскрывает диалектику противоречия свободы и равенства. Он подчеркивает, что любовь к свободе должна быть позитивна. Она не может означать только ненависть к рабству или тягу к материальному благополучию. Она сама по себе благо, которого нужно добиваться упорно, «невзирая ни на какие опасности и лишения». «Кто ищет в свободе что-либо кроме самой свободы, создан для рабства» (Токвиль, 1906).

Таким образом, можно говорить о том, что с развитием политической мысли формируются противоположные характеристики свободы, являющиеся проявлением ее антиномичного характера:

1) утверждается, что свобода приносится «в жертву» государственной власти, полностью отчуждаясь от человека и «обмениваясь» на гарантии безопасности;

2) подчеркивается, что свобода только и может утвердиться и реализоваться в условиях государства, основанного на законе и разделении властей как средстве контроля за властью, государство же, собственно, и призвано обеспечить защиту свободы, которая не может быть кому-либо отчуждена или передана.

Также выделяются два аспекта политической свободы:

1) в ее отношении к государственному строю политическая свобода предстает как «постоянное и деятельное» участие в коллективном осуществлении власти;

2) в ее отношении к отдельной личности политическая свобода представляет собой возможность пользоваться личной независимостью, для чего, собственно, и провозглашается необходимость представительной формы правления.

Говоря другими словами, с одной стороны, человек признается тем более свободным, чем больше времени и сил он посвящает осуществлению своих политических прав, а с

другой, — чем больше времени осуществление политических прав оставляет для его частных интересов (Милевская, 2004).

Близких к А. де Токвилю взглядов придерживался Г.П. Федотов, который классифицировал виды политической свободы, сведя их к двум основным типам — духа и тела: «Рассматривая длинный список свобод, которыми живет современная демократия: свобода совести, мысли, слова, собраний и т. д., мы видим, что все они могут быть сведены к двум основным началам; именно к двум, а не к одному, к прискорбию для логической эстетики. Этот дуализм свидетельствует о различии исторических корней нашей свободы. Главное и самое ценное ее содержание составляет свобода убеждения — религиозного, морального, научного, политического, — и его табличного выражения: в слове, в печати, в организованной общественной деятельности. Исторически вся эта группа свобод развивается из свободы веры. С другой стороны, целая группа свобод защищает личность от произвола государства, независимо от вопросов совести и мысли: свобода от произвольного ареста и наказания, от оскорбления, грабежа и насилия со стороны органов власти определяет содержание конституционных гарантий, за которые велась вековая борьба с монархией. Они нашли себе выражение в характерном английском акте-символе, известном под именем Habeas Corpus. Пользуясь этим символом, мы могли бы назвать эту группу свобод свободой тела в отличие от другой группы — свободы духа. Разнородность их природы уясняется из одного простого рассуждения. Истинный христианин, святой, может без ропота отдать свое тело, имущество и жизнь тирану; даже видеть в этом непротивлении свой долг — подражания Христу. Но он не поклонится идолам, не отречется от Христа по требованию императора. Величайшие конфликты государства с церковью происходили по преимуществу из-за этой свободы — духа; конфликты государства со светским обществом — преимущественно по вопросам свободы тела. Разумеется, слово «тело» мы употребляем в очень широком смысле; оно включает как собственность лица, так и его честь — т. е. не только физическую, но и социальную его индивидуальность, за исключением духовной; или, выражаясь иначе, все, что принадлежит личности, но не является ею самой. Вера и убеждение не принадлежат ей, но она сама скорее принадлежит им; в некотором смысле, ее подлинное бытие с ними совпадает» (Федотов, 1992).

Карл Маркс, Фридрих Энгельс, Владимир Ильич Ленин

Что касается К. Маркса и Ф. Энгельса, то, хотя они называли свою теорию «философией освобождения пролетариата», но научного определения понятия «свобода» не дали, используя в своих целях сформулированное Б. Спинозой, а затем Г.В.Ф. Гегелем определение свободы как осознанной необходимости. По мнению Ф. Энгельса, «Гегель первый правильно представил соотношение свободы и необходимости. Для него свобода есть познание необходимости» (Энгельс, 1961). Ф. Энгельс определяет свободу воли как «способность принимать решения со знанием дела» (Энгельс, 1961). Ф. Энгельс, говоря о происхождении свободы, отмечает, что она «имеет своим исходным пунктом выделение человека из животного царства» (Энгельс, 1961).

В основе концепции политической свободы К. Маркса лежит представление о собственности как основе эксплуатации человека человеком, причине экономического и политического отчуждения, идеалы равенства и коллективизма. Обосновывается историческая неизбежность перехода от капитализма к социализму — первой фазе коммунистической формации, в которой только и возможна подлинная свобода человека и раскрытие его внутренних способностей, скачок из «царства необходимости в царство свободы». К. Маркс утверждает, что демократия, как и всякая другая форма правления, представляет противоречие в себе самой. Политическая свобода в таком обществе есть мнимая свобода, а в действительности — рабство (Маркс, 1981).

Тем не менее, в трудах классиков марксизма можно найти много интересных замечаний о понятии «свобода». Так, в «Немецкой идеологии» дается следующая классификация: «Свобода определялась до сих пор философами двояким образом. С одной стороны, она определялась как власть, как господство над обстоятельствами и отношениями, в которых живет индивид: так она определялась всеми материалистами. С другой стороны, она рассматривалась как самоопределение, как избавление от действительного мира, как — мнимая только — свобода духа: так она определялась всеми идеалистами, особенно немецкими» (Маркс; Энгельс, 1955).

К. Маркс и Ф. Энгельс указывают, что философы прошлого «право беспрепятственно пользоваться, в рамках известных условий, случайностью, называли до сих пор личной свободой» (Маркс; Энгельс, 1955). «Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать

для определенных целей. Это относится как к законам внешней природы, так и к законам, управляющим телесным и духовным бытием самого человека» (Маркс; Энгельс, 1961).

К. Маркс писал: «Промысловая свобода, свобода собственности, совести, печати, суда — всё это различные виды одного и того же рода, т. е. свободы вообще, без собственного имени» (Маркс, 1955). «К свободе относится не только то, чем я живу, но также и то, как я живу, не только тот факт, что я осуществляю свободу, но и тот факт, что я делаю это свободно» (Маркс, 1955). По словам К. Маркса и Ф. Энгельса, человек «свободен не вследствие отрицательной силы избегать того или другого, а вследствие положительной силы проявлять свою истинную индивидуальность» (Маркс; Энгельс, 1955). Гражданские и политические свободы они считают иллюзорными: «Политическая свобода — есть ложная свобода. Хуже, чем самое худшее рабство» (Маркс; Энгельс, 1955).

Говоря о будущем коммунистическом обществе, «царстве свободы», К. Маркс и Ф. Энгельс неоднократно подчеркивают его демократизм, полную свободу граждан: «На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» (Маркс; Энгельс, 1955). Как видим, личная свобода каждого — даже не критерий развития общества, а основное условие существования «коммунистической ассоциации».

В.И. Ленин, говоря об отсутствии у К. Маркса и Ф. Энгельса четких определений свободы, объяснял это тем, что классики выше мелочей: «Энгельс не занимается вымучиванием «определений» свободы и необходимости... Энгельс берет познание и волю человека — с одной стороны, необходимость природы — с другой, и вместо всякого определения, всякой дефиниции, просто говорит, что необходимость природы есть первичное, а воля и сознание человека — вторичное. Последние должны, неизбежно и необходимо должны, приспособляться к первой; Энгельс считает это до такой степени самоочевидным, что не теряет лишних слов на пояснение своего взгляда» (Ленин, 1968).

Что же касается В.И. Ленина, то он всегда относился к понятию свободы скептически. Еще в 1905 году в статье «Партийная организация и партийная литература» он пишет, что «абсолютная свобода есть буржуазная или анархическая фраза (ибо, как мирозерцание, анархизм есть вывернутая наизнанку буржуазность). Жить в обществе и быть свободным от общества нельзя» (Ленин, 1968). Любопытно, что Н.А. Бердяев эту статью назвал «проектом полицейской организа-

ции литературы, предложенном самоновейшим инквизитом г. Лениным» (Бердяев, 1905).

Накануне Октябрьской революции, набрасывая проект будущего государства, В. И. Ленин обосновывает тезис, что в эру перехода от капитализма к социализму, то есть в эпоху диктатуры пролетариата, свободы быть не должно. «Только теперь мы можем оценить всю правильность замечаний Энгельса, когда он беспощадно издевался над нелепостью соединения слов: “свобода” и “государство”, — пишет он. — Пока есть государство, нет свободы. Когда будет свобода, не будет государства» (Ленин, 1969).

В.И. Ленин, глядя в будущее, проектировал не такое общество, где свободными будут все. В его утопии война господ и рабов после революции не прекращается: «История учит, что ни один угнетенный класс не приходил к господству и не мог придти к господству, не переживая периода диктатуры, т.е. завоевания политической власти и насильственного подавления самого отчаянного, самого бешеного, ни перед какими преступлениями не останавливающегося сопротивления, которое всегда оказывали эксплуататоры» (Ленин, 1962).

За подавлением эксплуататоров последовали высылка из России мыслителей, запрет контрреволюционных партий, закрытие оппозиционных газет, то есть уничтожение в стране инакомыслия, свободы слова и буржуазной оппозиции. Потом — запрещение деятельности партий социалистического толка (меньшевиков, эсеров), принудительная коллективизация крестьянства, истребление «ленинской гвардии», репрессии по отношению к десяткам миллионов советских граждан, переселения народов и т.д. С 1918 по 1958 гг. в СССР были расстреляны 1 миллион 165 тысяч человек. Общее число репрессированных за те же годы — 20-25 миллионов человек (Кудрявцев; Трусов, 2000).

С. Кара-Мурза, со ссылкой на «Справку спецотдела МВД СССР о количестве арестованных и осужденных органами ВЧК-ОГПУ-НКВД в 1921-1953 гг.» уточняет: «В 1937 году к расстрелу были приговорены 353 074 человека, в 1938 году — 328 618» (Кара-Мурза, 2004).

Артур Шопенгауэр, Фридрих Ницше

А. Шопенгауэр предлагает свою классификацию типов свободы. «Понятие “свобода” при ближайшем рассмотрении отрицательно. Мы мыслим под ним лишь отсутствие всяких преград и помех; эти последние, напротив, выражая силу, должны представлять собою нечто положительное. Соответственно возможным свойствам помех понятие это имеет три

весьма различных подвидов — свобода физическая, интеллектуальная и моральная» (Шопенгауэр, 2000).

То есть, определения, данные А. Шопенгауэром типам свободы, фактически являются определениями типов «помех». Таких типов три:

1) отсутствие физических препятствий делает возможной физическую свободу;

2) отсутствие мотивов «хотения» — моральную свободу, или свободу воли;

3) отсутствие отклонений в интеллекте — познавательной способности человека, — свободу интеллектуальную.

Физической свободой А. Шопенгауэр именуется и свободу как независимость, и свободу выбора, и возможность поступков по своему желанию, и даже политическую свободу: «Физическая свобода есть отсутствие всякого рода материальных препятствий. Вот почему мы говорим: свободное небо или свободный вид, вольный воздух, свободное поле, свободное место, свободная (не связанная химически) теплота, свободное электричество, свободный бег реки, когда ее не сдерживают более горы или шлюзы, и т.д. Даже выражения “свободная квартира”, “свободный стол”, “свободная пресса”, “свободное от почтовых расходов письмо” обозначают отсутствие обременительных условий, с какими обычно сопряжено пользование перечисленными вещами. Всего же чаще в нашем мышлении понятие свободы служит предикатом животных существ, особенность которых то, что движения их исходят от их воли, произвольны и потому именуются свободными — в тех случаях, когда нет материальных препятствий, делающих эти движения невозможными. А так как препятствия эти бывают очень разнородны, наталкивается же на них всегда воля, то ради простоты понятие “свобода” предпочитают брать с положительной стороны и разумеют под ним все, что движется исключительно своею волей или поступает только по своей воле, — и такое обращение понятия, в сущности, нисколько не меняет дела; в этом физическом значении понятия свободы животные и люди тогда называются свободными, когда их действия не сдерживаются ни узами, ни тюрьмою, ни параличом, т.е. вообще никакими физическими, материальными препятствиями, но совершаются в соответствии с их волею. Это физическое значение понятия свободы, в особенности, в качестве предиката животных существ есть его исконное, непосредственное и потому самое частое значение, и в нем именно оно, понятие, и не подлежит никакому сомнению либо возражению, и реальность его во всякое время может найти себе удостоверение в опыте. Коль скоро животное существо действует только по своей воле, оно

в этом значении свободно, — причем совсем не принимаются в расчет влияния, какие, быть может, руководят самой его волей. Ибо в этом своем первоначальном, непосредственном и потому общепринятом значении слова понятие касается лишь внешней возможности, т.е. именно отсутствия физических помех для поступков данного существа. Потому и говорят: свободна птица в воздухе, зверь в лесу; свободно дитя природы; только свободный счастлив. И народ называют свободным, понимая под этим, что он управляется только по законам, которые он сам же себе дал, ибо в этом случае он всюду соблюдает свою собственную волю. Таким образом, политическую свободу надо отнести к физической» (Шопенгауэр, 2000).

Заметим, что один из видов свободы воли — возможность поступать по своему желанию — А. Шопенгауэр отнес к разряду физической свободы, причем, рассматривая собственно свободу воли, он называет возможность поступать по своему желанию уже не свободой, а произволом: «Естественное, раскрытое мною заблуждение, благодаря которому “я могу делать то, что я хочу”, считается за свободу воли, и “произвольное” без дальних слов признается тождественным “свободному”» (Шопенгауэр, 2000). Вопрос о свободе воли ставится им так: «Свободна ли сама воля? Здесь, стало быть, понятие свободы, которое до тех пор мыслилось лишь по отношению к возможности, было уже применено к хотению, и возникла проблема, свободно ли само хотение? Но при ближайшем рассмотрении первоначальное, чисто эмпирическое и потому общепринятое понятие о свободе оказывается неспособным войти в эту связь с хотением. Ибо в понятии этом “свободный” обозначает “соответствующий собственной воле”, коль скоро, следовательно, спрашивают, свободна ли сама воля, то это, значит, спрашивают, соответствует ли воля себе самой; хотя это сам собою разумеется, однако это ничего нам и не говорит. Эмпирическое понятие свободы выражает следующее: “я могу делать то, что я хочу”, — причем слова “что я хочу” уже решает вопрос о свободе. Но теперь мы спрашиваем о свободе самого хотения, так что этот вопрос должен принять такой вид: “Можешь ли ты также хотеть того, что ты хочешь?” — выходит так, как будто данное хотение зависело еще и от кого-то другого, за ним скрывающегося хотения. И положим, что на этот вопрос дан утвердительный ответ, — тогда тотчас возникает опять вопрос: “Можешь ли ты также хотеть, чего ты хочешь хотеть?” — и таким образом пришлось бы подниматься все выше и выше в бесконечность, причем одно хотение мы всегда мыслили бы в зависимости от другого, более раннего или глубже лежащего,

тщетно стремясь таким путем достигнуть, наконец, хотения, которое пришлось бы мыслить и признать уже совершенно ни от чего не зависящим... Но устанавливается ли свобода воли простым утвердительным ответом на этот вопрос — вот что желательно бы знать и что остается не решенным. Таким образом, первоначальное, эмпирическое, из практической области заимствованное понятие свободы отказывается войти в прямую связь с понятием воли. А чтобы понятие свободы все-таки могло найти себе применение к воле, пришлось поэтому видоизменить его в том смысле, что ему было придано более абстрактное значение. Это произошло так: в понятии свободы стали мыслить лишь вообще отсутствие всякой необходимости. При этом понятие получает отрицательный характер, какой я признал за ним в самом начале» (Шопенгауэр, 2000).

По мнению А. Шопенгауэра, абсолютная свобода есть абсолютная случайность. По отношению к свободе воли это значит, что «свободной, следовательно, будет такая воля, которая не определяется основаниями, а так как все, определяющее что-либо, должно быть основанием, для реальных вещей — реальным основанием, т.е. причиной, то она и будет лишена всякого определения: иными словами, ее отдельные проявления (волевые акты) безусловно и вполне независимо будут вытекать из нее самой, не порожаемые с необходимостью предшествующими обстоятельствами, а стало быть, также и не подчиненные никаким правилам» (Шопенгауэр, 2000).

Таким образом, утверждение «я могу делать то, что я хочу», ничего не говорит о свободе воли, поскольку означает, что человек может действовать, начиная с того момента, когда внутреннее решение уже принято.

Изучая механизм возникновения хотения, А. Шопенгауэр показывает, что хотение возникает не «на пустом месте», что оно есть следствие сознания человека, которое, в отличие от сознания животных разумно, т.е. «способно к интуитивному познанию, т.е. к понятиям и мыслям», когда «мотивы становятся совершенно независимы от настоящего и реальной обстановки и потому бывают скрыты для зрителя» (Шопенгауэр, 2000).

Однако само сознание, мотивируя «хотение», не является единственной причиной его появления. Опыт свидетельствует, что реакция на один и тот же раздражитель у людей часто не совпадает. Значит, кроме мотивов, существует еще что-то, что заставляет людей в сходных обстоятельствах принимать разные решения. Это «что-то» — индивидуальный характер человека, его внутренняя сущность. «Эти в частно-

сти и индивидуально определенные свойства воли, благодаря которым ее реакция на один и тот же мотив в каждом человеке оказывается разной, образуют то, что называется характером человека, при том известным не априори, а лишь из опыта, — эмпирическим характером. Им прежде всего определяется способ действия различных мотивов на данного человека. Ибо он точно так же лежит в основе всех вызываемых мотивов действий, как общие силы природы — в основе действий, вызываемых причинами в теснейшем смысле слова, а жизненная сила — в основе действий от раздражений. И как силы природы, так и характер отличается изначальностью, неизменностью и необъяснимостью. У животных он иной для каждого вида, у человека — для каждого индивидуума. Только у самых высших, наиболее умных животных обнаруживается уже заметный индивидуальный характер, хотя при решительном преобладании характера видового» (Шопенгауэр, 2000).

Следовательно, воля человека изначально несвободна, поскольку вытекает из его сущности, тем более не свободны его действия, поскольку принятие решения об их совершении (или отказ от них) обусловлено той же сущностью и воздействующими мотивами. Тем не менее, свободы как таковой А. Шопенгауэр не отрицает по следующим причинам.

Во-первых, она существует как моральная идея в противовес необходимости поведения человека: «Если мы теперь в результате нашего предыдущего изложения признали, что человеческое поведение совершенно лишено всякой свободы и что оно сплошь подчинено строжайшей необходимости, то этим самым мы приведены к точке зрения, с которой получаем возможность постичь истинную моральную свободу, свободу высшего порядка» (Шопенгауэр, 2000).

Во-вторых, свобода заключается не в действиях, а в самом бытии. Это означает соответствие объекта своей сущности, своей внутренней природе, то, что он есть такой, какой есть. Внутренняя природа объекта вместе с внешними причинами (для неодушевленных объектов и животных) или индивидуальный характер в сочетании с мотивами (для человека), необходимо определяют их действия.

Согласно А. Шопенгауэру, свобода личности «заключается во вполне ясном и твердом чувстве ответственности за то, что мы делаем, вменяемости наших поступков, основанной на непоколебимой уверенности в том, что мы сами являемся авторами наших действий. В силу этого сознания, даже и тому, кто вполне убежден в... необходимости, с какой наступают наши поступки, никогда не придет в голову оправдывать этой необходимостью какой-либо свой проступок и сваливать

вину с себя на мотивы» (Шопенгауэр, 1992).

Для человека существует также интеллектуальная свобода — способность человека осознавать мотивы своего желания, а также осмысливать сами возникающие желания. Именно наличие интеллектуальной свободы делает возможной возлагать на человека нравственную и юридическую ответственность за свои деяния. По мнению А. Шопенгауэра, интеллект является посредником мотивов. Следовательно, «интеллектуальная свобода прекращается или оттого, что навсегда либо временно расстраивается посредник мотивов, познавательная способность, или оттого, что в данном отдельном случае внешние обстоятельства ведут к неправильному пониманию мотивов» (Шопенгауэр, 2000).

Одним из апологетов индивидуальной свободы был Ф. Ницше. Обычно обращают внимание на то, что понимание свободы как противостояния личности традиционным ценностям (прежде всего христианской морали) и отрицания культуры у Ф. Ницше стало формой отрицания христианства (Ницше, 1990). Однако концепция свободы у Ф. Ницше значительно глубже.

Исследователи творчества Ф. Ницше утверждают, что он не верил в существование двух миров и полагал, что никакого сверхопытного (трансцендентного) мира, «вещи в себе» не существует (Джейранов, URL). Существует только трансцендентно-имманентный нашей реальной жизни Абсолют, называемый Первоединым и жизнью. Жизнь — это то, что объединяет мир в целостность, что дает бытие любому явлению, начало всему, но сама ни из чего не производна и никогда не начиналась. Она — субстанция, при том субстанция деятельная, проявляющая себя в творчестве, в становлении, в непрерывной изменчивости, в создании новых форм. Источником (механизмом) активности жизни является воля к жизни, инстинкт завоевания, преодоления препятствия, господства. Она действует как подсознательная воля к могуществу, к власти, к порабощению слабого сильным, к насилию. Вся жизнь стремится к максимуму чувства власти (Ницше, 1990в). Жизнь — это деятельное первоестество вселенной. Она космична и биологична: она воля к власти как принцип мирового бытия и «вечного возвращения». Во всем мире нет ничего более элементарного и вообще ничего иного, чем эта воля и её разновидности (Ницше, 1990в).

Воля к власти составляет сущность жизни и прорывается в каждом человеке (Ницше, 1994), представляя собой при этом свойство, инвариантное для всех, как слабых, так и сильных. Человек, как высший носитель воли к власти, связан с Первоединым, и только человеческая личность выступает в качестве адекватной формы явления Первоединого

(Ницше, 1990). Поскольку воля к власти в своей универсальности выражает полноту жизни, ее сущность, полноту творческой энергии человеческой личности, постольку жизнь реализуется в человеке прежде всего через его творческие усилия по созиданию культуры. Это состояние Ф. Ницше и обозначает термином «сверхчеловек» — человек, обладающий автоматизмом воли к власти, способный говорить решительное «нет» несовершенству и неправде мира и находить в себе идеал совершенства и правды. «Где понижается воля к власти, в какой бы то ни было форме, — пишет он, — там всякий раз происходит также и физиологический спад, *decadence!*» (Ницше, 1990б).

Конструируя мир и действуя, человек преобразовывает его для своих нужд, изменяя при этом и самого себя. Он смотрит на вещи сквозь призму своих потребностей и познает не мир, а самого себя. Человек имеет цель внутри себя: его цель — это жизнь, первичной клеточкой которой является тело, развивающееся из биологических потребностей по законам самой жизни. Тело господствует и является господином над Я, а инструментом и игрушкой в его руках являются дух и интеллект (Ницше, 1990д). Человеческий интеллект не познает, а схематизирует мир в угоду практической потребности. Все живое и становящееся не способно познать абстрактное мышление. Последнее идет своей дорогой и все далее уходит от жизни, порождает свою действительность — искусственную. Становясь частью этого мира, человек превращается в искусственное существо, а все искусственное так или иначе душит жизнь, подавляет творческие импульсы и волю к власти. Такой человек отчужден от своей сущности — творческого потенциала, жизненного порыва, высокой культуры и подлинного знания. Преодоление такого состояния, по Ф. Ницше, предполагает переоценку всех ценностей (Ницше, 1990а), формирование культуры, для которой главным капиталом станут люди, чувствующие ответственность перед жизнью и способные принять судьбу и осуществить волю к жизни и власти.

«Переоценка» означает, что исчезает именно «место» для прежних ценностей, изменяется вид и направленность полагания ценностей, определение их сути, и само бытие впервые осмысливается как ценность. Только так возможно преодоление утраты воли к власти как первоосновы жизни, мотива человеческой деятельности. Поэтому нигилизм Ф. Ницше — это не идеология, а метафизика, новый путь к «да», связанный с любовью к своей собственной судьбе, а последняя — с вечным возвращением, а оно, в свою очередь, связано с учением о Сверхчеловеке (Джейранов, URL).

Список литературы:

- Бердяев, Н. (1905). Революция и культура. Полярная Звезда. № 2.
- Гегель, Г.В.Ф. (1929). Наука логики. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Том 1. Москва — Ленинград.
- Гегель, Г.В.Ф. (1935). Философия истории. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Том 8. Москва. Соцэкгиз.
- Гегель, Г.В.Ф. (1977). Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа. Москва.
- Гегель, Г.В.Ф. (1978). Политические произведения. Москва. Наука.
- Гегель, Г. В. Ф. (1990). Философия права. Москва.
- Гумбольдт, В. (1985). Язык и философия культуры. Москва. Прогресс.
- Джейранов, Ф. Е. (2025). Философия Ф. Ницше сквозь призму отчуждения и свободы человека. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofiya-f-nitsshe-skvoz-prizmu-otchuzhdeniya-i-svobody-cheloveka>.
- Кара-Мурза, С. (2004). Ложь и наука несовместимы. Правда. № 37(28651).
- Констан, Б. (1995). Об узурпации. О свободе. Антология западно-европейской классической либеральной мысли. Москва.
- Констан, Б. (2000). Принципы политики, пригодные для всякого правления. Французский классический либерализм. Москва.
- Констан, Б. (2025). О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей. URL: https://pravo33.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/04/1993-2-konstan-o_svobode_u_drevnix.pdf
- Кудрявцев, В., Трусов, А. (2000). Политическая юстиция СССР. Москва. Наука.
- Ленин, В.И. (1962). Тетради по империализму. Полное собрание сочинений. Пятое издание. Том 28. Москва. Издательство политической литературы.
- Ленин, В.И. (1968). Материализм и эмпириокритицизм. Полное собрание сочинений. Пятое издание. Том 18. Москва. Издательство политической литературы.
- Ленин, В.И. (1968). Партийная организация и партийная литература. Полное собрание сочинений. Пятое издание. Том 12. Москва. Издательство политической литературы.
- Ленин, В. И. (1969). Государство и революция. Полное собрание сочинений. Пятое издание. Том 33. Москва. Издательство политической литературы.
- Маркс К. (1955). Дебаты о свободе печати. Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения. Издание второе. Том 1. Москва. Государственное издательство политической литературы.
- Маркс, К. (1981). Экономическо-философские рукописи 1844 г. Москва. Прогресс.
- Маркс, К., Энгельс, Ф. (1955). Немецкая идеология. Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения. Издание второе. Том 3. Москва. Государственное издательство политической литературы.
- Маркс, К., Энгельс, Ф. (1955). Святое семейство, или Критика

критической критики. Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения. Издание второе. Том 2. Москва. Государственное издательство политической литературы.

Энгельс Ф. (1961). Анти-Дюринг. Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения. Издание второе. Том 20. Москва. Государственное издательство политической литературы.

Маркс, К., Энгельс, Ф. (1955). Манифест Коммунистической партии. Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения. Издание второе. Том 4. Москва. Государственное издательство политической литературы.

Милевская, Т. В. (2004). Грамматика дискурса. Ростов-на-Дону.

Милль, Дж. С. (1900). Утилитарианизм. О свободе. Санкт-Петербург.

Ницше, Ф. (1990а). Автобиография (Ессе homo). Избранные произведения. Книга 2. Москва. Сирин.

Ницше, Ф. (1990б). Антихрист. Сочинения. Том 2. Москва. Мысль.

Ницше, Ф. (1990в). По ту сторону добра и зла. Избранные произведения. Книга 2. Москва. Сирин.

Ницше, Ф. (1990г.). Рождение трагедии, или Элинизм и пессимизм. Сочинения. Том 1. Москва. Мысль.

Ницше, Ф. (1990д.) Так говорил Заратустра. Москва. Интербук.

Ницше, Ф. (1994). Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. Москва.

Токвиль, А. (1906). Старый порядок и революция. Санкт-Петербург. Типография Санкт-Петербургского АО «Слово».

Федотов, Г. П. (1992). Рождение свободы. Судьба и грехи России. Том 2. Санкт-Петербург. София.

Шопенгауэр, А. (1992). Свобода воли и нравственность. Москва. Республика.

Шопенгауэр, А. (2001). Афоризмы и истины. Москва. ЭКС-МО-Пресс; Харьков. Фолио.

Штейн, Л. (1872). История социального движения Франции с 1789 года. Санкт-Петербург. Типография А.М. Котомица.

Штейн, Л. (1874). Учение об управлении и право управления с сравнением литературы и законодательств Франции, Англии и Германии. Санкт-Петербург. А.С. Гиероглифов. URL: <https://www.prlib.ru/node/388966/source>

Штейн, Л. (2025). Основное понятие общества и социальная история Французской революции до 1830 года. URL: https://нэб.рф/catalog/000199_000009_003875045/viewer

Об авторе:

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

LECTURE #3. FROM HEGEL TO NIETZSCHE: FREEDOM AND REVOLUTION

Abstract: The lecture is devoted to the analysis of the transition of the concept of "freedom" from the sphere of theoretical reflections to the plane of practical implementation. It is shown that the French Revolution brought not only changes in the social system, but also made a revolution in concepts: freedom moved from the sphere of moral philosophy to the political sphere and, filled with new content, became one of the most significant institutions of society. The role of representatives of different directions of philosophical and political thought in this process is highlighted.

Key words: freedom, era of bourgeois revolutions, Hegel, Tocqueville, Mill, Marx, Engels, Schopenhauer, Nietzsche.

About the author:

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

3-MA'RUZA. GEGELDAN NITSSHEGACHA: ERKINLIK VA INQILOB

Annotatsiya: Ma'ruza "erkinlik" tushunchasining nazariy aks ettirish sohasidan amaliy amalga oshirish tekisligiga o'tishini tahlil qilishga bag'ishlangan Frantsiya inqilobi nafaqat ijtimoiy tizimdagi o'zgarishlarni, balki kontseptsiyalarda inqilobni ham keltirib chiqarganligi ko'rsatilgan: axloqiy falsafa sohasidan erkinlik siyosiy sohaga o'tdi va yangi mazmun bilan to'ldirilib, jamiyatning eng muhim institutlaridan biriga aylandi. Ushbu jarayonda falsafiy va siyosiy fikrning turli yo'nalishlari vakillarining roli yoritilgan.

Kalit so'zlar: erkinlik, burjua inqiloblari davri, Hegel, Tokvil, Mill, Marks, Engels, Shopenhauer, Nitsshe.

Muallif haqida:

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