

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ



Владимир КОЗЫРЬКОВ

Доктор социологических наук,
профессор кафедры отраслевой и прикладной социологии.
Национальный исследовательский
Нижегородский государственный университет
им. Н.И. Лобачевского.
603022, Российская Федерация, Нижний Новгород, пр. Гагарина, 23;
e-mail: kozir3@yandex.ru

ВОСХОЖДЕНИЕ К АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ИДЕЕ СВОБОДЫ: ЭПОХА АНТИЧНОСТИ

В статье раскрывается процесс становления антропологической парадигмы идеи свободы на материалах античной культуры. Метод – диалектика восхождения от абстрактного к конкретному. Античная культура вырабатывает первую стадию процесса восхождения, когда свобода носила целостный, но абстрактный характер. Свобода определялась содержательно как качественное состояние человека, противоположное рабству. Автор показывает диалектичность этого процесса уже на первой стадии, когда свобода и рабство рассматривались как противоположности, переходящие друг в друга. Анализируется опыт выхода за пределы античной парадигмы свободы, формирующий идейные элементы и предпосылки свободы в последующие эпохи.

Ключевые слова: человек, свобода, восхождение, Античность, рабство, равенство, абстрактное, конкретное, свобода воли, культура

Введение

Если обратиться к научной и философской литературе, то свобода традиционно берётся с привязкой к воле и в противоположности к необходимости в контексте проблемы социальной детерминации, независимости и развития [26; 30]. Тайна свободы видится в творчестве или в связи с ответственностью [14; 5]. В XX в. природу свободы стали связывать с новыми подходами: «негативная» и «позитивная» свободы; «свобода для» и «свобода от»; «свобода одного заканчивается там, где начинается свобода другого»; «внутренняя свобода» и др. [7; 19]. Концепций настолько много и они настолько различны, что напрашивается вывод, что речь идёт о разных явлениях, и только по недоразумению называемых одним словом. В этих условиях необходимо обратиться к истории идеи свободы.

Мы будем исходить из того, что парадигма в историческую эпоху может быть только одна. Такую парадигму идеи свободы в матричной форме мы попытаемся выявить на основе применения диалектического метода восхождения от абстрактного к конкретному и метода единства исторического и логического в исследовании идеи свободы в античной культуре. Их дополнением будет социокультурный анализ, который требует обращения с текстами философов как с эмпирическим материалом. По направлению такой подход соответствует одной из отраслей социологии философии, которое получило развитие как социология философий [25]. Выборка числа философов ограничена и локализована поставленной целью: смоделировать античную парадигму идеи свободы на основе анализа идей наиболее известных философов, которые станут для нас экспертами.

Понятие восхождения имеет двойной смысл: как исторический процесс прогрессивного развития культуры, которая становится способом воспроизводства и развития человека; во-вторых, как логический процесс конструирования идеальной модели свободной индивидуальности человека, которая развивается в современную эпоху, но её истоки восходят к Античности.

Общие социальные предпосылки антропологической идеи свободы

Когда люди жили общиной, то не существовало, ни рабства, ни свободы. Человек не отделял себя от общины, а если отделение всё же происходило, то рассматривалось как самое жестокое наказание. Изгойство мало чем отличалось от смертной казни. Но член общины очень бы удивился, если бы ему сказали, что он является рабом общины. Впрочем, он не понял бы, если бы ему сказали, что он свободен, так как понятие свободы ему было неизвестно [15, с. 35–96].

С разложением общинных отношений возникают две социальные диспозиции, одна из которых получает название рабства, а другая – свободы. Вначале их можно выделить только в абстракции, так как они переплетались с общинными отношениями. «Чаще на первый план выступало сознание принадлежности к племени, но первостепенное значение для аборигена имело сознание принадлежности к общине» [4, с. 23]. Существовали различные источники рабства, и существовали различные формы рабства [9], но нам сейчас важно выделить антропологическую сущность рабства.

Свобода в Античности рассматривалась как естественное состояние человека, не являющегося рабом, поэтому важно было описать его деяния в виде владения «семью свободными искусствами» и показать его антропологическое превосходство над рабом.

Поэтому первый факт, который мы можем зафиксировать, если даже мы ничего не знаем о свободе, состоит в том, что человек стремится к такому состоянию, в котором он может жить для себя и быть самим собой. В этом состоянии он приобретает удовлетворение и успокоение, что может потерять, становясь рабом. Следовательно, свобода в своём простейшем историческом смысле есть противоположность рабству, а также возможность и способность быть самим собой, сохранять идентичность наедине с самим собой, вместе со своей семьёй и общиной.

Человек становится рабом, рождаясь в семье раба, а также теряя право принадлежать самому себе в результате пленения или продажи. Но так как рабство возникло на основе общинных отношений, то в самом общем виде рабство осознавалось как утрата связи с общиной, которой человек был органической частью, а затем становился собственностью чужой общины (пленный) или отдельного лица (в результате покупки). Общинные настроения были настолько сильны, что перешли в различные формы мировых религий, включая христианство. Мы это настроение отмечаем как важный социальный факт, так как раб, утрачивая свою принадлежность к общине, возвращение в неё рассматривал в качестве своей главной цели или стремился сформировать новую общину, как это было в христианстве. Следовательно, стремление избавиться от рабства содержательно дополнялось стремлением попасть в тот самый «золотой век», образ которого порождён ностальгией об утраченной общине, в которой раб чувствовал себя человеком.

Что касается индивидуальной свободы, то это позиция личности, которая выделилась и дистанцировалась от общины. Такой человек приобретал рабов для того, чтобы заставить их работать на приобретённой земле и жить для удовлетворения своих потребностей. Тогда и возникает осознание, что рабовладелец не зависит от социальных норм общины и может жить так, как он хочет. Такое состояние и стали называть свободой, а чело- века – свободным.

Обратим внимание на свидетельства современников этого процесса, которые первыми осмыслили генезис свободы и её природу. Для нас такими

станут философы, сами находившиеся какое-то время в рабстве или сочувствующие рабам.

Идея свободы и равенства людей в философии Гераклита

Объяснение природы рабства появилось уже в творчестве Гераклита, который не был в рабстве и считал, что все люди равны, при этом проводя различие истинной и ложной свободы.

Что такое истинная свобода? Она состоит в том, чтобы уметь править другими людьми. Так, он укоряет тех, которые «не привыкли к истинной свободе – к тому, чтобы править [другими]» [10, с. 84]. Эта мысль будет потом поддержана Платоном и Аристотелем, но только по отношению к рабам. Свободный живёт для себя и правит самим собой сам. Однако тут мы сталкиваемся с известной диалектической позицией Гераклита, когда читаем, как он осуждает рабство. Кем же править тогда?

Гераклит обращается к гражданам своего города: «Как, по-вашему, люди? Ежели бог не создал рабами ни псов, ни овец, ни ослов, ни коней, ни мулов, создал ли он ими людей?» [10, с. 80]. Более того, Гераклит обвиняет жителей Эфеса, родного города, что они поступают хуже животных. Гераклит восклицает: «Насколько лучше эфесцев волки и львы! Они не обращают в рабство друг друга, орёл не покупает орла, лев не служит виночерпием у льва, и собака не оскопляет собаку, как вы [оскопили] Мегабиза богини, опасаясь, что жрецом её девственности будет мужчина» [10, с. 80]. Гераклит считает всех равными: «людей делает равными не случай, а добродетель» [10, с. 80]. И «только порочность обращает в рабство, только добродетель освобождает, никакому человеку это не под силу» [10, с. 80].

Поэтому вполне логично, что Гераклит антропологически, хотя и ссылкой на Бога, доказывает природу равенства всех людей независимо от их социального статуса, обвиняя жителей Эфеса в поддержке рабства. «Бог без зависти наделил всех в равной мере глазами, слухом, чувством вкуса, обонянием, памятью и надеждой и не закрыл от рабов свет солнца, записав всех людей в граждане мира. Эфесцы же считают свой город надмирным, ни за что не удаивая [рабов] участия в общественных делах. Глядите, как бы вам не впасть в нечестие своей оппозицией богу» [27, с. 187]. И предупреждает эфесцев: «Вы что, хотите, чтобы рабы вас всегда ненавидели: и прежде, когда они были у вас в услужении, и впоследствии, когда они лишаются прав? Вы растите врагов самим себе, эфесцы, и будущую вражду между вашими и их детьми» [27, с. 188]. Это предупреждение не устарело до сих пор.

Генезис свободы с точки зрения рабовладельца

Теперь перейдём к анализу представлений о свободе со стороны тех, кто выражал интересы рабовладельцев. С этой стороны они многообразнее и выразительнее, так как сохранилось гораздо больше сочинений, раскрывающих позицию рабовладельца.

Зависимость от богов рабовладельца волновала меньше, чем отношение раба и рабовладельца. Поэтому Платон утверждал, что «человеку надо быть свободным и больше смерти страшиться рабства» [22, с. 180]. В то же время «владение рабами тяжело» [23, с. 229]. Поэтому свое идеальное государство Платон выстраивал так, чтобы между рабами и свободными была определённая динамика и скоординированное разделение видов деятельности.

В частности, включающая возможность перехода рабов в разряд свободных людей и распространение на рабов ряда норм жизни и видов деятельности, которые присущи свободным. Но в работах Платона больше уделено внимания тому, как должен жить и какими видами деятельности должен заниматься свободный, чтобы подтвердить свой статус свободного и воспроизвести статус рабов.

Таким образом, для Платона свобода есть состояние человека, когда он не является рабом. Такое состояние может быть присуще каждому человеку, в том числе и рабу, если ему будет позволено быть свободным.

Аристотель уточняет идею своего учителя. Он даёт формулу свободы, которая стала классической: «Свободным называем того человека, – утверждает он, – который живёт ради самого себя, а не для другого» [2, с. 69]. Кто-то может сказать, что для другого живёт раб, что и делает другого свободным, т.е. даёт ему возможность жить для себя. Но во времена Аристотеля считалось, что не это делает человека свободным: свободным человек становится по факту своего рождения от свободного по воле бога. Исток свободы – состояние и статус человека: «...одни люди по своей природе свободны, другие – рабы, и этим последним быть рабами и полезно, и справедливо» [3, с. 384].

Поэтому Аристотель не согласен с тем, когда свобода «...толкуется как возможность делать всякому что угодно» [3, с. 551], так как это приводит к нарушению порядка жизни свободных и рабов. Для сохранения такого порядка, когда свободный живёт для себя, а раб не живёт для себя, необходимо «по очереди быть управляемым и править» [3, с. 571]. Главное общественное условие свободы – порядок в государстве и стремление жить для себя: «это стремление совпадает с началом свободы, основанным на равноправии» [3, с. 571] в управлении государством.

Поэтому рабовладельчески мудро и откровенно Аристотель советует всем правителям: «...правильнее всем рабам в виде награды подавать надежду на свободу» [3, с. 608]. Эта мысль Аристотеля до сих пор выражает

суть отношения господствующих социальных групп и угнетённых, но мечтающих о свободе. А сама свобода в этом случае отождествляется с наличием власти (возможностью править) и условий господства одних над другими.

Свобода с этих позиций понималась как состояние человека, которое выражало отношение зависимости или независимости между людьми. Признак свободы человека определялся просто: если человек не раб от рождения, то он свободен. Свобода даёт человеку возможность проявить все свои свойства и качества. Раб этого сделать не может.

Такое содержание свободы было определённым и всем понятным. Оно не только понималось, но и переживалось как состояние человека, как его социальное положение. Движение человека к свободе понималось как выход из состояния рабства и овладение всеми атрибутами свободного человека, чтобы отличаться от раба. Но это ещё не отрицание рабства и не преодоление рабства, так как бывшие рабы нередко сами становились рабовладельцами.

Нужно сказать, что Аристотель первым обратил внимание на то, что свобода есть не что иное, как «жизнь для себя», а «раб не живёт для себя». Эта мысль прошла через столетия, и мы вправе утверждать, что в таком понимании свобода есть элементарный атрибут человека, без которого он не мыслит своего существования как самостоятельный индивид, но для этого ему необходимы рабы.

Но другой стороной идеи свободы является мысль, что свобода человека есть избавление от состояния рабства, в котором человек не принадлежит себе и не живёт для себя. Для того чтобы жить для себя или вырваться из рабства, необходима сильная воля, показателем важности которой является сила воли рабовладельца удерживать раба в повиновении. Следовательно, надо сформировать силу воли в противоположной социальной оппозиции, со стороны раба, и применить с другой целью.

Таким образом, тема «свободы воли» формируется уже в античной философии. В определённых ситуациях она становилась одной из высших ценностей человека. Высокого уровня ценность свободы достигла в культуре римской империи, о чём ещё пойдёт речь.

Философы как свидетели утраты свободы

Эпикур представил о свободе перенёс с общества на природу. И наоборот: рассматривая истоки свободы в природе, Эпикур стремился показать, что свобода присуща всем людям, в том числе и рабам. Идея свободы приобрела универсальный онтологический характер, охватывая не только отношения раба и рабовладельца, но и природу.

Свобода присуща природе, так как каждая её частица (атом) обладает способностью спонтанного отклонения. Античный историк так выразил

эту идею Эпикура: «Разве не знаешь ты, кто бы ты ни был, что в атомах есть и некоторое свободное движение, которого Демокрит не нашёл, Эпикур же обнаружил, а [именно], движение, отклоняющееся в сторону, как можно показать на основании чувственного опыта?» [18, с. 74]. Эту способность Эпикур переносит на поведение человека, на его субъективные проявления. Причём эта способность важна была не для рабовладельца, а для раба, так как от проявления его воли зависело оставаться ему всю жизнь рабом или бороться против порабощения, т.е. отклоняться от многовековой традиции, передаваемой от поколения к поколению, от родителей к детям.

Таким образом, содержание понятия свободы со стороны раба виделось отклонением от сложившихся общественных традиций и подчинение той необходимости, которая складывается в индивидуальном сознании раба. Так, детально исследуя античную философию, говоря об Эпикуре, К. Маркс писал, что «...объявляя природу свободной, он дорожит лишь свободой сознания» [17, с. 41].

Содержание свободы человека, следовательно, по своему историческому генезису формируется не в каких-то *общих* объективных условиях, а локально, в зависимости от того, насколько тот или иной *особый раб* осознает своё положение как не дающее ему условий для жизни в качестве человека. Это содержание свободы, формируемое как отказ (протест, бунт) от существующего порядка, есть первый шаг к свободе, но это ещё не сама свобода, так как это такая свобода, которая не имеет своего содержания. Поэтому восставшие рабы сами становились рабовладельцами.

В последующие столетия такое понимание свободы стало подвергаться радикальному пересмотру. В Средние века античная парадигма свободы сменилась сакральной идеей свободы воли. Но для нас сейчас важно подчеркнуть, что истоком новой парадигмы стало как сознание раба, так и рабовладельца.

Равенство рабов и рабовладельцев

Эпикур, как и Гераклит, утверждал, что каждый человек, раб он от рождения или свободный, находится в рабской зависимости от явлений обыденной жизни, а не только от другого человека или государства. То есть все люди рабы в этом смысле. Эпикур призывает: «Надо высвободиться из уз обыденных дел и общественной деятельности» [18, с. 223]. Свобода в этом случае видится как избавление от дел, которые становятся тягостными для человека, мешают ему в полной мере проявить себя.

Более конкретно эту актуальную для нас мысль он диалектически разворачивает в оценке роли денег в достижении свободы. «Свободная жизнь [свободный человек], – утверждает Эпикур, – не может приобрести много денег, потому что это нелегко сделать без раболепства пред толпой или

правителями; но она имеет всё в непрерывном изобилии. А если как-нибудь она и получит много денег, то легко можно разделить и их для приобретения расположения близких людей» [18, с. 224]. «Раболепство перед толпой» как условие получения «много денег» – это суть способа обогащения современного общества потребления. В этом рассуждении Эпикур высказывает мысль о диалектической относительности свободы и рабства, мысль, которая основательно будет развита Гегелем в «Феноменологии духа».

Но более всего известным Эпикур стал своей этической идеей свободы. Главная ценность человека – наслаждение, но не надо сводить наслаждение к примитивному удовольствию. Эпикур даёт диалектический анализ природы и относительности наслаждения. Так, Эпикур писал: «Поэтому когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства или чувственности, как полагают те, кто не знают, не разделяют или плохо понимают наше учение, – нет, мы разумеем свободу от страданий тела и от смятений души» [33]. Избавление человека от страданий тела и смятений души есть и до сих пор одно из главных условий свободы человека [20, с. 421–452].

Своей идеей свободы в области морали Эпикур стал предметом непрекращающейся критики. Я приведу только характерное высказывание, которое было сделано ещё сто лет назад русским автором В. Парадиевым: «О нём существуют диаметрально противоположные мнения: одни называют его свиньёй, барахтающейся в грязи, другие преклоняются перед ним, как перед божеством» [21, с. 3]. Эпикур выступал перед простыми людьми «...с дерзновенным призывом к свободе, которого до него никто в такой резкой форме не высказал, провозглашал свободу от всего того, что до сих пор опутывает человечество» [21, с. 22].

Нужно сказать, что далеко не случайно влияние Эпикура на русскую культуру было весьма ощутимым, что подробно и с большим уважением к деталям проанализировано в литературе [32, с. 8–42]. Впрочем, не может не вызывать уважение и его смерть. Как описывается в литературе, «Эпикур созвал друзей и учеников, завещал им свой сад, велел обеспечить находившихся на его попечении бедных детей, отпустил на свободу рабов и дал распоряжение относительно организации собственных похорон» [31, с. 33]. Всей своей жизнью и смертью Эпикур стремился показать, как должен жить действительно свободный человек.

Значение исторических условий генезиса антропологической идеи свободы

Идея равенства и универсальности атрибута свободы по отношению к человеку в философии Эпикура дополнялась социально-историческими аспектами. В эпоху Эпикура Эллада была завоёвана. Все эллины стали равными

в своём рабстве. Это случилось с 338 г. по 331 г., когда Афины были завоеваны спартанцами, персами и македонцам. Десятки тысяч мирных жителей были захвачены и проданы в рабство. Начался упадок греческой культуры.

Как отмечается в литературе, свободные греки начали понимать, что «...прошлого не вернуть и многое из того, что раньше считалось необходимым для свободного, образованного гражданина, теперь можно было навсегда позабыть. Афиняне издавна считали обязательным для своих сыновей умение петь и играть на каком-нибудь инструменте – для развития души, декламировать стихи древних поэтов, то есть всё то, что пристало благородному времяпрепровождению обеспеченных людей, которым никогда не придётся заботиться о хлебе насущном и заниматься тяжёлым физическим трудом» [11, с. 18]. Всё это стало уходить в прошлое, и свободные афиняне стали осознать свою близость к тем, кого они считали рабами, так как они оказались в равной степени рабами у завоевателей.

В то же время стало понятно, что понятия свободы и рабства относительны. Социальные отношения заставили думать, что однажды приобретённые условия свободы можно потерять, но значило ли это, что человек вообще утрачивает свободу? Ответ на этот вопрос заставлял мыслителей в понимании существа свободы выходить за рамки отношения свободного и раба. Поиски, которые активно проходили в классической Греции и затем в эпоху эллинизма.

Культ свободы и её отрицание в Римской империи

Идея свободы стала культовой уже в Античности. Для доказательства приведём факт из биографии римского политика, оратора и философа Цицерона.

В литературе описывается страшное потрясение, которое испытал Цицерон, когда к власти в Римской республике пришли преступники во главе с Клодием. Вот как буквально описывается эта ситуация: «Одним из первых Клодий сжёг дом Цицерона, его любовь и гордость. На пепелище он воздвиг святилище Свободы с прекрасной статуей богини. У этой статуи, говорит Цицерон, была престранная история. В одном греческом городке жила потаскушка, очень смазливая собой бабёнка. Своим ремеслом она скопила немалый капитал, и, когда она умерла, на её могиле соорудили роскошный памятник, изображавший её в весьма соблазнительном виде. Случилось так, что брат Клодия хотел порадовать Рим великолепными зрелищами. И вот он с наилучшими намерениями “во славу римского народа” ограбил Грецию. Среди его трофеев была и статуя потаскушки. Эта статуя и попала на глаза Клодию. Она понравилась ему страшно. Ему показалось, что она прямо-таки олицетворяет собой самые демократические идеи, и он выпросил статуя у брата. После этого статуя торжественно

была водружена на пьедестал в храме Свободы. Таким образом, ядовито замечает оратор, его Свобода – это “греческая шлюха, могильный памятник, привезённый воров”» [8, с. 326].

Разумеется, это не значит, что к свободе у Цицерона сложилось только негативное отношение. Как отмечается в литературе: «Образ республики римлян, её величественный миф, встающий из речей Цицерона, из его диалогов, писем и стихов, веками вдохновлял борцов за свободу и торжество права» [12, с. 20]. Отношение к свободе стало двойственное, хотя в целом «в его отстаивании идеи человеческой свободы» проявился гуманизм Цицерона [16, с. 18]. Однако жизнь показала Цицерону, что свобода может выразить себя противоположным образом.

Таким образом, феномен свободы имеет исторический и относительный характер, поэтому важно разобраться в объективной ценности содержания этого феномена, но важно учитывать и то, как оценивается свобода в общественном сознании. Цицерон даёт нам яркий образ такой оценки, которую можно было назвать заниженной и противоположной той оценке, которая даётся сейчас. Но для нас важно, конечно, как понимал свободу Цицерон в качестве позитивной ценности. Он вводит понятие «свободного выбора» [29, с. 298], а «те, которые вводят [для объяснения] извечный ряд причин, те отнимают у человека свободную волю и превращают его в раба судьбы» [29, с. 306].

Попытки выйти из античной парадигмы свободы

Филон, Плотин и Августин были теми философами, которые попытались выйти из заданной Античностью парадигмы свободы. Разумеется, не только они, но мы их рассмотрим в качестве эталона этого процесса по выходу за рамки античной парадигмы свободы.

Свободу они связывали уже не только с рабством, как это было в философии Гераклита, Платона, Аристотеля, но с понятием воли и необходимости, хотя отдельные высказывания о взаимосвязи свободы с необходимостью можно найти у Эпикура. В эпоху эллинизма дан опыт формулировки проблемы свободы в том ключе, который будет отмычкой раскрытия содержания свободы на протяжении последующих столетий и дойдёт до наших дней в качестве основного звена в процессе восхождения к антропологической парадигме свободы. Поэтому есть смысл приглядеться к их рассуждениям более внимательно.

В сочинениях стоика Филона Александрийского более всего сохранилось фрагментов текстов с рассуждениями о моральной природе свободы. Он утверждал, что добродетельный человек «свободен, тогда как дурные люди – рабы, – ибо свобода есть возможность самостоятельного действия, а рабство – его лишение» [13, с. 282]. То есть в этом смысле Филон

отступает от позиции Аристотеля, связывая свободу со способностью самостоятельного действия и с добродетелью, что у Аристотеля было не главное.

Но главная идея в представлениях Филона состоит в том, что источником свободы он считает разум. «Верный разум, – утверждает он, – представляющий собой источник прочих законов, вполне способен доставить свободу тем, кто повинуется всему, что он предписывает или запрещает» [13, с. 295]. Поэтому «те, в ком господствуют гнев, вожделение или иная страсть, или некий зловредный порок, во всех отношениях являются рабами; а те, которые живут по закону, свободны» [13, с. 138]. Проблема, которая в Новое время стала актуальной для Спинозы.

И всё же, несмотря на эти новые формулировки, Филон остаётся в рамках античной культуры, считая, что «раз некоторые из них свободны, то и все, кто общается с ними на равных правах, тоже свободны, так что никто из добродетельных не раб, но все они свободны» [28, с. 139]. Свобода противопоставляется рабству – это главный признак античной парадигмы свободы.

Неоплатоник Плотин признак свободы человека ищет в сравнении человека с животными и в поисках источника греха. «Если бы человек был во всём подобен животным, – рассуждает Плотин, – то есть если бы он был целиком порождён царством причинности, то, конечно, не могло бы быть и речи о каком-либо грехе. Но так как он сотворён существом, обладающим свободой воли, то, свободно выбирая зло, тем самым грешит» [24, с. 89].

Плотин полагает, что свобода воли исходит из высших начал. Он рассуждает следующим образом: «Но так как свобода воли не принадлежит материальному, но исходит от высших начал, то, значит, греховен и человек, ибо, имея высшее и лучшее, он через него же и обратился к низшему и худшему, от самого себя к тому, что ниже и вторичней» [24, с. 90]. Человека Плотин относит к «срединному существу», т.е. не относящемуся к ангелам, но и к животным тоже. К тому же к «низшему и худшему» он обращается от самого себя, «имея высшее и лучшее». Но почему? – Можно задать вопрос. Плотин объясняет это так: «Всё лучшее, что есть в людях: мудрость, разум, творческие потенции и гражданские добродетели (а ведь люди очень часто причиняют вред другим не потому, что хотят творить зло, но потому, что ошибочно полагают, будто творят добро), хотя всё это и ограничено тем царством необходимости, в котором мы обретаемся, но получено-то оно оттуда, из сверхчувственного мира» [24, с. 77]. Таким образом, люди стремятся к добру, к лучшему, но они ограничены «царством необходимости», т.е. нашими земными условиями, которые приводят его к ошибкам и вследствие этого к тому, что человек становится злым. «Сверхчувственный мир» – это мистический образ того содержания свободы, который мы назвали идеальной моделью.

Однако в целом, рассуждает Плотин, «...человек – благородное творение, настолько совершенное, насколько это допускает его природа,

безусловно причастное целому и наилучшее из всего, живущего на земле. И действительно, кто в здравом уме станет всерьёз обижаться на другие, низшие существа, украшающие наш мир своим многообразием? Кусает тебя клоп, так что же? Ругать клопа? Лучше просто слезть с дивана. Есть, конечно, и опасные животные, но кто опасней самого человека? В большинстве же случаев животные потому и нападают на человека, что его боются» [24, с. 77].

Формула целостного образа матричной свободы человека была дана Плотиним: «Чем меньше он использует данные ему возможности, тем более погружается в царство необходимости» [24, с. 90]. В современной литературе уделяется серьёзное внимание идеям Плотина о свободе и дан анализ библиографии [6].

Заслуга Плотина состоит в том, что он перенёс проблему свободы в область проблемы свободы воли и связал с пространством духа, а не с человеком в целом и не с социально-политическим пространством, как это было у Платона и Аристотеля. Парадигма, заданная Филоном и Плотиним, стала господствующей. Это особенно отчётливо видно в пространстве средневековой культуры, когда понятие свободы фигурировало в купе с категорией воли.

Но проблема свободы воли – это исторически определённая форма свободы личности, в которой воля толкуется как главный атрибут человека, формирующийся и воспроизводящийся в некоем сакральном диалоге с Богом. Свобода воли человека держится отражённым светом сияния абсолютной божественной воли. Однако в действительности волей не исчерпывается структура личности. В стороне остаются такие важные для человека атрибуты, как разум, эмоции, деятельность и др. важные составляющие структуры личности, связывающие её с культурой и обществом. Но это может лишь значить, что в средневековой структуре поступка воля обладала совершенно иным содержанием функций, чем в современном поступке.

Августин дал всеобъемлющий, как и Плотин, анализ общества и государства с религиозной точки зрения. Можно сказать, что он попытался создать новую идеальную модель свободы, как это сделали Платон и Аристотель, но назвав её «гад божий».

Августин призывал: «Не ищи более своих ложных и лживых богов, брось их и иди к нам, чтобы обрести истинную свободу. Они не боги, а злые духи, для которых твоё вечное блаженство – казнь» [1, с. 104]. Поэтому Августин, как и Гераклит, выделяет истинную свободу и ложную свободу, к которой он относится свободу в её античном облике, которую он оценивает как «свободное рабство» [1, с. 205]. Только людям «одним на земле Бог дал свободную волю» [1, с. 222]. Августин продолжает диалектическую традицию, заложенную Филоном и Плотиним, показывая как не только воля, но и рабство становится свободным. Он возражает против того, что провидение и свобода несовместны. Августин против того, что,

«если допустить предвидение будущего, уничтожается свобода воли; если допустить свободу воли, уничтожается предвидение будущего» [1, с. 227]. Августин настаивает на том, что «...религиозная душа выбирает то и другое; то и другое исповедую, то и другое по вере благочестия признаёт за истину» [1, с. 227].

Это выявленное им противоречие воли и предвидения, воли и причинности Августин разрешает в такой формулировке: «...сама наша воля находится в порядке причин, который, как порядок определённый, содержится в предвидении Божиим; потому что и человеческая воля представляет собою причину человеческих действий» [1, с. 229]. Эта формулировка гениальна, так как до сих пор противопоставляют волю и причинность. Включив волю в «порядок определённый», т.е. в необходимость, Августин высказал мысль, которая затем будет развита Дидро, Шеллингом и Гегелем, которые свободу стали рассматривать как необходимость. Однако всё Средневековье остановилось на противоречии, которое сформулировал Августин, но проигнорировало его попытки разрешить это противоречие.

Гениальность Августина в диалектическом решении проблемы свободы объясняется тем, что он ещё хранит связь с античной культурой, с её диалектическим взглядом на мир, на природу человека. Для Августина свобода есть одна из высших ценностей, поэтому он указывает на «необходимость охраны собственного благосостояния и свободы» [1, с. 116], «защищая оружием свободу, отчизну и родителей» [1, с. 117].

Августин настаивал и на том, что действительная свобода предполагает критику своего общества. «Истинная свобода, – утверждает Августин, – не должна молчать о болезнях своего государства, которое во многих отношениях они поневоле превозносили в похвалах, ибо для них не существовало другого, более истинного государства, которое должно состояться из вечных граждан, то как прилично поступать нам, которые, чем лучшую и вернейшую надежду имеем в Боге, тем большую должны иметь свободу, когда нашему Христу вменяют в вину болезни настоящего времени, чтобы более слабые и более простые умы заставить отказаться от того государства, в котором одном возможна жизнь непрерывная и блаженная?» [1, с. 134–135]. По сути дела Августин настаивает на том, что для действительной свободы необходима ответственность людей за состояние государства, поэтому не надо «вменять в вину болезни настоящего времени» «нашему Христу». Следовательно, «град Божий» создается самими людьми.

Заключение

Античная парадигма внутренне противоречива, как и выражаемые ею социальные отношения. Она включала в себя как позитивное содержание, так и деструктивное, была предметом культа и осмеяния. И стержнем этой парадигмы, его матрицей, было отношение раба и рабовладельца, которое

определялось антропологически: рабовладелец – это человек, раб – не человек, а вещь или животное, так как живёт для своего хозяина. Следовательно, природа свободы и природа человека тождественны.

Свобода есть состояние человека, в котором он сохраняет свою социокультурную идентичность в виде совокупности способностей, социальных ролей и статусов. Но эта совокупность противоположна тем свойствам и качествам того, кто являлся рабом. Поэтому он действительно является свободным, а ему противостоит «свободное рабство», состояние человека, в котором он обладает только физическими и элементарными эмоциональными качествами. Но поскольку абсолютного различия между ними нет, то раб мог стать подлинно свободным, а свободный превратиться в раба. Этот взаимопереход по своему содержанию является трансформацией свойств и качеств человека, когда статус свободного раба приобретал путём освоения способностями, которыми обладали только свободные, выкупом или спасением двух свободных. Следовательно, свобода и рабство – соотносительные понятия. Это было возможно, так как целостность человека была абстрактной, без дифференцированного раскрытия содержания атрибутивных качеств человека, которое оно со временем претерпит в процессе общественного разделения труда и других видов деятельности.

Развёртывание матрицы свободы, которое осуществили до и после Плотина античные мыслители, показывает, что многие проблемы свободы, которые волновали людей много веков назад, сохраняют своё значение и в современном обществе, так как природа свободы по своему генезису связана с рабством, фиксируя разрыв человеческой природы. Вся трудность в раскрытии природы свободы в том, что она неотделима от рабства и в современном обществе, но только имеет иную форму. Если нет рабства, то свобода утрачивает свой смысл. Свобода есть достигнутая обществом органическая для каждого человека социокультурная среда, которая позволяет ему воспроизводить и развивать свою природу, поэтому не осознаётся как проблема в старой форме.

Но парадигма свободы, сохраняя антропологическую природу, приобретает иную форму: форму *дифференциации свободной индивидуальности*, которая не получила своего объективного целостного развития в Античности. Это объясняет и тот факт, что до сих пор в многочисленных работах о свободе доминирует теория свободы воли, корни которой тоже уходят в культуру поздней Античности и ставшей господствующей в средневековую эпоху. Поэтому в перспективе важно показать, как в философии происходило преодоление идеи свободы воли в качестве господствующей и как общество двигалось к современной форме свободы. Но это уже тема для других статей.

Список литературы

1. *Августин Блаженный*. О граде Божием. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. 1296 с.
2. *Аристотель*. Метафизика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–26.
3. *Аристотель*. Политика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1976. С. 375–642.
4. *Артемьева О.Ю.* Личность и социальные нормы в ранне-первобытной общине. М.: Наука, 1987. 199 с.
5. *Бауман З.* Свобода. М.: Новое издательство, 2006. 132 с.
6. *Берестов И.В.* Свобода в философии Плотина. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. 382 с.
7. *Берлин И.* Философия свободы. Европа / Предисл. А. Эткинды. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 448 с.
8. *Бобровникова Т.А.* Цицерон: интеллигент в дни революции. М.: Молодая гвардия, 2006. 532 с.
9. *Валлон А.* История рабства в античном мире. М.: ОГИЗ-Госполитиздат, 1941. 665 с.
10. *Гераклит Эфесский*: все наследие: на языках оригинала и в рус. пер.: крат. изд. / Подгот. С.Н. Муравьев. М.: Ад Маргинем Пресс, 2012. 416 с.
11. *Гончарова Т.В.* Эпикур. М.: Молодая гвардия, 1988. 303 с.
12. *Грималь П.* Цицерон. М.: Молодая гвардия, 1991. 544 с.
13. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 620 с.
14. *Камю А.* Творчество и свобода. М.: Радуга, 1990. 602 с.
15. *Кон И.С.* В поисках себя: Личность и её самосознание. М.: Политиздат, 1984. 367 с.
16. *Майоров Г.Г.* Цицерон как философ // *Цицерон*. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. С. 5–59.
17. *Маркс К.* Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.: в 50 т. Т. 40. М.: Политиздат, 1975. С. 147–233.
18. *Материалисты Древней Греции*: собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / Общ. ред. и вступ. ст. проф. М.А. Дынника. М.: Госполитиздат, 1955. 239 с.
19. *Мысливченко А.Г.* Феномен внутренней свободы // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С. 207–229.
20. *Никольский Б.М.* Эпикур о наслаждении: проблема кинетического и статического наслаждения // *Цицерон Марк Туллий*. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2000. С. 421–452.
21. *Парадиев В.* Философ Эпикур и его проблема освобождения людей от богов. Казань: Типо-литограф. М.А. Семенова, 1911. 39 с.
22. *Платон*. Государство // *Платон*. Соч.: в 4 т. Т. 3. Ч. 1. М.: Мысль, 1994. С. 79–388.
23. *Платон*. Законы // *Платон*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 71–437.
24. *Плотин*. Эннеады. Т. 2. К.: УЦИММ-ПРЕСС: ИСА, 1996. 236 с.
25. *Попкова Н.В.* Социология философии: трудности развития // Социологические исследования. 2019. № 8. С. 133–142.
26. *Сен Л.* Развитие как свобода. М.: Новое издательство, 2004. 432 с.
27. *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. 1 / Изд. подгот. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. 576 с.
28. *Фрагменты ранних стоиков*: в 3 т. Т. 3: Хрисипп из Сол. Ч. 1: Этические фрагменты. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2007. 300 с.
29. *Цицерон Марк Туллий*. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. 382 с.

30. *Шабанова М.* Социология свободы: трансформирующееся общество. М.: Моск. общ. научн. фонд, 2000. 315 с.

31. *Шакир-Заде А.С.* Эпикур. М.: Соцэкгиз, 1963. 223 с.

32. *Шахнович М.М.* Парадоксы теологии Эпикура. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2000. 152 с.

33. *Эпикур.* Письмо к Менекею. URL: <https://ancientrome.ru/antlitrg/t.htm?a=1358238790> (дата обращения: 28.11.2023).

ECHOES OF THE EVENTS

Vladimir Kozyrkov

DSc of Sociology,

Professor, Department of Industry and Applied Sociology.

Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod.

23 Gagarin Ave., Nizhny Novgorod, 603022, Russian Federation;

e-mail: kozir3@yandex.ru

THE ASCENT TO THE ANTHROPOLOGICAL IDEA OF FREEDOM: THE AGE OF ANTIQUITY

The article reveals the process of formation of the anthropological paradigm of the idea of freedom on the materials of ancient culture. The method is dialectics of ascent from the abstract to the concrete. Antique culture produces the first stage of the ascension process, when freedom had a holistic but abstract character. Freedom was defined meaningfully as a qualitative state of man opposite to slavery. The author shows the dialectic nature of this process already at the first stage, when freedom and slavery were considered as opposites, passing into each other. The author analyses the experience of going beyond the ancient paradigm of freedom, which formed the ideological elements and prerequisites of freedom in subsequent epochs.

Keywords: man, freedom, ascent, antiquity, slavery, equality, abstract, concrete, free will, culture

References

1. Aristotle. "Metafizika" [Metaphysics], in: Aristotle, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 63–26. (In Russian)
2. Aristotle. "Politika" [Politics], in: Aristotle, *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 375–642. (In Russian)
3. Artemieva, O.Yu. *Lichnost' i sotsial'nye normy v ranne-pervobytnoi obshchine* [Personality and Social Norms in an Early Primitive Community]. Moscow: Nauka Publ., 1987. 199 pp. (In Russian)
4. Aurelius Augustinus. *O grade Bozhiem* [The City of God]. Minsk: Kharvest Publ., 2000. 1296 pp. (In Russian)
5. Bauman, Z. *Svoboda* [Freedom]. Moscow: New Publishing House, 2006. 132 pp. (In Russian)
6. Berestov, I.V. *Svoboda v filosofii Plotina* [Freedom in the Philosophy of Plotinus]. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publ., 2007. 382 pp. (In Russian)

7. Berlin, I. *Filosofiya svobody. Evropa* [Philosophy of Freedom. Europe]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2001. 448 pp. (In Russian)
8. Bobrovnikova, T.A. *Tsitseron: intelligent v dni revolyutsii* [Cicero: an Intellectual in the Days of the Revolution]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2006. 532 pp. (In Russian)
9. Camus, A. *Tvorchestvo i svoboda* [Creativity and Freedom]. Moscow: Raduga Publ., 1990. 602 pp. (In Russian)
10. Cicero, M.T. *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises]. Moscow: Nauka Publ., 1985. 382 pp. (In Russian)
11. Diogenes Laertius. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitnykh filosofov* [About the Life, Teachings and Sayings of Famous Philosophers]. Moscow: Mysl' Publ., 1979. 620 pp. (In Russian)
12. Epicurus. *Pis'mo k Menekeyu* [A Letter to Menekey], [<https://ancientrome.ru/antlitrt.htm?a=1358238790>, accessed on 28.11.2023]. (In Russian)
13. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov* [Fragments of Early Greek Philosophers], Vol. I, ed. A.V. Lebedev. Moscow: Nauka Publ., 1989. 576 pp. (In Russian)
14. *Fragmenty rannikh stoikov* [Fragments of the Early Stoics], Vol. 3 (1). Moscow: The Greek-Latin study of Yu.A. Shichalin Publ., 2007. 300 pp. (In Russian)
15. *Geraklit Ehfesskii: vse nasledie: na yazykakh originala i v russkom perevode* [Heraclitus of Ephesus: all the Legacy: in the Original Languages and in Russian Translation], ed. S.N. Muraviev. Moscow: Ad Marginem Press Publ., 2012. 416 pp. (In Russian)
16. Goncharova, T.V. *Ehpikur* [Epicurus]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 1988. 303 pp. (In Russian)
17. Grimal, P. *Tsitseron* [Cicero]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 1991. 544 pp. (In Russian)
18. Kon, I.S. *V poiskakh sebya: Lichnost' i ee samosoznanie* [In Search of Oneself: Personality and its Self-awareness]. Moscow: Politizdat Publ., 1984. 367 pp. (In Russian)
19. Maiorov, G.G. "Tsitseron kak filosof" [Cicero as a Philosopher], in: M.T. Cicero, *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises]. Moscow: Nauka Publ., 1985, pp. 5–59. (In Russian)
20. Marx, K. "Razlichie mezhdru naturfilosofiei Demokrita i naturfilosofiei Ehpikura" [The Difference between the Natural Philosophy of Democritus and the Natural Philosophy of Epicurus], in: K. Marx, F. Engels, *Sochineniya* [Works], Vol. 40. Moscow: Politizdat Publ., 1975, pp. 147–233. (In Russian)
21. *Materialisty Drevnei Gretsii: cobranie tekstov Geraklita, Demokrita i Ehpikura* [The Materialists of Ancient Greece: a Collection of Texts by Heraclitus, Democritus and Epicurus], ed. M.A. Dynnik. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955. 239 pp. (In Russian)
22. Myslivchenko, A.G. "Fenomen vnutrennei svobody" [The Phenomenon of Inner Freedom], *O chelovecheskom v cheloveke* [About the Human in Human Being], ed. I.T. Frolov. Moscow: Politizdat Publ., 1991, pp. 207–229. (In Russian)
23. Nickolsky, B.M. "Ehpikur o naslazhdenii: problema kineticheskogo i statcheskogo naslazhdeniya" [Epicurus on Pleasure: the Problem of Kinetic and Static Pleasure], in: M.T. Cicero, *O predelakh blaga i zla. Paradoksy stoikov* [About the Limits of Good and Evil. The Paradoxes of the Stoics]. Moscow: Russian State University for the Humanities Publ., 2000, pp. 421–452. (In Russian)
24. Paradiiev, V. *Filosof Ehpikur i ego problema osvobozhdeniya lyudei ot bogov* [The Philosopher Epicurus and his Problem of Freeing People from the Gods]. Kazan: M.A. Semenov's Typo-lithograph Publ., 1911. 39 pp. (In Russian)
25. Plato. "Gosudarstvo" [Republic], in: Plato, *Sochineniya* [Works], Vol. 3 (1). Moscow: Mysl' Publ., 1994, pp. 79–388. (In Russian)

26. Plato. "Zakony" [Laws], in: Plato, *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1994, pp. 71–437. (In Russian)
27. Plotinus. *Ehnneady* [The Enneads], Vol. 2. Kiev: UTSIMM-PRESS Publ., 1996. 236 pp. (In Russian)
28. Popkova, N.V. "Sotsiologiya filosofii: trudnosti razvitiya" [Sociology of Philosophy: Difficulties of Development], *Sotsiologicheskie issledovaniya*, 2019, No. 8, pp. 133–142. (In Russian)
29. Sen, L. *Razvitie kak svoboda* [Development as Freedom]. Moscow: New Publishing House, 2004. 432 pp. (In Russian)
30. Shabanova, M. *Sotsiologiya svobody: transformiruyushcheesya obshchestvo* [Sociology of Freedom: a Transforming Society]. Moscow: Moscow Public Scientific Foundation Publ., 2000. 315 pp. (In Russian)
31. Shakhnovich, M.M. *Paradoksy teologii Ehpikura* [The Paradoxes of Epicurus' Theology]. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society Publ., 2000. 152 pp. (In Russian)
32. Shakir-Zade, A.S. *Ehpikur* [Epicurus]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1963. 223 pp. (In Russian)
33. Vallon, A. *Istoriya rabstva v antichnom mire* [The History of Slavery in the Ancient World]. Moscow: OGIZ-Gospolitizdat Publ., 1941. 665 pp. (In Russian)