

Г. Д. Левин

ТРАКТАТ о свободе

Г. Д. Левин
ТРАКТАТ о свободе

ИЗДАТЕЛЬСТВО
КАНС-ПЛУС



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Г. Д. ЛЕВИН

ТРАКТАТ О СВОБОДЕ

МОСКВА
КАН  Н+
2009

УДК 1/14
ББК 87.7
Л 36

Рекомендовано к печати Ученым советом
института философии РАН

Левин Г. Д.

Л 36 **Трактат о свободе.** Монография / Г. Д. Левин. — М.:
«Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. — 192 с.

ISBN 978-5-88373-174-0.

Автором проанализировано соотношение свободы, необходимости и случайности. На этой основе различены *две свободы*: свобода *возникновения* воли и свобода ее *воплощения*. Обоснован тезис, что реально существует лишь свобода *воплощения* воли. Рассмотрено ее соотношение со смыслом жизни, ответственностью, патернализмом, покинутостью и несвободой.

Для философов, этиков и политологов.

УДК 1/14
ББК 87.7

ISBN 978-5-88373-174-0

© Левин Г. Д., 2009
© Издательство «Канон+»
РООИ «Реабилитация», 2009

ПРЕДИСЛОВИЕ

В известной книге «Бегство от свободы» Э. Фромм исследует парадоксальное явление, возникающее в истории практически всех стран: народ добровольно отказывается от полученной свободы и ввергается в состояние худшее, чем то, из которого вышел. Самого Фромма задуматься над этим явлением побудил переход Германии от Веймарской республики к фашизму; для нас же основным материалом для размышлений стала большевистская диктатура, пришедшая на смену периоду, когда Россия была самой демократической из всех воюющих стран Европы.

Сегодня то, что Фромм называет *бегством от свободы*, представляет для нас не только исторический интерес. Извечная российская тоска по порядку все чаще оборачивается тоской по все понимающему, на все имеющему готовый ответ и на все готовому диктатору. Портреты Сталина снова плывут над рядами демонстрантов, а пугало свободы все смелее бродит по нашей стране. Возникает тревожный вопрос: что, Россия снова не справилась со свободой, и нас ждет очередное бегство от нее? Возникает и другой, специфически философский вопрос: а не порождено ли это бегство самой природой свободы, не является ли «возвращение маятника назад» закономерным явлением? Утвердительный ответ на этот вопрос превратил бы фроммовский гимн свободе в реквием по ней.

Я намерен показать ошибочность этого ответа, для чего, не отрицая ни эмпирических фактов, над которыми размышляет Фромм, ни их психологической интерпретации, предложу их несколько иное философское объяснение. Мой тезис: в приведенных Фроммом и его единомыш-

ленниками реальных исторических и психологических явлениях обнаруживается не один, а два внешне удивительно похожих, но принципиально разных процесса: бегство от свободы и бегство от покинутости. Спутывание покинутости со свободой, бегства от покинутости с бегством от свободы оборачивается страхом перед свободой, служит для теоретического и нравственного оправдания тоталитаризма. Строгое же их различие позволит обсудить весьма актуальный вопрос: почему освобождение так часто оборачивается не свободой, а покинутостью? Известно, например, что многие русские крестьяне восприняли освобождение от крепостного права в 1861 г. как свою беду. Покинутостью обернулась для большинства населения страны большевистская революция; да и горбачевско-ельцинское освобождение от большевистской диктатуры многих людей, особенно принадлежащих к старшему поколению, сделало покинутыми, забытыми, «лишними».

Выяснив причины такого «срыва» освобождения в покинутость, а покинутости – в рабство, мы сможем обсудить и еще два, на сей раз сугубо прагматических, вопроса: что нужно сделать, чтобы освобождение вело не к покинутости, а к свободе? а уж коли состояние покинутости все-таки возникло, как не допустить бегства из него в несвободу, в рабство? На мой взгляд, это как раз те вопросы, перед которыми страна стоит сегодня.

– Но если в основе фроммовской концепции бегства от свободы лежит философская ошибка, то как объяснить тот факт, что книга Фромма переведена на десятки языков, а изложенная в ней концепция получила международное признание?

– Объяснение есть, но оно безрадостно: принятие фроммовского спутывания свободы с покинутостью, а бегства от свободы с бегством от покинутости – это свидетельство

низкой философской культуры современной теории свободы. Еще Гегель писал по этому поводу: «Ни об одной идее нельзя с таким полным правом сказать, что она неопределенна, многозначна, доступна величайшим недоразумениям и потому действительно им подвержена, как об идее свободы»¹. А вот как Н.С. Юлина в книге, посвященной современному состоянию теории свободы, характеризует это состояние: «Если обратиться к западным философским и психологическим энциклопедиям и словарям, в них, как правило, термин “свобода воли” ...квалифицируется как путанный, расплывчатый и противоречивый»². Итак, со времен Гегеля мало что изменилось. Можно назвать несколько причин этого:

1. Прежде всего, это *недостаток силы абстракции* в современных исследованиях свободы. Свобода – это сущность, за которую, как говорит Платон, нельзя крепко ухватиться руками. О методе ее исследования можно сказать то же, что Маркс сказал об исследовании стоимости: здесь «нельзя пользоваться ни микроскопом, ни химическими реактивами. То и другое должна заменить сила абстракции»³. Ее-то современным исследователям и недостает.

2. Вторая причина связана с первой. Развитие теории свободы, так же, как и, например, теории чисел, достигается не за счет открытия новых эмпирических фактов, а только за счет *роста культуры исследования*. Фактический материал, на котором строится современная теория свободы, был известен еще Гомеру так же, как и исходный материал современной теории чисел – натуральные числа. Этим

¹ Гегель. Сочинения. Т. 3. М., 1956. С. 291.

² Юлина Н.С. Философский натурализм: о книге Д. Дэннета «Свобода эволюционирует». М., 2007. С. 30–31.

³ Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 23. М., 1960. С. 6.

теория чисел и теория свободы отличаются от естественных наук; например, от физики, развивающейся за счет открытия электронов, протонов, кварков и т.д. Методологическая культура теории чисел за две с половиной тысячи лет выросла гигантски. Методологическая культура современных исследований свободы стоит подчас даже ниже, чем античных. Многие забыли, а многое «заболтали», придумывая «для ради важности» новую терминологию для давно известных вещей. В итоге, как видно из прекрасной книги А.А. Столярова¹, на фоне филигранной точности мышления античных исследователей современные рассуждения о свободе выглядят подчас дилетантскими.

3. Проблема человеческой свободы – комплексная, многоаспектная. Это классический предмет многофакторного анализа. Она содержит серьезные трудности как для аналитического, так и для синтетического исследований. Этих трудностей легко избежать, не проводя ни анализа, ни синтеза, рассуждая о свободе вообще. Многие идут этим путем. Те же авторы, которые решаются использовать анализ и синтез в исследовании свободы, оказываются перед двумя серьезнейшими опасностями. Во-первых, можно разложить проблему на неподходящие части, и тогда синтезом можно не заниматься – это напрасная трата сил. Именно эту ошибку, на мой взгляд, совершил в своей книге «Трагедия свободы» С.А. Левицкий, который делит целостную проблему свободы на три проблемы: свободы действия, свободы выбора и свободы хотения². Во-вторых, даже осуществив правильный анализ, исследователь может начать синтез «не с того звена» – и тогда вместо целост-

¹ *Столяров А.А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999.

² *Левицкий С.А.* Трагедия свободы. «Посев». 1984. С. 10.

ной картины возникнет безнадежная путаница. Могу признать, что именно эти две трудности были для меня главными.

4. Деградация методологической культуры исследований свободы, особенно разительная на фоне прогресса культуры естественнонаучного мышления, объясняется и социальными причинами. Давно сказано: если бы аксиомы геометрии задевали интересы людей, то и они опровергались бы. Разрабатывать в условиях тоталитаризма строгую, ясную, профессиональную теорию свободы – то же самое, что в доме повешенного говорить о веревке.

5. Пятая причина неудовлетворительного состояния современной теории свободы является следствием первых четырех: невозможность профессионально разрабатывать эту теорию вызвала отток от нее исследовательских сил.

5. И последнее. Невнятность современных рассуждений о свободе определяется не только неопределенностью используемых в них понятий, но и логической и грамматической некорректностью самих описаний. Классический образец такой некорректности представляет собой формула «Свобода есть осознанная необходимость». От осознания необходимость не превращается в свободу. Она остается необходимостью независимо от того, познали мы ее или нет. Чтобы если не устранить, то уменьшить число таких некорректностей, придется довольно много места отводить чисто лингвистическому анализу.

Главная из перечисленных причин неудовлетворительного состояния современной теории свободы, на мой взгляд, социальная. Но сегодня в нашей стране она если не устранена, то ослаблена: не то чтобы власти предрержащие были заинтересованы в профессиональном философском исследовании свободы; скорее, им пока не до него.

Итак, на открытие новых фактов, которые перевернули бы всю теорию свободы так же, как открытие элементарных частиц перевернуло физику, рассчитывать не придется. Единственным средством устранения ее «неопределенности», «многозначности», «путаности», «расплывчатости», «противоречивости» является совершенствование методов исследования. К счастью, никаких научных подвигов для этого совершать не нужно. Все необходимые для этого методы давно используются в других, менее идеологизированных разделах философии, и достаточно просто перенести их в теорию свободы. Но для этого придется делать подчас весьма затяжные методологические отступления.

Часть работы по исследованию свободы я уже проделал¹. Здесь она будет продолжена. О ее завершении в одной книге нечего и думать. Это задача на века.

¹ Книга представляет собой систематизацию следующих моих статей, опубликованных за последние десять лет: Свобода и покинутость. Методологический анализ // Вопросы философии. № 1. 1997; Проблема свободы воли и принцип Канта-Рамсея // Материалы VIII международных Кантовских чтений, посвященных 275-летию Иммануила Канта. Калининград, 1999; Causa finalis как критерий рациональности // Рациональность на перепутье. Книга 1. М., 1999; Свобода воли. Современный взгляд // Вопросы философии. № 6. 2000; Истинность, рациональность, свобода // Вестник Академии наук. № 12. 2004; Случайность, необходимость, свобода // Философские исследования. № 3–4. 2004.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

Обсуждение любой проблемы опирается на ряд посылок, принимаемых членами научного сообщества без обсуждения. В нашем философском сообществе таких посылок почти не осталось. Мы живем в эпоху геростратов: сегодня нет более надежного способа привлечь к себе внимание, чем объявить какой-нибудь философский принцип, выдержавший испытание двадцати пяти веков, устаревшим, скончавшимся или почти скончавшимся, и нет более надежного способа прослыть «мастодонтом», чем попытаться защитить его. Поэтому начну с положений, формулировка которых еще два десятилетия назад выглядела бы тривиальной и избыточной, но сегодня совершенно необходима. Итак, все сказанное ниже имеет смысл лишь для тех, кто признает, что:

- Мир существует объективно;
- Науки не предписывают ему законы, а описывают их;
- Истина – это описание, соответствующее действительности, ложь – описание, не соответствующее ей;
- На основе описаний формулируются предписания, которые делятся на рациональные и нерациональные;
- Никаких других знаний¹, кроме описаний и предписаний, не существует².

Конечно, проблему свободы можно было бы исследовать и на противоположных принципах: объективного мира

¹ Термином «знание» обозначают и любую информацию вообще, и только дескриптивную информацию. Здесь он употребляется в первом смысле.

² Этот тезис я обосновал в статье «В споре рождается истина?» // Вопросы философии. № 11. 2002.

нет, мы сами предписываем законы природе, понимаемой как содержание индивидуального опыта; кроме описаний и предписаний существуют и другие формы знаний и т.д. Я с интересом ознакомился бы с *аргументами* в защиту такой концепции, но разработка ее в мои планы не входит.

Мой тезис: главный методологический недостаток современной теории свободы состоит в том, что в ней *не доведен до конца аналитический этап исследования, беден терминологический аппарат, не хватает дистинкций*; а они в науках, для которых приборы и химические реактивы заменяет сила абстракции, играют ту же роль, которую в естественных науках играет аналитический эксперимент. Именно с помощью *дистинкций* – или, говоря по-русски, *различений* в теории свободы – создается *многообразие* и возникают *вопросы*. А там, где есть вопросы, есть и наука.

Но что такое дистинкция? Ни в философских справочниках, ни в специальных исследованиях мне не удалось найти удовлетворительного ответа на этот вопрос: там, как обычно, непонятное выдается за само собой разумеющееся. Поэтому изложу, рассчитывая на снисхождение читателя, собственное понимание этого едва ли не основного методологического инструмента дальнейшего исследования.

Дистинкция. Чтобы идентифицировать дистинкцию (от лат. *distinctio* – различение, разделение, распознавание), ее достаточно отличить, с одной стороны, от абстрагирования, а, с другой, от анализа. Абстрагирование применяется к уже готовому знанию: чтобы абстрагироваться от чего-то, это что-то нужно знать, иначе не от чего будет абстрагироваться. Абстрагирование не дает нового знания, а лишь исключает из нашей «оперативной памяти» неработающую информацию и, следовательно, выделяет в чистом виде нужную. Пользуясь терминологией Канта, можно сказать, что абстрагирование не расширяет, а проясняет наше знание.

Дистинкция отличается и от анализа. Чтобы показать это, нужно различить две разновидности анализа: формальный и содержательный. Формальному анализу предзадано уже готовое знание о целом, например об атоме, включающее информацию и об элементах этого целого, и об отношениях, которые образуют это целое из этих элементов. С помощью формального анализа мы мысленно разлагаем предмет на *уже известные* нам части; например, атом – на электроны, протоны и нейтроны. При этом мы не получаем нового знания, а лишь проясняем уже имеющееся. В паре с формальным анализом выступает формальный синтез – объединение различных формальным анализом частей в целое благодаря фиксации тех *уже известных* нам отношений между ними, которые как раз и образуют из них целое.

От формального принципиально отличается содержательный анализ, в ходе которого известное нам целое разлагается на еще не известные части; например, атом – на электроны, протоны и нейтроны. В паре с содержательным анализом выступает содержательный синтез, с помощью которого мы впервые узнаем о тех прежде не известных нам отношениях, которые образуют известное нам целое из его открытых содержательным анализом частей. Именно в акте содержательного синтеза Резерфорд установил, что атом имеет планетарную структуру.

Дистинкция не абстрагирует и не разлагает целое на части. Она делает другое: устраняет *путаницу*. Мы до сих пор недооцениваем роль путаницы в науке. Между тем, еще Ф. Бэкон утверждал, что от нее больше бед, чем от ошибок. Простой пример. До конца 3-х годов 19 века химики не различали атом и молекулу, что приводило к парадоксам в записях химических реакций. Различение этих двух сущностей позволило не только устранить эти пара-

доксы, но и поставить целый ряд вопросов, которые не имели смысла, пока атом и молекула спутывались: в чем сходство, различие и взаимосвязь атома и молекулы, как связаны атомы в молекуле и т.д. Я сравнил бы дистинкцию с наведением бинокля на резкость, в результате чего там, где мы наблюдали одно неопределенное нечто, мы четко видим двух рядом идущих людей. Особенно много бед путаница приносит в те науки, где «нельзя воспользоваться ни микроскопом, ни химическими реактивами». Я могу текстуально показать, что в отечественной философской литературе до сих пор спутывают тождество со сходством, абстрагирование с обобщением, необходимость с принуждением, свободу с покинутостью. Именно дистинкция позволяет увидеть на месте тождества=сходства тождество и сходство, на месте абстрагирования=обобщения абстрагирование и обобщение, на месте необходимости=принуждения необходимость и принуждение и т.д. Объявляя дистинкцию основным инструментом своего исследования свободы, я тем самым упрощаю свою задачу. Она состоит не в том, чтобы открыть что-то доселе неведомое, а в том, чтобы прояснить известное. Но это не значит, что я упрощаю ее: ясно сказать о давно известном подчас труднее, чем создать оригинальную теорию.

Но ясного представления о природе и функциях дистинкции недостаточно для решения поставленной задачи. Необходимо прояснить природу и еще одной всем известной процедуры – обобщения.

Классическая теория общего и теория конкретно всеобщего

Как и любой термин, история которого измеряется тысячелетиями, «свобода» имеет множество значений. По-

пытки найти в них общий признак – так же, как мы находим его, например, во множестве химических элементов – до сих пор не увенчались успехом. В этой неудаче одна из причин той неопределенности в понимании свободы, о которой говорит и Гегель, и современные исследователи. Дело в том, что свободу в принципе нельзя определить через ближайший род и видовое отличие. Это сущность, для определения которой аристотелевская теория общего не годится. Нужна новая теория, которую Гегель и его последователи называли теорией конкретно всеобщего, а последователи Витгенштейна – теорией семейных сходств. В отечественной литературе эта теория наиболее детально разрабатывалась Э.В. Ильенковым¹. Согласно ей класс сущностей, входящих в объем понятия «свобода», нужно задавать не указанием на признак, присущий всем им и только им (такого признака просто нет), а прослеживанием *генетических связей*, существующих между этими сущностями. Эти-то связи и образуют из различных значений термина «свобода» семью или, точнее, род: среди этих значений есть и предок – основатель рода, – и его все более отдаленные потомки. Причем, породив «потомков», «предок» не исчезает, а продолжает существовать рядом с ними. В итоге в сегодняшнем повседневном и научном мышлении не просто существуют, а реально работают практически все исторически возникшие значения термина «свобода». Сказанным определяется метод, который будет использован при выявлении значений «свободы»: я попытаюсь найти предка – основателя рода этих значений – и выявить логику, в соответствии с которой возникают его «потомки».

¹ Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М., 1974.

Житейское понимание свободы

Самое трудное в генетическом определении объема любого понятия – найти начало генетической цепи, т.е. предка – основателя рода. Рассуждая чисто умозрительно, можно предположить, что в нашем случае его фиксирует *самое простое* из сегодняшних значений термина «свобода». Именно оно, на мой взгляд, зафиксировано в вопросе «Свободен ли ты сегодня?». Говоря «да», человек утверждает, что ничего не делает, бездействует, *ничем не занят*. Антоним так понимаемой «свободы» содержится в отрицательном ответе на этот вопрос: говоря «нет», человек утверждает, что *занят*, работает, тратит свои физические и духовные силы на достижение каких-то целей.

Итак мой тезис: логически и генетически первичное значение «свободы» – незанятость, а «несвободы» – занятость. Именно о свободе-незанятости мечтал раб, занятый непосильным трудом. Лишь получив свободу-незанятость, он осознает, что понимал свободу слишком узко, и начинает искать другие ее определения.

Это первичное понимание свободы применяется не только к людям, но и к вещам: говорят о свободном стуле, свободной квартире, свободной дороге и т.д. «Потомки» этого логически и генетически первичного значения «свободы» возникают при столкновении с контрпримерами. Контрпримером понятию свободы как ничегонеделания является узник. В отличие от него, свободный человек не только ничем не занят, но и имеет *возможность* заняться чем хочет. Отсюда второе, более глубокое понимание свободы: я свободен не только потому, что ничего не делаю, но и потому, что могу делать все, что хочу. В этом определении появляются сразу два фундаментальных понятия: «могу» и «хочу». Содержание первого отражается фило-

софской категорией «возможность», а содержание второго – категорией «воля», которую Шопенгауэр, например, употребляет не только в гносеологическом, но и в онтологическом смысле.

«Свобода» – незавершенное понятие. Возникает вопрос: свобода чего? Фактически и обычные люди, и философы, и теологи говорят о свободе *воли* – божественной или человеческой. Физики, правда, в шутку, говорят о свободе воли электрона. Как синонимы «воли» употребляют термины «воление», «желание» и «хотение». При этом вопрос, что такое воля, обычно не ставится. Он не обсуждается даже в основательной книге А.А. Столярова «Свобода воли как проблема европейского морального сознания». Предполагается, что ответ тривиален и очевиден. На самом деле отсутствие ясного ответа на этот вопрос – еще одна причина путаницы, царящей в современной теории свободы. Ее анализом я займусь позже. Сейчас мне достаточно данного Т. Гоббсом определения воли как последнего желания: «...при всяком обдумывании, т.е. при всякой чередующейся последовательности противоположных желаний, последнее желание есть то, что мы называем волей; оно непосредственно предшествует совершению действия»¹. Гоббс, как мы видим, характеризует волю через два отношения: к предшествующим ей *желаниям* и к следующему за ней *поступку*. Объект воления называют целью, а деятельность, направленную на ее достижение, – целесообразной.

Итак, свободен человек, имеющий возможность реализовать свою волю. Он может воспользоваться этой возможностью, а может и не воспользоваться. В обоих слу-

¹ Гоббс Т. О свободе и необходимости // Гоббс Т. Соч.: В 2-х т. Т. 1. М., 1989. С. 607.

чаях свободным его делает *возможность* поступка. «Свобода» – видовое понятие, «возможность» – родовое. Человек, лишенный такой возможности, например узник, не свободен. Но свобода реализуется в поступке. Поэтому *действительно* свободен не тот, кто имеет возможность реализовать свои воления, но не делает этого, а тот, кто успешно их реализует. *Настоящая свобода – это свобода поступка, но не любого, а успешного.*

Понятие «свобода» ослепляет нас, и мы не видим, что генетически оно вторично по отношению к «несвободе». Свободу логично было бы определить как не-несвободу, т.е. как результат избавления от несвободы, как итог освобождения. Ведь свобода редко дается человеку «просто так». История свободы – это история освобождения человека сначала из-под власти природы, а затем и социума, а теория свободы – это теория такого освобождения. Поэтому начну экспликацию второго житейского понимания свободы (как возможности делать что хочется) от его противоположности – понятия несвободы. Различим две несвободы: несвободу узника и несвободу раба. Узник обречен на бездействие, лишен возможности реализовывать свои воления. Раб несвободен уже в двух смыслах: к несвободе узника добавляется еще и *принуждение* к труду, реализующему чужие воления, противоречащие собственным. Отмечу мимоходом, что здесь появляется еще одна категория, играющая в теории свободы не менее фундаментальную роль, чем «воля», – «принуждение». Ситуацию, в которой человеку не позволяют делать то, что он хочет, называют несвободой-для, а ситуацию, в которой его принуждают делать то, чего он не хочет, – несвободой-от (принуждения).

Этим двум видам несвободы зеркально соответствуют два вида свободы или, точнее, два аспекта свободы: отсутствие принуждения к реализации чужих желаний, называют отрицательной свободой или свободой-от (принуждения); возможность реализовать свое воление, возможность двигаться к поставленной цели, называют положительной свободой или свободой-для. Подчеркну, что понятия свободы-от, свободы-для, несвободы-от и несвободы-для применимы лишь к ситуации, в которой воление человека уже сформировалось и речь идет о его воплощении. К свободе *возникновения* воли эти понятия неприменимы.

Свобода возникновения воли и свобода ее воплощения

От свободы как ничегонеделания к свободе как возможности делать, что *хочется*, мы перешли под действием контрпримера. К следующему пониманию свободы нас также принуждает контрпример: в порядке эксперимента людям был показан фильм с 25 кадром, рекламирующим кока-колу, и после просмотра они выстроились в очередь за этим напитком. В соответствии с определением свободы как возможности делать, что *хочется*, они свободны. Но их воление было им навязано, возникло в результате манипулирования их сознанием. Искусство неконтролируемого человеком формирования его воления в наше время достигло совершенства. Вспоминается похвальба Б.А. Березовского: «В этой стране я сделаю президентом обезьяну». Отсюда следует: определение свободы как возможности реализовать свое воление нужно уточнить.

Гоббс различал желание и воление. Воля для него – это последнее желание; оно резюмирует другие желания чело-

века, в которых, в свою очередь, отражаются его потребности. Но в нашем примере с 25 кадром воление людей не соответствовали ни их желаниям, ни их потребностям, и, тем не менее, реализовывались в их поступках. Таковую волю свободной назвать нельзя. Еще меньше оснований называть свободной волю раба, также воплощающуюся в его поступках, но удовлетворяющих не его, а чужие потребности. Поэтому извне свободную волю невозможно отличить от несвободной: два дома, один из которых построил раб, а другой – владелец этого дома, могут быть неразличимыми. Их можно различить только через отношение к потребностям волящих: свободна воля, не только успешно реализующаяся в поступке человека, но и соответствующая его желаниям, а через них – и потребностям.

Итак, свободна отнюдь не любая воля, которая свободно *воплощается*. Нужно еще, чтобы она и свободно *возникла*. А что это такое: *свобода возникновения воли*?

Выразим проблему символически. Пусть A – все события в Универсуме, предшествующие волению B , C – поступок, реализующий это воление:

$$A - B - C$$

Переход $A - B$ – это процесс возникновения воли, переход $B - C$ – процесс ее воплощения. Выше мы рассматривали переход $B - C$. Моя воля свободно *воплощается*, если результат моих действий полностью соответствует ей: я построил именно такой дом, какой хотел построить. Но контрпример с 25 кадром показал не то чтобы ложность, а ограниченность такого понимания свободы и направило наше внимание на переход $A - B$.

Итак, что такое свободно возникающая, но еще не свободно воплотившаяся воля? Это воля, возникновение которой не зависит от воли других людей. Но не только. Она может

не зависеть и от некоторых моих собственных желаний, а также и от множества внешних природных факторов. Осуществим предельный переход: представим себе волю, не зависящую ни от чего вообще, первичную, самодостаточную, самозародившуюся. Такая воля не детерминирована ни волевыми другими людьми, ни законами природы. Именно такова воля Бога. И тут возникает новый вопрос: а человеческая воля может быть свободной в этом смысле? Рассуждая чисто умозрительно можно дать четыре ответа на него:

1. Возникновение воли полностью детерминировано предшествующими событиями Универсума, большинство из которых мы своим конечным сознанием не контролируем. Свободно, недетерминировано возникающая воля – это выдумка.

2. Иногда воля однозначно детерминируется предшествующими событиями, а иногда возникает свободно.

3. Воля всегда возникает свободно, т.е. недетерминировано.

4. Возникновение человеческой воли детерминировано не внешними факторами, а ею самою; воля – это *causa sui*.

Начну с последнего тезиса.

Воля – это *causa sui*?

1. Казалось бы, на вопрос, существует ли свобода возникновения воли, возможны лишь два ответа – «да» и «нет». Между тем, если не логически, то лингвистически, возможна третья точка зрения: воля есть причина самой себя, *causa sui*. Она похожа на знаменитый кораблик Н. Матвеевой:

Сам себя, говорят, он построил,

Сам себя, говорят, смастерил.

Наиболее последовательно теорию *causa sui* развивает Фихте¹. Но создал ее не он, а Спиноза, применительно, правда, не к воле, а к субстанции, которую отождествил с Богом. С точки зрения Спинозы субстанция не создана ничем и никем, находящимся вне нее, а является порождением самой себя, *causa sui*.

Проблемы, возникающие внутри теории свободы, нередко порождены теоретическими трудностями, находящимися далеко за ее границами. Чтобы показать несостоятельность этой «третьей линии» между детерминизмом и индетерминизмом, необходимо от теории свободы опуститься в философскую теорию вещей, свойств и отношений. Обобщим для этого вопрос, может ли воля быть причиной самой себя, до вопроса, может ли объект находиться в строго унарном отношении к самому себе. Для ответа на этот вопрос начнем с философского определения отношения.

Отношение определяется как *признак, принадлежащий нескольким объектам* – двум, трем и т.д. Отношения между двумя объектами (Иван любит Марию) называют *бинарными*, отношение объекта к самому себе (Иван любит самого себя) – *унарным*, а отнесенность объекта к самому себе – *самоотнесенностью* (*selfreferents*). Спинозовское понимание субстанции и фихтеанская трактовка Я как *causa sui* основаны на неявном допущении реальности унарных отношений. Большинство современных философов до сих пор не видят в этом допущении ничего подоз-

¹ Здесь, впрочем, нет полной ясности. С одной стороны, Фихте говорит: «Я возник не благодаря самому себе. Было бы верхом нелепости предполагать, что, еще не существуя, я существовал, чтобы вызвать себя к существованию» (*Фихте. Назначение человека. С.-Петербург, 1905. С. 13–14*). С другой стороны, многократно и на разные лады он повторяет: «Я – безусловно свое собственное создание» (Там же. С. 78).

рительного. Тревога возникла в математике, которая обычно первой сталкивается с теоретическими и методологическими трудностями, до которых другие науки доходят лишь десятилетия, а то и века спустя. Было показано, что признание реальности строго унарных отношений не только противоречит классическому, аристотелевскому, определению отношения как признака, *сопринадлежащего нескольким объектам*¹, но порождает логические и семантические парадоксы (в том числе и самый знаменитый – парадокс «лжец»), которые, в свою очередь, вызвали продолжающийся и поныне третий кризис оснований математики².

Наиболее известны две попытки устранить эти парадоксы: теория типов Б. Рассела и семантическая теория А. Тарского³. Обе основаны на запрете самоотнесенности или, что то же самое, унарных отношений. Общеизвестный недостаток обеих теорий в том, что наряду с парадоксальной они запрещают и безвредную самоотнесенность; запрещают, например, говорить о любви Ивана к самому себе⁴. Но этот недостаток легко устранить, различив строгую и нестрогую самоотнесенность и запретив только последнюю⁵.

Нестрогая самоотнесенность, например самоуправление, – это бинарное отношение, представленное как унар-

¹ Подробнее об этом см.: *Левин Г.Д.* Проблема универсалий. Современный взгляд. М., 2005. Гл. 1.

² См об этом: *Френкель А.А., Бар-Хиллел И.* Основания теории множеств. Антиномии. М., 1966. Гл. 1.

³ См: *Whitehead A. N., Russel B.* Principia Mathematica. Vol 1. Cambridge, 1935; *Tarski A.* Der Wahrheitsbegriff in den formalisirten Sprachen. «Studia Philosophica». 1936. 1.

⁴ См.: *Popper K. R.* Self-Reference and Meaning in Ordinary Language. «Mind». Vol. LXII. 250. 1954. P. 167.

⁵ См. об этом: *Левин Г.Д.* Диалектика и парадоксы теории множеств. // Вопросы философии. № 12. 1981. С. 64–65.

ное: здесь одна часть системы управляет другой. Как бинарное отношение можно представить и любовь к самому себе. А вот самопостроение кораблика или самопорождение воли – это строго унарные отношения. Представить их как бинарные нельзя, и согласовать признание их реальности с признанием классического определения отношения невозможно. Самоотнесенность – везде самоотнесенность – и в парадоксе Рассела, и в утверждении, что воля – это *causa sui*. Поэтому и отказ от нее – благо не только для математики, но и для философии.

Итак, попытка втиснуться между утверждениями «Воля свободна» и «Воля детерминирована» с помощью утверждения «Воля самодетерминирована» была возможна лишь до возникновения теории типов Рассела и семантической теории Тарского. Сегодня это архаизм. Я исключаю ее на этом основании из рассмотрения¹.

В итоге у нас остаются три ответа на вопрос, свободно ли возникают человеческие воления: 1) все воления людей однозначно детерминированы, т.е. несвободны; 2) все воления людей недетерминированы, т.е. свободны; 3) иногда воля возникает свободно, иногда – нет. Эти три ответа существуют как в философии, так и в теологии. Их теологический вариант понять проще. С него и начнем.

Проблема свободы возникновения воли в теологии и материализме

Тезис, что воля *Бога* возникает свободно, беспричинно, недетерминированно, ни у кого из теологов возражений не

¹ Можно показать, что в контексте реального исследования самодетерминацию нередко трактуют как нестрогую самоотнесенность. В этом случае она выступает просто как «стыдливый» детерминизм.

вызывает. Творя мир из ничего, Бог выступает по отношению к нему в качестве не просто причины, а первопричины. Трудным является вопрос о свободе *воплощения* божественной воли. Ведь если она абсолютно *свободно* воплощается во все созданное им, то воления людей абсолютно несвободны. Для обоснования этого вывода Мартин Лютер пишет специальную книгу¹. Этот вывод по-разному звучит в теизме и деизме. Нам важно выявить различие между ними.

Согласно деизму, всеведущий, всемогущий и всеблагий Бог еще до сотворения мира предусмотрел в нем все. Обратно говоря, он спроектировал мировые часы, запустил их и больше в их работу не вмешивается – за ненадобностью. Все в мире, от движения планет до падения волоса с головы человека, происходит в полном соответствии с этим проектом. Такой Бог может, конечно, даровать верующему жизнь вечную. Тревогу вызывает другое. Если все воления людей и все воплощающие их поступки, как добрые, так и злые, предопределены Богом еще до сотворения мира, то еще до сотворения мира я был предопределен либо к спасению, либо к гибели. Изменить что-либо – не в моей воле.

Согласно теизму Бог руководит миром постоянно. В силу своего всеведения он не ошибается и, следовательно, не пересматривает своих решений². Вывод тот же самый: любая попытка что-либо сделать для своего спасения вопреки воле Бога не только бессмысленна, но и святотатственна.

¹ Мартин Лютер. О рабстве воли // Роттердамский Эразм. Философские произведения. М., 1986.

² Такова логика теолога-деиста. В Библии можно найти отступления от нее.

Итак, и для теиста, и для деиста из тезиса о свободе *воплощения* божественной воли вытекают прямо-таки трагические следствия: теряют смысл не только его попытки за счет собственных волевых усилий спасти свою душу. Утрачивают смысл понятия нравственности и безнравственности, добра и зла, заслуги и вины: можно ли ставить в вину Иуде предательство Христа, а в заслугу Христу – спасение человечества, если все было решено еще до сотворения мира? И еще один ледящий душу вопрос: если все от Бога, то кто ответствен за зло, творящееся в мире? Поэтому можно понять Лютера, который, размышляя над этими логическими выводами из тезиса о свободе *воплощения* воли Бога, воскликнул: «Лучше бы мне не родиться!». Эта же трудность вынудила С.А. Левицкого назвать свою книгу «Трагедия свободы»¹.

Итак, тезис о свободе *воплощения* божественной воли и, следовательно, о несвободе *возникновения* человеческой ведет к неприемлемым последствиям. Это позволяет объявить его опровергнутым посредством *reductio ad absurdum*. В свою очередь, метод доказательства от противного позволяет умозаключить, что верен противоположный тезис: воля человека возникает свободно. Именно его отстаивает оппонент Лютера Эразм Роттердамский.

На первых этапах размышления из этого тезиса следуют лишь отрадные выводы: если моя воля свободна, значит, я могу сам выбирать, какой поступок совершить; следовательно, от меня зависит, спасусь я или погибну; а Бог не отвечает за то зло, которое творится в мире, оно – результат свободных волей самих людей.

Но потом возникает сомнение: если воля людей свободна, и Бог не виноват в творимых ими злодеяниях, зна-

¹ *Левицкий С.А.* Трагедия свободы. «Посев», 1984.

чит, он не всемогущ, значит, от него зависит *не все*. Так может и мое спасение не в его власти? Кроме того, о какой вменяемости, ответственности, заслуге и вине можно говорить по отношению к человеку, воля которого возникает недетерминировано и, следовательно, принципиально непредсказуемо даже для него самого? Тезис о свободе возникновения человеческой воли ведет, таким образом, к обоснованию безнравственности и атеизму¹.

Итак, возникает порочный круг: тезис о рабстве человеческой воли опровергается посредством *reductio ad absurdum*, и методом от противного делается вывод о ее свободе, а этот вывод, в свою очередь, опровергается посредством *reductio ad absurdum* и методом от противного доказывается тезис о рабстве человеческой воли. Еще Кант иронизировал над этим диспутом: здесь «всякий раз побеждает та сторона, которой позволено начать нападение, а терпит поражение, разумеется, та сторона, которая вынуждена только обороняться»². В основе этого порочного круга лежит логическая ошибка – неучет того, что в ряде случаев ложность А совместима с ложностью не-А, и, следовательно метод доказательства от противного не работает.

Спор по вопросу, свободно ли возникает человеческая воля, никогда не достиг бы того накала, который ощущается, например, в полемике Эразма Роттердамского с Мартином Лютером³, и никогда не породил бы громадной лите-

¹ Существовавшие в истории точки зрения на свободу возникновения воли до Лютера включительно прекрасно проанализированы в книге: А.А. Столяров. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М. 1999.

² Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 401.

³ Роттердамский Эразм. Диатриба или рассуждение о свободе воли // Философские произведения. М., 1986; Мартин Лютер. О рабстве воли. Там же.

ратуры, превышающей по объему литературу по любому другому философскому вопросу, если бы от его исхода напрямую не зависело решение *основного вопроса теологии – вопроса о спасении*. «Вся теология представляет собой интеллектуальную рационализацию религиозного спасения»¹. – утверждает М. Вебер. Спасти для верующего – значит, заслужить вечное райское блаженство, погибнуть – значит, быть осужденным на вечные муки в аду. Перед ним встает реальный, практический вопрос: что я должен делать, чтобы спастись? А за ним и второй: а зависит ли что-нибудь от моей воли, или все уже решено Богом?

Итак, в рамках теологии возникла антиномическая ситуация: и тезис о рабстве воли, и тезис о ее свободе, с логической необходимостью вытекающие из исходных принципов теологии, с такой же необходимостью ведут к неприемлемым следствиям. Для разрешения антиномических ситуаций в науке используется методологический прием, известный как максима Рамсея: «Имеется эвристическая максима, что истина находится не в одной из двух обсуждаемых точек зрения, а в третьей возможности, которая еще не была осмыслена и которую мы можем исследовать только при отрицании чего-то, допускаемого как очевидное обоими диспутантами»².

С точки зрения материализма тезисом, принимаемым как очевидный и сторонниками, и противниками тезиса о свободе *воплощения* божественной воли, и, следовательно, о несвободе *возникновения* человеческой, является положение о существовании Бога. Отказавшись от него, материалисты избавляются от вопроса, который приводил в отчая-

¹ Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избранные произведения. М., 1990. С. 732.

² Ramsey F. P. The Foundations of Mathematics // Ramsey F. P. The Foundations of Mathematics and other Logical Essays. Paterson, 1960. P. 116.

ние и теистов, и деистов, и сторонников, и противников Лютера

Но вопрос, свободно ли *возникает* человеческая воля, не теряет смысла и для материалиста. Он лишь иначе формулируется. Мир не создан никем из богов и никем из людей, он бесконечен в пространстве и времени. От той пространственно-временной точки, в которой я нахожусь, он уходит в бесконечное прошлое и бесконечное будущее. А если так, то является ли мое воление необходимым звеном в бесконечной цепи детерминации, или оно возникает в результате разрыва этой цепи, как ничем не детерминированное начало нового причинного ряда? Логически возможны два ответа на этот вопрос, и оба имеют для материалиста драматический смысл. Если воля человека однозначно детерминирована предшествующим состоянием универсума, значит, теряют смысл понятия заслуги и вины, ответственности, вменяемости, нравственности и безнравственности: нельзя же ставить мне в вину или в заслугу мой поступок, предопределенный еще Большим взрывом! К столь же неприемлемым выводам ведет и утверждение, что воля человека свободна: о какой вменяемости и ответственности, заслуге или вине можно говорить относительно человека, воления которого ничем не детерминированы и, следовательно, принципиально непредсказуемы даже для него самого?

Итак, проблема свободы *возникновения* воли имеет драматический смысл не только в религии, но и в материализме.

Нельзя ли объединить усилия?

Если не относиться к противоположности между материализмом и религией «со звериной серьезностью», то возможность для совместных исследований свободы *возник-*

повения человеческой воли нетрудно разглядеть. При этом ни материалистам, ни верующим не нужно отказываться от своих принципов. Достаточно воспользоваться стандартным исследовательским приемом – абстрагированием. Еще Бозций утверждал, что ум имеем привилегию мыслить соединенное разделенным. Материалист убежден, что мир функционирует вне и независимо от его сознания по законам, не зависящим от воли человека, что он познаваем и преобразуем во благо человеку. Так же думает и верующий. Он лишь *дополняет* эту общую с материалистом картину гипотезой о Творце, который сотворил этот мир и дал ему эти законы. Таким образом, материалистическая картина мира относится к теологической как часть к целому: отнимите гипотезу о Творце – и вы получите материализм. Здесь-то и открывается возможность для сотрудничества. Верующим предлагается не отказаться от тезиса о существовании Творца, а лишь на время *абстрагироваться* от него. В правомерности такого приема убеждает знаменитый ответ Лапласа на вопрос Наполеона, почему в его небесной механике не упоминается Творец: «Я не нуждался в этой гипотезе». Заметьте: Лаплас не отрицает эту гипотезу, а просто не использует ее. Предмет исследования от этого не исчез. Он лишь сузился. Не исчезает он и в нашем случае: просто вопрос о зависимости воли человека от *всех* вне нее находящихся сущностей на время сужается для верующего до вопроса о ее зависимости от сущностей, реальность которых признают и материалисты. После же того, как возможности совместного исследования исчерпаны, теолог вправе дополнить полученные результаты теми, которые вытекают из гипотезы о Творце. Это не третья линия в философии. Это просто использование стандартной познавательной процедуры – абстрагирования – для объединения усилий профессионалов в исследовании одной из ключевых мировоззренческих проблем.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ СВОБОДА ВОЗНИКНОВЕНИЯ ВОЛИ?

Свободная воля и свободная причина

Выше я *абсолютизировал* понятие свободной воли: свободной назвал волю, не зависящую не только от воли других людей, но и от всех предшествующих ей процессов в Универсуме. Теперь это *абсолютизированное* понятие свободной воли нужно обобщить¹. Эту ключевую для всей теории свободы процедуру осуществил И. Кант: «...та сторона вопроса о свободе воли, которая всегда приводила в такое затруднение спекулятивный разум, ... сводится исключительно к тому, должна ли быть допущена способность *само собой* начинать некоторый ряд следующих друг за другом вещей или состояний»².

Два пункта здесь хотелось бы конкретизировать. Во-первых, о какой свободе воли Кант ведет речь: о свободе (беспричинности) ее *возникновения* или о свободе (беспрепятственности) ее воплощения? У Канта разница между этими *двумя свободами* не оформлена терминологически, что приводит к спутыванию их и современными исследователями, даже такими незаурядными, как В.Ж. Келле³. Но

¹ Абсолютизация – это абстрагирование от того содержания предмета, которое контрадикторно противоположно исследуемому. Формальное обобщение – это абстрагирование от содержания менее общего, чем исследуемое.

² Кант И. Критика чистого разума. С. 422

³ Келле В.Ж. Культура и свобода // Вестник Российского философского общества. № 1. 2007. С. 133–137.

спутывать свободу возникновения воли со свободой ее воплощения – то же самое, что говорить как об одной и той же вещи о ручке двери и ручке ребенка. Применительно к материальным предметам – это немыслимое, применительно же к абстрактным сущностям типа свободы – довольно обычное явление. Итак, я утверждаю: фактически Кант обобщает до понятия свободной причины понятие свободно возникающей воли.

И здесь новый вопрос: «ряд следующих друг за другом вещей или состояний» – это ряд состояний *одного и того же* объекта; например, воды, переходящей из твердого состояния в жидкое, а затем – в газообразное; или причинный ряд, в котором связаны не различные состояния одного и того же объекта, а разные объекты; например, свечение Солнца и нагревание камня. Дело в том, что воля (волевой акт) является звеном и в связи состояний, и в причинной связи. Поэтому, рассуждая чисто умозрительно, можно допустить, что воля может *сама собой* начинать и ряд состояний одного и того же объекта (человеческого сознания), и причинный ряд. В каком из этих двух ипостасей она выступает именно как свободная воля? Я понял Канта так, что он ставит вопрос, может ли воля быть беспричинным началом *причинного ряда*. Заметьте: этот вопрос относится только к первому элементу такого ряда. Предполагается, что остальные порождаются вполне традиционно.

Обобщив понятие свободной воли до понятия свободной причины, а вопрос, свободно ли возникает воля, до вопроса, *универсальна ли причинность*, Кант перешел из этики в онтологию. В этом познавательном акте проявляется *гносеологическая закономерность*, которую зафиксировал Маркс: теория «возводит жилые этажи здания, прежде чем

заложить его фундамент»¹. Жилые этажи в данном случае – этическая теория свободы, фундамент – теория причинности. Этому разделению теории свободы на базисную, онтологическую и надстроечную, этическую, я придаю такое же значение, как и различению свободы возникновения и свободы воплощения воли.

Обобщив проблему беспричинной воли до проблемы беспричинной причины, мы оказались в сумрачных подвалах философской онтологии, и вернуться наверх мы вправе, лишь обосновав чисто онтологическими методами один из двух логически возможных тезисов:

1. Беспричинные причины существуют; следовательно, и воля может возникать беспричинно, т.е. свободно.

2. Все имеет свою причину; следовательно, беспричинная (свободная) воля – это выдумка.

Чтобы не просто постулировать, а обосновать один из этих двух выводов, придется использовать методы, мало похожие на те, которые применяют в этике. Здесь, если воспользоваться словами В. Брюсова, нужен не «острый галльский ум», а «сумрачный германский гений». Я понимаю, что, переходя к разработке онтологического базиса теории свободы, я рискую потерять читателей-этиков, которым все это может показаться мудрствованием по пустякам. Но – рискну.

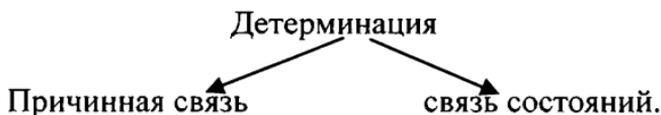
Сразу открою карты: я буду обосновывать второй из приведенных выше тезисов. Для этого я со всей доступной мне тщательностью эксплицирую понятия «детерминация», «причинная связь», «связь состояний» и «корреляция». Может возникнуть подозрение, что я прячусь в этой схоластике от обсуждения проблемы по существу. Гаран-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 13. С. 43.

тирую: я говорю лишь то, что необходимо для аргументированного ответа на вопрос Канта «должна ли быть допущена способность *само собой* начинать некоторый ряд следующих друг за другом вещей или состояний?» Из ответа на него ответ на вопрос, существует ли свобода возникновения воли, следует чисто дедуктивно.

Теория детерминации

Слова не имеют естественной, природной связи с обозначаемыми объектами, и потому бессмысленно спорить об истинности номинальных определений, т.е. определений, задающих значения слов. Речь может идти лишь о том, насколько заданные этими определениями значения терминов соответствуют историческим традициям и насколько они удобны в качестве инструментов исследования. Этим двум критериям, на мой взгляд, соответствует трактовка понятий «причинная связь» и «связь состояний» как видовых по отношению к понятию «детерминация»:



Начну «снизу»: со связи состояний и причинной связи.

Связь состояний. Долгое время в отечественной литературе эту связь не отличали от причинной связи. Первым их различил Г.А. Свечников: «Связь ... камня с Солнцем, вызывающим нагревание первого, является причинной связью. Переход камня из состояния с меньшей температурой в состояние с большей температурой выражается при помощи категории связи состояний»¹. Автор иллюстрирует

¹ Свечников Г.А. Причинность и связь состояний в физике. М., 1971. С. 118.

здесь *связь состояний* переходом *объекта* из одного *количественного* состояния в другое. Примером же связи *качественных* состояний является переход вещества из одного агрегатного состояния в другое: из твердого в жидкое, а из жидкого в газообразное. Такой переход меняет *видовой* признак объекта (агрегатное состояние вещества), а *родовой* (его химический состав) оставляет неизменным. Подчеркну мысль, которая здесь выглядит тривиальной, но в дальнейшем сыграет важную роль: переход объекта из одного состояния в другое происходит в полном соответствии с принципами сохранения: ничто не возникает из ничего и не превращается в ничто.

Связь состояний, отличаемая от причинной связи, занимает существенное место в философии. Достаточно напомнить, что закон отрицания отрицания фиксирует именно ее, а не причинную связь. Только по отношению к связи состояний имеют смысл термины «пусковая причина» и «точка бифуркации»: в точке бифуркации предмет переходит из одного качественного состояния в другое, а пусковая причина – это воздействие извне, запускающее такой переход.

Причинность. Простейший пример причинной связи принадлежит Д. Юму: *нагревание камня Солнцем*. Он ценен тем, что позволяет отличить причинную связь от взаимодействия. Причинение – это одностороннее воздействие А на В, взаимодействие же включает и обратное воздействие В на А. В примере Юма причинная связь выступает в чистом виде: трудно предположить, что теплота камня, полученная им от Солнца, вновь возвращается к Солнцу. На этом же примере можно увидеть и принципиальное отличие причинной связи от связи состояний. Связь состояний – это отношение между сменяющимися друг друга состояниями *одного и того же объекта*. Причинная связь – это отношение как минимум *между двумя объектами*.

Анализируя свой пример, Юм выделяет четыре атрибута причинной связи: 1) *предшествование* причины следствию во времени, 2) их *смежность* в пространстве, 3) *повторяемость* этих предшествований и смежностей в сходных случаях и 4) тот факт, что идея одного из находящихся в причинной связи объектов «определяет ум к образованию идеи другого»¹.

Легко увидеть, что это определение несоразмерно: под него подойдет не только нагревание камня Солнцем, но и переход камня из холодного состояния в теплое, а также соответствие (корреляция) между нагреваниями двух соседних камней, качественно отличная и от причинной связи, и от связи состояний. Нужно так сузить определение Юма, чтобы под него не подходила не только связь состояний, но и корреляция. А для этого – понятие корреляции нужно ввести со всей тщательностью.

Корреляция. С латыни «cor-relatio» переводится как «со-отношение». Я думаю, что точнее было бы этот термин перевести как «соответствие». Другое название для корреляции – «связь». Но я не буду углубляться в соотношение этих понятий². Корреляция (соответствие) входит в обе формы детерминации: и в причинную связь, и в связь состояний. Например, чем больше воды из сосуда испарилось, тем меньше осталось. Кроме того, корреляция существует и вне причинной связи и связи состояний, «в чистом виде» – между двумя следствиями одной причины; например, между движениями фигурок на крышке музыкального ящика.

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе // *Он же*. Сочинения. Т. 1. М., 1996. С. 222–223.

² См.: Левин Г.Д. «Связь» как философская категория // Вестник Университета Российской академии образования. № 2. 2006.

Выделить признак, общий всем видам корреляции, просто сопоставляя примеры, довольно трудно. В определении истинности как соответствия между знанием и его предметом соответствие понимается как отношение типа равенства, а в математическом определении функции оно не предполагает не только равенства, но и сходства соответствующих друг другу объектов. Так, задаваемое графиком дежурств соответствие между днем недели и человеком, дежурящим в этот день, не предполагает никакого сходства между ними. Я анализирую тот смысл термина «соответствие», который используется в математическом определении функции как соответствия между элементами двух множеств¹. Для простоты будем говорить только об *однозначном* соответствии между *двумя* множествами. Примем, что соответствовать друг другу (коррелировать друг с другом) могут и сходные, и несходные объекты².

Возьмем пример. Отношение «дом выше дерева» может измениться на отношение «дом ниже дерева», но квадрат гипотенузы при любых изменениях прямоугольного треугольника остается равным сумме квадратов катетов. На этом примере можно увидеть дефинитивный признак корреляции: *жесткость, твердость, неизменность. Корреляция (соответствие) – это неизменное отношение между изменяющимися объектами*. Поскольку оно существует не только в чистом виде, но и в составе причинной связи и в составе связи состояний, всю задачу науки иногда сводят

¹ Я опираюсь на описание функции, данное в книге: Колмогоров А. Н. Математика—наука и профессия. Раздел 2. М.: Наука, 1988.

² Вообще-то абсолютное несходство объектов исключается принципом монизма, играющим в науке не менее фундаментальную роль, чем закон сохранения. Поэтому ослабим тезис: соответствие между объектами сохраняется и в том случае, когда мы не видим сходства между ними.

к поиску соответствий. А это ставит понятие корреляции в табели о рангах выше понятий детерминации, причинной связи и связи состояний. О фундаментальности этого отношения свидетельствует и тот факт, что для его отображения существует особая логическая форма – импликация. Для выражения одно-однозначного бинарного соответствия, рассмотрением которого я для простоты ограничиваюсь, используется двусторонняя импликация: если А, то В, и если В, то А. Импликацию иногда характеризуют как форму отражения детерминации и даже только причинной связи. Это ошибка. Импликация описывает *корреляцию* во всех трех ее ипостасях: и когда она выступает в чистом виде, и когда входит в состав обеих форм детерминации. Основанием говорить об одно-однозначном соответствии между А и В является лишь то, что А имеет место там, где есть В, а В – там, где есть А.

Сказанного о корреляции достаточно, чтобы вернуться к юмовскому определению причинности и попытаться понять, почему под него подходит не только нагревание камня Солнцем, но и переход воды в пар, а также соответствие между движениями фигурок на крышке музыкального ящика; или возьмем более солидный пример: соответствие между процессами, протекающими внутри галактик, возникших в результате Большого взрыва.

Причинность и законы сохранения. Глобальная проблема требует и глобального решения. В качестве такового в нашем случае выступает закон сохранения, с открытия которого, собственно, и начиналась наука в строгом смысле слова. Древние формулировали его так: *«Ни одна вещь не возникает из небытия, но все – из бытия»*¹. Позднее

¹ Аристотель. Метафизика // Он же. Соч.: в 4-х т. Т. 1. М., 1976. 1062 b.

этому закону придали более сильную формулировку: *что прибывает в одном месте, убывает в другом*: теплота камня не возникает из ничего, и теплота Солнца не превращается в ничто. Теплота камня – это теплота Солнца, перешедшая в камень. Что прибыло в камне, убыло на Солнце. Другими словами: теплота Солнца порождает теплоту камня тем, что становится теплотой камня. В общей форме: *причина порождает следствие тем, что становится следствием*. В Средние века эта мысль выражалась формулой «*causa aequat effectum*» («причина тождественна следствию»).

Но закон сохранения отвечает лишь за *субстратную* сторону дела: *сколько* материи, движения или формы прибыло в одном предмете, *столько же* убыло в другом. *Качественные* изменения этих субстратов, происходящие при этих переходах, законом сохранения не фиксируются. Ученому на этом этапе исследования нет дела до того, в какую именно форму движения превратилась теплота Солнца: в нагревание камня или в развитие растения. Ему важно убедиться, что количество движения при этом и не уменьшилось, и не увеличилось.

Итак, без учета закона сохранения говорить о причинной связи бессмысленно. А с его помощью показать отличие причинной связи от выделенной в чистом виде корреляции можно буквально «на пальцах»: в причинной связи есть «перелив» материи, движения или формы от одного объекта к другому, а в корреляции – нет: фигурки на крышке музыкального ящика не взаимодействуют между собой. Их движения – это разные следствия одной причины. Они соответствуют друг другу так же, как и траектории осколков снаряда или эволюции галактик, возникших в результате одного Большого взрыва.

Возникает естественный вопрос: почему же эта фундаментальная и, безусловно, известная Юму черта причинной связи, к тому же прекрасно иллюстрируемая его примером, отсутствует в его определении причинной связи? На мой взгляд, это не ошибка, а логическое следствие из исходных принципов его философии. Поясню аналогией. Допустим, я переливаю жидкость из одного стакана в другой и снимаю этот процесс кинокамерой. Само переливание происходит в полном соответствии с законом сохранения: что прибыло в одном стакане, убыло в другом. А вот *изображение* этого процесса на экране уже не подчиняется ему: я вижу последовательность событий во времени, их смежность в пространстве, их повторяемость при каждом просмотре фильма, при этом идея одного объекта ведет к идее другого. Упомянуть о законе сохранения, описывая события *на экране*, просто нет нужды. А теперь вернемся к Юму. Безусловной реальностью для него обладает лишь «фильм», демонстрируемый ему его органами чувств, и свое определение причинности он относит именно к нему, а не к отображаемой в нем объективной причинной связи, в реальности которой он не убежден. Указывать на связь так понимаемой причинности с законами сохранения было бы с его стороны логической непоследовательностью.

Для материалиста, называющего причинностью объективно существующее отношение между объективно существующими предметами, например между реальным Солнцем и реальным камнем, указание на закон сохранения – это указание на самую суть причинной связи. Оно позволяет не просто дополнить, а *объяснить* все четыре признака причинности, констатированные Юмом: и *предшествование* причины следствию во времени, и их *смежность* в пространстве, и *повторяемость* этих предшествований и смежностей в сходных случаях, и тот факт, что

идея одного из объектов «определяет ум к образованию идеи другого».

На каком же основании материалисты если не прямо отрицают, то *замалчивают* тот факт, что *причинная связь* – это форма проявления закона сохранения? Проще всего это объяснить не таким уж и редким среди философов недомыслием. Но причина, на мой взгляд, глубже. Чтобы увидеть ее, нам понадобится аристотелевское деление причин на материальные, действующие и формальные.

Материальная, действующая и формальная причины. Стагирит различает эти три причины по тому «субстрату», который «перетекает» в акте причинения от одного предмета к другому. В *действующей причине*, иллюстрацией которого является пример Юма, таким субстратом является движение: теплота камня – это теплота Солнца, перешедшая в камень. В случае *материальной* причины от одного носителя к другому «перетекает» материя. Пример такой причины приводит Гегель: порождение дождем мокроты. На этом примере он иллюстрирует ключевую для нас мысль, что причина порождает следствие тем, что становится следствием: «дождь – причина и мокрота – действие суть одна и та же существующая вода»¹. Хрестоматийный пример *формальной* причины принадлежит Аристотелю: отпечатывание перстня на воске. Можно привести и более современный пример: репликацию структуры нити дезоксирибонуклеиновой кислоты в структуру парной ей нити в акте передачи генетической информации. В обоих случаях от одного предмета к другому передается *форма*.

Аристотелевская классификация причин (целевые причины я здесь не затрагиваю) имеет ключевое значение для

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Ч. 1. Логика // Гегель. Сочинения. Т. 1. М.-Л., 1929. С. 156.

решения вопроса о свободе возникновения воли. Кант редуцировал его к вопросу, существуют ли свободные, т.е. беспричинные, причины. Благодаря Аристотелю мы можем разделить этот кантовский вопрос на три:

- Существуют ли свободные материальные причины?
- Существуют ли свободные действующие причины?
- Существуют ли свободные формальные причины?

Отрицательный ответ на первые два вопроса очевиден для каждого, кто признает универсальность закона сохранения. Свободная действующая причина – это предмет, в котором движение возникает из ничего, а свободная материальная причина – это предмет, в котором из ничего появляется материя. Допуская, что материя или движение может возникать в предмете из ничего, мы порываем с принципом сохранения и, следовательно, с наукой. Лишь у теолога мы можем найти сочувствие: он верит, что Бог сотворил мир из ничего по слову. А теперь я подхожу к самому трудному для меня вопросу:

Существуют ли свободные формальные причины?

Другими словами, распространяется ли принцип «что прибыло в одном месте, убыло в другом» на формальную причинность? Что *убыло* в перстне после того, как «прибыл» его отпечаток на воске? *Может ли форма предмета, в отличие от его материи и движения, возникать из ничего?* Ответ на этот вопрос имеет принципиальное значение для ответа на главный вопрос данной главы: существует ли свобода возникновения воли? Ведь воление – это не кусок вещества и не количество движения. Это определенное *состояние* нашего сознания, т.е. его *форма*. А теперь смотрите: если *форма* может возникать *из ничего*, то и *воля* также может стать ничем не детерминированным началом причинного ряда. Это чисто дедуктивное следствие.

Вернемся к перстню. Представляется очевидным, что в акте отпечатывания в воске-то форма прибывает, а в перстне не убывает. Следовательно, принцип «что прибыло в одном месте, убыло в другом» на формальную причинность не распространяется. Следовательно, он не распространяется и на возникновение воления. Более того, он не распространяется на все явления сознания. Именно эта мысль выражена даже в известном афоризме: если ты отдал другому человеку яблоко, у тебя стало на одно яблоко меньше, но если ты передал ему одну из своих идей, количество идей у тебя не уменьшилось.

Итак, существует ли закон сохранения формы? Эвристический «принцип красоты» толкает меня к утвердительному ответу на этот вопрос: признавать принцип «что прибыло в одном месте, убыло в другом» для материи и движения, но отрицать его для формы – «некрасиво». Что же касается эмпирических примеров, в том числе и отпечатка перстня на воске, то, на мой взгляд, этот принцип можно спасти, если принимать во внимание не только перстень и воск, но и всю систему отношений, в которой совершается акт оттиска. Поэтому я лично распространяю его на все три субстрата: и на материю, и на движение, и на форму.

Но и с читателем, не согласным с этим тезисом, я могу найти общий язык для дальнейшего обсуждения вопроса, свободно ли возникает человеческая воля: ведь чтобы воск принял форму печати, сама форма печати уже должна существовать на перстне. Из ничего она на воске возникнуть не может. Она – отражение формы перстня и поэтому *соответствует* ей. Между формой перстня и формой его отпечатка на воске существует *корреляция*. Для дальнейшего обсуждения вопроса о свободе возникновения воли этого тезиса вполне достаточно. В этом контексте вопрос, может ли воление возникнуть свободно, сводится к вопро-

су, может ли оно вообще никак не коррелировать с условиями, в которых возникает.

Это, пожалуй, все, что можно извлечь из учения о детерминации и корреляции для проблемы свободы *возникновения* воли. Чтобы сделать следующий шаг в исследовании этой проблемы, обратимся в другой паре фундаментальных философских категорий.

Необходимость и случайность

Эти категории часто используются в определениях свободы и несвободы в составе дефиниенсов. Но попытка выяснить их смысл из современной литературы способна привести в отчаяние. Чтобы показать, что я имею в виду, сопоставлю для начала две пары категорий: «свобода»–«необходимость» и «случайность»–«необходимость». Примем, что в обоих парах термин «необходимость» имеет один и тот же смысл. Тогда получается, что «случайность» и «свобода» – синонимы. По Канту так оно и есть: свобода – это недетерминированность, а недетерминированность – это случайность.

Сопоставим теперь на тех же условиях пару «свобода»–«необходимость» с парой «свобода»–«принуждение». Получается, что необходимость – это принуждение. Именно так трактует их, например, Спиноза¹. Но «необходимость» – онтологическое понятие, а «принуждение» – социальное. Как же можно их отождествлять?

Еще одна нелепость обнаруживается, если к этим трем парам категорий присоединить определение свободы как «осознанной необходимости». Мы только что поставили

¹ Спиноза Б. Этика // Он же. Избр. произв. Т. 1. М., 1957. С. 389.

знак равенства между свободой и случайностью. Получается, что случайность – это осознанная необходимость.

Я вижу единственный выход из этой путаницы: проанализировать категории «необходимость» и «случайность» с такой же тщательностью, с какой только что были проанализированы категории «причинность», «связь состояний», «корреляция» и «детерминация».

Отношение необходимости определить легко: это не больше и не меньше, как отношение корреляции. Когда мы говорим о корреляции между А и В, мы имеем в виду не причинную связь или связь состояний, и даже не различие или сходство между ними. Речь идет только об одном: если А, то В, и если В, то А. Все предельно просто. Случайность в этом контексте определяется чисто логически: это не-необходимость. Если об А и В нельзя сказать «если А, то В, и если В, то А», значит, А случайно по отношению к В, а В случайно по отношению к А. К этому сводятся, по существу, все определения необходимости и случайности.

Понятие необходимости зародилось уже в религиозных мифах – в учениях о карме, Дао, судьбе и т.д. Необходимость там понимается как некий мировой принцип, иногда даже как тонкий материальный субстрат, которому подчинено всё, даже жизнь богов. В греческой философии необходимость была отличена от судьбы и определена Аристотелем как «то, что не может быть иначе»¹.

С возникновением науки так понимаемая необходимость, по существу, слилась с ее предметом: наука – это познание необходимости. Данное положение осталось верным и с переходом к исследованию случайных процессов:

¹ Аристотель. Вторая аналитика // Сочинения. Т. 2. М., 1972. 89а.

необходимость предстала здесь в форме статистических законов, законов случая.

Чтобы конструктивно проанализировать категории «необходимость» и «случайность», нужно учесть, что они имеют разный смысл в теоретическом и эмпирическом исследованиях. Теоретик сам создает свои объекты: идеальные треугольники, движения без трения, абсолютно черные тела и т.д.; он сам наделяет их признаками и сам решает, что в созданном им мире может, а что не может «быть иным». Его оппонент вполне способен создать теоретический мир, в котором «не могут быть иными» совершенно другие сущности. Например, в геометрии Евклида сумма внутренних углов треугольника *не может не быть* равной двум прямым, а в геометриях Лобачевского и Римана – может. Из такого понимания *теоретической* необходимости логически следует определение *теоретической* случайности: случайными в теоретическом мире являются такие свойства теоретических объектов, которые не задаются определениями, аксиомами и следствиями из них. Это, например, размеры прямоугольного треугольника и величина его острых углов при доказательстве теоремы Пифагора. Поскольку случайные свойства не влияют на необходимые, а лишь определяют форму их существования, их трактуют как несущественные. «Случайное» и «несущественное» в теоретических исследованиях – синонимы.

В реальном мире с необходимостью и случайностью все далеко не так просто. Чтобы разобраться в их соотношении, от некоторых сложностей нам нужно абстрагироваться. Вот одна из них. Необходимыми и случайными в природе называют не только действительные, но и возможные объекты: то, что завтра взойдет солнце, – необходимость, а то, что завтра будет дождь, – случайность. Упростим себе

задачу: проанализируем необходимость и случайность только *реальных* объектов. Распространить сказанное на возможные объекты нетрудно¹.

Терминологические трудности. Сопоставим аристотелевское определения необходимого как того, «*то*, что не может быть иначе» с определением необходимости как корреляции. Как и всякое отношение, корреляция существует, по меньшей мере, между двумя объектами. В определении Аристотеля один из этих объектов обозначен местоимением «*то*». Второй не указан. Его нужно найти.

Различим, с одной стороны, само отношение необходимости (корреляцию), а с другой – объекты А и В, связанные этим отношением. В том случае, когда корреляция выступает в чистом виде, например, как соответствие между движениями двух фигурок на крышке музыкальной шка-тулки, носители отношения корреляции по своей роли в ней не различаются. Но в корреляции, входящей на правах части в причинную связь или в связь состояний, их роль различна, и ее нужно выразить терминологически. В теории причинности это сделано: явление, порождающее другое явление, называют *причиной*, порожденное им явление – *следствием*.

Этого нет в учении о необходимости. Здесь оба носителя отношения корреляции обозначаются одним и тем же термином. Мы говорим: «Свечение Солнца – *необходимое* условие для нагревания камня, а нагревание камня – *необходимое* следствие свечения Солнца». Здесь носители отношения необходимости различаются так же, как носители отношения причинности, но обозначены они одним и тем же термином – «необходимое». Следовательно, в этих

¹ Я сделал это в главе «Действительность и возможность» своей книги «Философские категории в современном дискурсе». М., 2007.

предложениях они имеют разный смысл. Мы имеем здесь дело с особым языковым явлением – метонимией: смысл термина «необходимое» в первом предложении отличается от смысла термина «необходимое» во втором примерно так же, как термин «свобода» в выражении «свобода возникновения воли» от термина «свобода» в выражении «свобода воплощения воли». Моя задача – различить их. Нам достаточно различить носители отношения необходимости, входящего в причинную связь.

Условимся объект *a*, при наличии которого объект *b* необходимо возникает, называть *необходимым для* (возникновения объекта *b*). Объект *b*, необходимо возникающий при наличии объекта *a*, обозначим, за неимением лучшего, термином «*необходимый-от*»¹.

Еще одна терминологическая трудность связана со смыслом словосочетаний «необходимое и достаточное», «необходимое, но недостаточное» и «достаточное, но не необходимое».

Утверждение «*a* необходимо и достаточно для возникновения *b*» означает, что в *a* есть все, что необходимо для возникновения *b*, причем *b* может породить только *a*.

Утверждение «*a* достаточно, но не необходимо для возникновения *b*» означает, что в *a* есть все, что необходимо для возникновения *b*, но *b* может породить не только *a*.

Утверждение «*a* необходимо, но недостаточно для возникновения *b*» означает, что *b* может возникнуть только при наличии *a*, но в *a* есть не все, что необходимо для возникновения *b*.

Можно показать, что эта терминология некорректна. Чтобы эту некорректность устранить, пришлось бы создать

¹ Я делаю это по аналогии с терминами «свобода-для» и «свобода-от», широко применяемыми в отечественной литературе.

довольно громоздкий терминологический аппарат, который для нашей цели – выяснить, свободно ли возникает человеческая воля – избыточен. Выше мы рассматривали только один тип соответствия – одно-однозначное. В соответствии с этой конвенцией *необходимым-для* (возникновения *b*) пришлось бы называть объект *a*, *только* при наличии которого возникает объект *b*, а объект *b* – *необходимым-от* (объекта *a*), если он возникает *только* при наличии *a*. Для наших дальнейших рассуждений это слишком жесткое ограничение. Условимся поэтому *необходимым-для* (возникновения *b*) называть объект *a*, при наличии которого возникает объект *b*, а объект *b* – *необходимым-от* (объекта *a*), если он возникает при наличии *a*. Иными словами, допускается, что *b* может породить не только *a*. *Необходимым-для* может быть и нечто элементарное, например движение одного бильярдного шара, вызывающее движение другого, и нечто необозримо сложное, например совокупность факторов, детерминирующих погоду.

Детерминизм и индетерминизм

Будем различать два типа детерминизма. *Детерминисты первого типа* признают универсальность обеих форм детерминации – причинной связи и связи состояний, а также универсальность корреляции, существующей как в чистом виде, так и в составе обеих форм детерминации. Их оппоненты, *индетерминисты первого типа* признают реальность лишь корреляции и только ее считают предметом научного исследования. Наиболее последовательно эту точку зрения развивал Э.Мах. От индетерминистов типа Маха следует отличать мыслителей, которые наряду с чистой корреляцией признают и детерминацию, но не считают ее универсальной. Законы сохранения при возникновении новых явлений, с их точки зрения, могут как соблюдаться,

так и нарушаться. Именно в роли непоследовательного детерминиста первого типа выступил Н. Бор, когда предложит объяснить дефект массы, возникающий при распаде ядра атома, статистическим характером законов сохранения. Но сегодня таких индетерминистов среди ученых нет. Все они – в лагере теологов, убежденных, что Бог способен отменить любой закон, в том числе и закон сохранения.

Детерминисты второго типа возникают в дискуссии по вопросу об универсальности корреляции. Их называют также *последовательными детерминистами*. Они утверждают, что любое событие в универсуме, от движения планет до перехода электрона с одной орбиты на другую однозначно *соответствует* предшествующему состоянию универсума. Другими словами, *все в мире необходимо*. Детерминистом второго типа был и Э. Мах. Оппоненты последовательных детерминистов делятся на последовательных и непоследовательных индетерминистов.

Последовательные индетерминисты второго типа утверждают, что любое событие в мире в тех же самых условиях могло бы быть иным. Другими словами, *все в мире случайно*.

Последовательные индетерминисты утверждают прямо противоположное: любое событие в мире в тех же самых условиях могло бы быть иным. Другими словами, *все в мире случайно*.

Между последовательным детерминизмом и последовательным индетерминизмом расположился *умеренный, или мягкий, индетерминизм*, согласно которому в мире есть и необходимые, и случайные события. Сами сторонники этой концепции предпочитают называть себя «умеренными», «мягкими», «диалектическими» *детерминистами*. Ведь они отрицают не *реальность*, а лишь *универсальность* детерминации, и потому не приемлют ни «жесткий» детерминизм, ни «жесткий» индетерминизм. Но разница между умеренным детерминизмом и умеренным индетерминизмом не больше, чем разница между наполовину полным

и наполовину пустым стаканом. Расстановку сил между этими тремя концепциями можно смоделировать на отрезке числовой оси:

$$-1\text{-----}0\text{-----}+1$$

Здесь минус единица – это абсолютный индетерминизм, плюс единица – абсолютный детерминизм, а бесконечное множество точек между ними – бесконечное множество разновидностей «умеренного» детерминизма или, что то же самое, умеренного индетерминизма. В этой схеме не отражена точка зрения, согласно которой допускается еще и самодетерминация, «*causa sui*», поскольку ее несостоятельность была показана в самом начале главы.

Итак, есть только один детерминизм – жесткий или, как я предпочитаю говорить, последовательный. Формула детерминизма: *каждое* событие в мире однозначно детерминировано предшествующим состоянием универсума. Формула индетерминизма: *неверно, что каждое* событие однозначно детерминировано предшествующим состоянием универсума.

В рамках формулы «*неверно, что каждое* событие однозначно детерминировано предшествующим состоянием универсума» возможен и крайний индетерминизм, согласно которому *ни одно* событие в мире не детерминировано, и умеренный, согласно которому *не все* события в мире детерминированы. Поясню аналогией: вы либо признаете закон сохранения, либо отрицаете его. Этот закон отрицает и тот, кто говорит, что он не срабатывает нигде, и тот, кто утверждает, что он нарушается только при сотворении мира Богом и при распаде атомного ядра.

Но крайний, последовательный индетерминизм существует лишь как логическая возможность. У него нет реальных сторонников. Реальным оппонентом последовательному детерминизму или просто детерминизму является

мягкий детерминизм. О нем и пойдет речь. Сначала я с максимальной тщательностью рассмотрю принципы детерминизма, затем – принципы «умеренного» детерминизма, а в заключение – аргументы, приводимые в полемике между ними.

Классически позицию детерминизма выразил Лаплас, поэтому последовательный детерминизм обычно называют лапласовским: «Ум, которому были бы известны для какого-то данного момента все силы, одушевляющие природу, и относительное положение всех ее составных частей, если бы вдобавок он оказался достаточно обширным, чтобы подчинить эти данные анализу, обнял бы в одной формуле движения величайших тел Вселенной наравне с движением легчайших атомов: не осталось бы ничего, что было бы для него недостоверным, и будущее, так же, как и прошедшее, предстало бы перед его взором»¹. Позднее такой ум стали называть демоном Лапласа. В наших рассуждениях эта идеализация сыграет существенную роль. Совершенно очевидно, что ни отдельный человек, ни даже человечество в целом не могут решить задачу, доступную демону Лапласа.

С точки зрения детерминизма, в мире необходимо все, но только часть этой универсальной необходимости удалось зафиксировать нашими ограниченными исследовательскими средствами. Со «случайностью» в детерминизме сложнее. Поскольку основной принцип детерминизма гласит, что в самом объективном мире случайность отсутствует, термин «случайность» здесь денотата не имеет – так же, например, как и термин «вечный двигатель». Тем не менее, оба имеют строгий и глубокий смысл.

¹ *Лаплас И.* Опыт философии теории вероятностей. М., 1908. С. 9.

От «случайности» как чисто онтологического понятия в детерминизме отличают «случайность» как онто-гносеологическую категорию: «Случайным или возможным, – говорит Т. Гоббс, – называется вообще то, необходимую причину чего нельзя разглядеть»¹. Другими словами, случайным детерминисты называют те *известные* нам события, которые объективно, *на самом деле*, однозначно детерминированы предшествующим состоянием универсума, но детерминацию которых мы на данном этапе познания еще не познали.

Аналогично различаются и два смысла «необходимости»: чисто онтологический (необходимо то, что однозначно детерминировано предшествующим состоянием Универсума) и онто-гносеологический (необходимо то, что однозначно детерминировано известной нам частью Универсума). Назовем эту *познанную* часть универсума *областью определения необходимости и случайности*, или, короче, областью определения; чисто онтологические необходимость и случайность условимся называть необходимостью-1 и случайностью-1, а онто-гносеологические – необходимостью-2 и случайностью-2. Рассмотрим последние.

Необходимым-2 условимся называть объект, однозначно детерминированный областью определения и потому объяснимый и предсказуемый на основе знания о ней.

Случайным-2 назовем объект, детерминированный событиями, происходящими за границами области определения и потому необъяснимый и непредсказуемый на основе знания о ней. Итак, случайность-2 – это непознанная необходимость.

Понятие «необходимое-2» относительно. Причем в двух смыслах: 1) оно характеризует предмет через его *от-*

¹ Гоббс Т. О теле // Сочинения. Т. 1. М., 1989. С. 87.

ношение к области определения; 2) любой объект, необходимый в смысле 2, может оказаться случайным в смысле 2. Тот факт, что событие необходимо в области определения, еще не значит, что оно необходимо и за ее границами. В границах Солнечной системы жизнь на Земле – необходимый процесс. Но нет никакой гарантии, что уже сейчас за ее пределами не движется метеорит, который разрушит Землю. И если по-прежнему понимать случайное как то, что приходит из-за границ познанной нами части универсума, жизнь на Земле может оказаться и случайным процессом.

В этих же двух смыслах относительно и понятие «случайное-2». В учебниках философии случайность обычно иллюстрируют душераздирающим примером кирпича, выпавшего из стены на голову прохожего. На этом несчастье разъясняют определение случайности как пересечения необходимостей: и разрушение дома, и ежедневный поход человека на работу – закономерные процессы, а их трагическое пересечение – случайность. Конечно, в границах той части универсума, которая контролировалась сознанием самого прохожего, это случайность: предсказать это событие он не мог. А мог ли его предсказать демон Лапласа? С точки зрения детерминиста, – да. Для детерминиста необходимыми являются не только все звенья в цепи детерминаций, но и все точки пересечения этих цепей. И поэтому демон Лапласа мог бы предсказать эту трагедию задолго до нее.

Область определения необходимости и случайности постоянно расширяется, и потому происходит постоянное превращение случайного-2 в необходимое-2: то, что в предсказаниях погоды объявлялось случайным еще полвека назад, сегодня предсказывается с большой точностью. Расширение области определения порождает и еще один

процесс: необходимость-2 асимптотически приближается к необходимости-1. В пределе они сольются. Понятие «случайность-2» также сольется с понятием «случайность-1», т.е. утратит денотат.

Трактовка случайного как несущественного, правомерная в теоретическом мире, применительно к эмпирическому миру ошибочна. Событие, случайное в смысле 2, т.е. детерминируемое событиями, находящимися *за областью определения*, может оказаться более существенным, чем событие, необходимое в смысле 2. Пример с метеоритом иллюстрирует этот тезис.

Детерминизм и законы случая. Все известные нам факты, согласно детерминизму, делятся на те, которые сегодня можно объяснить, и те, которые нельзя объяснить детерминистски. Но это не значит, что факты второго типа нельзя ни объяснить, ни предсказать другим, недетерминистским, способом. Согласно детерминизму все события в мире подчиняются не только детерминистским законам, но «законам случая». В зависимости от контекста законы случая называют также статистическими, вероятностными, законами больших чисел. Когда «закон случая» прилагают к единичному событию (единичному выпадению кости, единичному переходу электрона с одной орбиты на другую), его называют вероятностным, а когда он применяется к большому числу случаев, – статистическим законом, или законом больших чисел. Согласно исходным принципам детерминизма законы случая *вторичны* по отношению к законам детерминации. В реальном мире вся траектория кости, от первой точки до последней, подчинена детерминистским законам, и потому Бог, именно в силу своей способности учитывать воздействие на полет кости всех факторов, безошибочно предсказывал бы каждое ее выпадение. Поэтому, кстати, А. Пуанкаре не рекомендовал играть

с ним в азартные игры¹. Из детерминистского предсказания каждого выпадения кости Бог чисто дедуктивно вывел бы и вторичные, по отношению к детерминистским, статистические законы – сказал бы, какова вероятность выпадения кости на шестерку именно в данном случае. Другими словами, информация, которая для нас является первичной (ничего, кроме статистических законов мы пока ни о полете игральной кости, ни о полете электрона не знаем), для Бога вторична.

Со временем, возможно, для некоторых процессов, например для полета кости, мы, с помощью компьютерной техники, сможем делать детерминистские предсказания. Тогда игорные дома закроются. Но на большинство происходящих в мире процессов человечество навсегда обречено глядеть «сквозь тюремную решетку» статистических законов. Дело в том, что конечность предсказательных возможностей человека – не единственное препятствие на его пути к абсолютной истине. Есть еще одно, более серьезное: наши макроскопические размеры. Именно они оказываются, по-видимому, непреодолимым препятствием для познания и микро- и мегаобъектов.

Статистический характер *писанных* законов, содержащихся в учебниках квантовой механики, объясняется тем очевидным фактом, что относят эти законы к микрообъектам, а сам человек и его приборы – это макрообъекты, и он вторгается ими в микромир, как слон в посудную лавку. Уже в силу этого он не может адекватно проанализировать причины, однозначно детерминирующие переход электрона с одной орбиты на другую, *даже если бы эти причины и существовали*. Положение может измениться, если окажется прав В. Брюсов:

¹ Пуанкаре А. Наука и метод. Гл. 4. Случайность // *Он же. О науке*. М., 1990. С. 415.

Быть может, эти электроны –
Миры, где пять материков:
Искусства, знания, войны, троны
И память сорока веков!

Если принять эту гипотезу, то можно допустить, что цивилизации, существующие на электронах, так же просто определяют своими микроприборами время перехода электрона с одной орбиты на другую, как и мы определяем солнечное затмение. Но пока информационной связи с этими цивилизациями нет, мы вынуждены опираться на показания макроприборов и довольствоваться в наших описаниях микропроцессов статистическими законами, законами случая, законами больших чисел.

Итак, и детерминистские законы, и законы случая (статистические законы) фиксируют необходимость. Но это разные необходимости. Соответствие между процессами, протекающими в разных галактиках, порожденных Большим взрывом, необходимо. Но это соответствие нельзя назвать детерминацией. Детерминация есть лишь там, где есть перелив материи, движения или формы от одного предмета к другому, или переход предмета из одного состояния в другое; т.е. там, где явно работают законы сохранения. Поэтому та необходимость, которая зафиксирована в статистических законах, не имеет характера детерминации.

В этой связи я позволю себе не согласиться с Ю.В. Сачковым, который называет вероятностные методы исследования методами вероятностной *детерминации* и противопоставляет их динамическим методам, которые называет методами жесткой *детерминации*¹. На мой взгляд, необхо-

¹ Сачков Ю. В. Научный метод. Вопросы и развитие. М., 2003. С. 92.

димо различать три типа законов: *детерминистские, статистические* и *динамические*¹. Мой тезис: детерминистские законы первичны, статистические вторичны, динамические третичны. Поясню.

Детерминистские законы обладают двумя дефинитивными признаками: 1) представляют собой непосредственное воплощение законов сохранения; 2) верны для любого элемента фиксированного класса.

Статистические законы связаны с законами сохранения лишь опосредованно: они верны лишь для некоторой части элементов класса.

Динамические законы вторичны по отношению к статистическим: они фиксируют *равнодействующую* вероятностных процессов. Подбрасывания одной кости растянуты во времени. Миллиарды молекул газа воздействуют на стенки сосуда одновременно. Следовательно, в первом случае закон больших чисел относится к большому отрезку времени, а во втором – к мгновению. Каждый удар молекулы о стенку сосуда можно предсказать на основе теории вероятностей, но результат всех ударений, произошедших в данное мгновение, описывается динамическим законом Бойля–Мариотта. Этот закон так же не имеет исключений, как и детерминистский закон. Но его природа принципиально иная: в своей сущности, это статистический закон, описывающий не растянутое во времени, а мгновенное множество событий.

Вероятностные законы, вторичные по отношению к детерминистским, не менее ценны для науки и практики, чем детерминистские. Владельцу казино их вполне достаточно, чтобы строить успешный бизнес. Эти законы доступнее

¹ На мысль о неправомерности отождествлять динамические законы с детерминистскими меня навели беседы с М.А. Розовым.

познающему субъекту, и он может строить на их основе практическую деятельность, пока не сможет добраться до детерминистских законов. Но полагать, что по своему субстрату они тождественны детерминистским законам, ошибочно.

Итак, я рассмотрел основные принципы последовательного, лапласовского, детерминизма. Теперь, опираясь на них, проанализирую умеренный или, что то же самое, мягкий детерминизм, согласно которому в реальном мире существуют как детерминированные, так и не детерминированные события.

«Умеренный» детерминизм

В терминах детерминизма эту концепцию можно описать просто и ясно: ее сторонники необходимость-2 принимается за необходимость-1, а случайность-2 – за случайность-1. То же самое другими словами: индетерминизм – это онтологизация необходимости-2 и случайности-2. Мир, существующий в нашем воображении, индетерминисты отождествляют с самим объективным миром. Такое отождествление называют *презентационизмом*. Презентационизм – это мировоззрение обычного человека, не побывавшего в выучке у философов. Для каждого из нас субъективный мир, в котором мы живем и действуем, слит с отраженной в нем частью объективного мира: я вижу не образ чашки, а саму чашку, и беру в руку не образ чашки, а саму чашку. Именно благодаря этой слитности субъективного мира с *познанным* объективным и возникает иллюзия, что необходимость-2 и случайность-2 существуют не в субъективном, а в самом объективном мире.

Именно онтологизация необходимости-2 и случайности-2 вынуждает индетерминистов утверждать, что в са-

мом объективном мире происходят события, которые необъяснимы и непредсказуемы не в силу ограниченности наших знаний, а принципиально, в силу разрывов в цепях детерминации. Поэтому объяснить или предсказать их не мог бы не только демон Лапласа, но и Бог. Ведь и объяснение, и предсказание – это мысленные движения по цепи детерминации, а если эта цепь разрывается, то прекращаются и объяснение, и предсказание¹.

«Умеренный» индетерминизм – очень жизнеспособная концепция. Ею выполняется основное условие, предъявляемое к любой теории: все известные нам факты индетерминисты объясняют на основе своих принципов безусловно: есть события, которые мы можем объяснить, и есть события, которые мы объяснить не можем. Следовательно, есть детерминированные и есть недетерминированные события. Детерминист не может привести в опровержение индетерминизма ни одного факта, который не объяснялся бы и индетерминизмом. Ведь для этого необходимо апеллировать к тому, чего мы еще не знаем.

Из расхождения между детерминизмом и индетерминизмом по вопросу об универсальности детерминации вытекает и расхождение по вопросу о статистических законах. Индетерминисты трактуют их не как вторичные по отношению к детерминистским, а как первичные. При этом детерминистские законы отождествляются с динамическими и трактуются как вторичные по отношению к статистическим.

Диалектико-материалистический детерминизм. Для трех поколений отечественных философов диалектико-

¹ Можно, конечно, развивать и концепцию, согласно которой Бог способен предсказывать и события, возникающие в результате разрывов в цепях детерминации. Но это – без меня.

материалистический детерминизм был концепцией, не подлежащей сомнению, а «лапласовский детерминизм» – эталоном метафизического взгляда на мир. Перестав быть государственной философией, диалектический материализм остался в наших мыслительных схемах. Сохраняют для нас силу и его положения, и аргументы в их защиту. Некоторые из них пора пересмотреть. К их числу я отношу и следующее когда-то хрестоматийное рассуждение Ф. Энгельса: «нелепо думать, говорит он, будто те факты, «что этот цветок клевера был оплодотворен в этом году пчелой, а тот не был, причем этой определенной пчелой и в это определенное время, ...что в прошлую ночь меня укусила блоха в 4 часа утра, а не в 3 и не в 5, и притом в правое плечо, а не в левую икру, – все это факты, вызванные не подлежащим изменению сцеплением причин и следствий»¹.

Заметьте, что это не опровержение, а высмеивание лапласовского детерминизма с точки зрения здравого смысла. Но здравый смысл не судья в решении фундаментальных философских проблем. Умеренный или диалектический детерминизм напоминает мне солдатский анекдот: – Товарищ старшина, а танки летают? – Ни, нэ литают! – А товарищ капитан говорит, что летают. – Ну, воны литают, тильки низенько. Так летают или не летают? Не порывая ни с фактами, ни с логикой, мы обязаны признать одно из двух: если разрывы в цепях детерминации есть, то над примером с блохой можно посмеяться вместе с Энгельсом; если их нет, то необходимо признать то, что он отрицает: «тот факт, что определенный стручок заключает в себе шесть горошин, а не пять и не семь, представляет собой явление того же порядка, как закон движения солнечной системы или закон превращения энергии»². Итак, аргумент Энгель-

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. С. 533–534

² Там же.

са в защиту «диалектико-материалистического детерминизма», а проще – непоследовательного индетерминизма, определивший решение проблемы необходимости и случайности (а вместе с ней и проблемы свободы) для трех поколений отечественных философов, не просто ошибочен. Он непрофессионален.

На Западе споры между детерминистами и индетерминистами велись на протяжении всего 20 века и продолжают по сей день. Встречаются сегодня и концепции, практически идентичные точке зрения Энгельса. Одной из них, концепции Д. Деннета, посвящена уже упоминавшаяся книга Н.С. Юлиной. Вот суть его точки зрения: «В действительности детерминизм прекрасно совместим с понятием, что некоторые события беспричинны»¹. При этом автор ссылается на копенгагенскую интерпретацию квантовой механики. Разберемся.

Спор о полноте квантовой механики. Наиболее известным защитником детерминизма в квантовой механике стал А. Эйнштейн с его знаменитой формулой «Бог не играет в кости». В. Гейзенберг вспоминает в этой связи: «"Бог не играет в кости" – то был его непоколебимый принцип, один из тех, какие он никому не позволил бы подвергнуть сомнению»². Эйнштейн сформулировал этот принцип в полемике с Н. Бором, который считал, что в микропроцессах присутствует не только псевдослучайность, объясняемая неполнотой нашего знания, но и «настоящая случайность», настоящее нарушение корреляции между прошлым и настоящим. Именно поэтому, считал Бор, в основе микропроцессов, а следовательно и в основе

¹ Цит. по: Юлина Н.С. Философский натурализм: о книге Дэниэла Деннета «Свобода эволюционирует» М., 2007. С. 51.

² Цит. по: Данин Д. Человек вертикали. Избранное. М., 1984. С. 302.

универсума, лежат статистические законы, законы случая. Они первичны. Под ними ничего нет.

Попытки диспутантов доказать свои точки зрения на основе физических экспериментов ни к чему не привели. Они оперировали с одними и теми же приборами, с одними и теми же показаниями этих приборов, формулировали на основе этих показаний одни и те же статистические законы и признавали, что никаких других законов из этих показаний вывести нельзя. Расхождение возникает по чисто умозрительному вопросу, на который приборы ответить не могут: а на самом деле, в самом микромире, кроме статистических законов еще какие-нибудь законы существуют? Играет Бог в кости? Да или нет? Эйнштейн утверждал: «...к тайне Старика она (квантовая механика. – Г.Л.) едва ли нас приближает. Во всяком случае, я убежден, что Он не бросает кости»¹. Бор возражал: за статистическими законами, описанными в учебниках квантовой механики, искать просто нечего. Влияние Энгельса на современных отечественных философов проявляется в том, что подавляющее их большинство стоит на точке зрения Бора. Напоминать в приличном обществе, что есть еще и позиция Эйнштейна, считается моветоном.

Итак, вопрос прост: лежат или нет за известными нам статистическими законами микромира еще не познанные детерминистские? Другими словами, что первично: случайность, или необходимость? Это вопрос не демонстративного доказательства, а философской веры, в обоснование которой можно привести лишь наводящие соображения. Приведу два таких соображения в пользу позиции Эйнштейна.

¹ Данин Д. Человек вертикали. С. 302.

1. Если последующее состояние электрона на самом деле никак не детерминировано его предшествующим состоянием, если оно «по-настоящему случайно», то откуда берутся вероятностные законы, управляющие его поведением? По своей сути, это старый философский вопрос. Чтобы осознать его, квантовая механика не нужна. Еще древние понимали: *логос не может возникнуть из хаоса*. Именно это вынуждало их постулировать существование Демиурга, который *эманурует логос в хаос*¹. Статистические законы микромира – это логос. А кто эманурует его в хаос микропроцессов? Ведь сказать, что статистические законы первичны, – значит, обнаружить непонимание философского смысла проблемы. Пока я не получил ответа на этот вопрос, я остаюсь детерминистом.

2. Меня смущает и методологический прием, которым сторонники копенгагенской интерпретации обосновывают тезис о полноте квантовой механики, т.е. о *первичности* статистических законов. Он тоже ведет в древность. Ведь экспериментальные данные, из которых исходят и сторонники, и противники копенгагенской интерпретации, одни и те же. Значит, аргументы нужно брать откуда-то еще. Во времена Платона и Аристотеля в таких ситуациях использовалось *доказательство от знания*. Например, по «доказательствам от знаний, эйдосы должны были бы иметься для всего, о чем имеется знание»². Именно по этой схеме рассуждал Платон: в душе находится понятие «человек», говорящее о человеке вообще; значит, в мире существует человек вообще. Но поскольку в реальном пространстве-времени человека вообще обнаружить не удалось, Платон поместил его в надмировое пространство.

¹ Сегодня, правда, синергетика выводит порядок из хаоса, но это другой хаос.

² Аристотель. Метафизика. 1079 а.

Я утверждаю: в обосновании копенгагенской интерпретации фактически используется доказательство от знания. Логика проста: квантовая механика создана выдающимися мыслителями, гордостью человечества. Она содержит информацию только о статистических законах. Несмотря на все усилия, никаких других законов в микромире открыть не удалось. Следовательно, никаких других законов в нем и нет. Эту аргументацию трудно назвать демонстративной.

Но и альтернативная концепция не может ею похвастаться. Убеждение, что Бог не играет в кости, является продуктом тривиальной неполной индукции – экстраполяцией на микромир нашего знания о макромире, в котором в основе статистических законов лежат детерминистские: принципиальную возможность однозначно предсказать выпадение игральной кости не отрицает никто. Итак, еще раз: выбор между копенгагенской интерпретацией и позицией Эйнштейна – это результат не демонстративного доказательства, а философской веры. Я выбираю детерминизм.

Случайность и синергетика. Опровергнуть детерминизм очень просто: достаточно найти *единственный* бесспорный пример ничем не детерминированного начала каузальной цепи. Такой пример пытаются найти в синергетике, которая привлекла внимание к тому, в общем-то, известному факту, что объект не переходит из одного качественного состояния в другое сам по себе: абсолютно чистая вода не превратится в лед даже при температуре ниже нуля. Это произойдет только если в нее *извне* попадет основа кристаллизации – микроскопическая соринка. Такое незначительное, непредсказуемое и, вместе с тем, глобальное по своим последствиям вмешательство извне называют *пусковой причиной*. В том случае, когда у предмета существует

лишь одна возможность перехода в новое качество, например у жидкости только замерзание, пусковая причина лишь запускает этот переход. Но в природе и обществе возникают ситуации, когда в точке перехода объекта в новое качество (ее называют точкой бифуркации) имеется целый веер возможностей. Например, в октябре 1917 года перед Россией открывалось несколько путей ее дальнейшего исторического развития. Роль пусковой причины, определивший тот путь, по которому она фактически шла весь 20 век, сыграл несвоевременный подвоз хлеба в Петроград. Эта пусковая причина выполнила уже две функции: «выбрала» одно из возможных направлений развития России и запустила его реализацию¹.

Именно незначительность «пусковой причины» по сравнению со следствием и невозможность предсказать ни время ее срабатывания, ни ее характер, и порождают надежду на то, что как раз здесь, в точке бифуркации, и следует искать свободную причину – спонтанное, ничем не детерминированное начало причинного ряда. А это, в свою очередь, укрепляет надежду показать, что следующим примером такой причины будет человеческая воля. Итак, синергетика знаменует конец лапласовского детерминизма? Разберемся.

Едва ли понятия «точка бифуркации» и «пусковая причина» были бы полной неожиданностью для Лапласа. С пусковыми причинами одновариантных переходов он был знаком (знал, например, что лавину в горах может вызвать и громкий звук) и не считал их контрпримерами детерминизму, а узнав, что в многовариантных переходах

¹ Эти же две функции выполняет и человеческая воля. Это позволяет еще раз подчеркнуть: проблема свободной воли – это один из аспектов проблемы необходимости и случайности.

пусковая причина не только *запускает реализацию* одной из объективных возможностей, но и «*выбирает*» эту возможность, он мог бы заметить, что всезнающий ум способен предвидеть и это.

Итак, ничто пока не дает нам оснований отрицать существование однозначной детерминации в точках бифуркации за исключением того прискорбного факта, что мы не можем ее описать. Но незнание не аргумент. Следовательно, синергетика не решает, а лишь конкретизирует задачу опровержения или подтверждения детерминизма. Последний по-прежнему остается гипотезой – не доказанной и не опровергнутой, но *подтверждаемой*.

Случайность и второе начало термодинамики. *Логически* возможен еще один способ испытать детерминизм: полностью восстановить ситуацию, в которой произошло исследуемое событие, и посмотреть, повторится ли оно вновь. Если повторится – детерминизм будет подтвержден (но не доказан!), если нет – опровергнут. К сожалению, и этот *безузоризненный* способ испытания детерминизма не под силу не только человеку, но и демону Лапласа. Последний может *мысленно* восстановить предшествующее состояние универсума, но реальное возвращение к нему исключается вторым началом термодинамики. Бог может это сделать, но это не наша тема.

Случайность и предсказание. Ну, хорошо, если нельзя назад, пойдем вперед. Логически возможен еще один способ испытать детерминизм: сделать предсказание и посмотреть, сбудется ли оно так, как сбылось предсказание Воланда о смерти Берлиоза. Для такого предсказания необходимо было учесть необозримое множество причин, в том числе и пусковых, вроде масла, пролитого Аннушкой. Воланду это под силу, но для человека это исключается конечностью его познавательных возможностей.

Детерминизм – это фатализм? Что такое детерминизм мы выяснили. А что такое фатализм? Здесь – снова густой туман. Будем рассуждать индуктивно. Возьмем пример буфетчику Сокову Воландом было предсказано, что он умрет через 9 месяцев в клинике первого МГУ от рака печени. Буфетчик все знал, пытался изменить судьбу, но ничего не вышло. Этот случай можно истолковать двояко.

1. Предсказатель, наделенный даром всеведения, просто прослеживает цепочку детерминации до предсказанного события (включая и воздействие предсказания на человека, которому оно сделано). В ход событий он не вмешивается. Все совершается по их внутренней логике. Именно так сбываются предсказания Воланда. Прямо об этом не сказано, но догадаться можно.

2. Предсказатель говорит человеку о его будущем, а затем играет с ним, как кошка с мышью: нейтрализует все его попытки опровергнуть предсказание. Этот тип фатализма описан в греческих трагедиях, он нередок и в повседневной жизни, например при конфликте подчиненного с начальством.

В обоих случаях в деле фигурирует принципиальный фактор, который почему-то часто игнорируют, – *предвидение* и *предсказание*. Они играют важную роль и в жизни. В ряде случаев их сделать нетрудно, например, человеку пилящему сук, на котором он сидит. Но реализацию таких предсказаний никто с фатализмом не связывает, даже если они сбываются с абсолютной точностью. Дело в том, что они основаны на том реальном, исторически ограниченном знании, которое человечество накопило к моменту предсказания. Но предсказания, сделанные Берлиозу и Сокову основаны на информации, которая простому смертному недоступна. Ею владеет либо Бог, либо существо, наделенное Богом такой способностью. Именно на реализации та

ких предвидений и предсказаний основано наше представление о фатализме. Но мы договорились не использовать в исследовании свободы аргументы, неприемлемые с точки зрения науки.

Итак, если фатализм связывать с реализацией предсказаний, типа тех, которые Воланд сделал Берлиозу и Сокову, то его можно найти только в художественных произведениях и мистической литературе. А если определять фатализм как точку зрения, согласно которой любое событие в мире однозначно детерминировано предшествующим состоянием Универсума, независимо от того, признаем мы это или нет, тогда *фатализм и лапласовский детерминизм – это одно и то же.*

Два парадокса. Казалось бы, трудно найти более важное для философии и теологии расхождение, чем расхождение между детерминизмом и индетерминизмом. Не случайно Лютер, размышляя над проблемой свободы возникновения воли, воскликнул: «Лучше бы мне не родиться!». Между тем, *на практике это расхождение не проявляется абсолютно ни в чем.* Возьмем пример. Представим себе, что я и мой оппонент, индетерминист, идем по железнодорожным рельсам и спорим о предопределении, а навстречу движется электричка. Мы оба уступаем ей дорогу. Наши *поступки* неразличимы. Но объясняются они на основе диаметрально противоположных принципов: я скажу, что мой поступок – звено в цепи однозначных детерминаций, идущих от Большого взрыва, а мой оппонент – что это проявление его свободной воли.

– Ну, не может такого быть! Невозможно, чтобы я считал каждый свой поступок однозначно детерминированным, а ты – продуктом своей свободной воли, и *не было средств рассудить спорящих!*

Второй парадокс заключается в том, что *детерминизм не накладывает на волю своего сторонника и на его поступки никаких ограничений*: я поднял руку – это предопределено; я сначала хотел поднять руку, а потом передумал, – и это предопределено. Мой оппонент выпрыгивает в окно, чтобы доказать, что его воля свободна, – я лишь меланхолично киваю головой: и это предопределено тоже. А как проверишь?! Вернуться назад нельзя, предсказать – тоже!

Проблема свободы воли и максима Рамсея. Итак, тезис о существовании свободных причин вообще и свободных воле в частности нельзя ни демонстративно доказать, ни демонстративно опровергнуть. Перед нами антиномическая ситуация, одна из проанализированных Кантом в «Критике чистого разума»¹. Кант не только сформулировал антиномию свободы и предложит ее решение, но и сформулировал метод, который использовал при этом. Уже в 20 веке этот метод был явно сформулирован Ф.П. Рамсеем и получил название «максима Рамсея». Напомню ее: «Имеется эвристическая максима, что истина находится не в одной из двух обсуждаемых точек зрения, а в третьей возможности, которая еще не была осмыслена и которую мы можем исследовать только при отрицании чего-то, допускаемого как очевидное обоими диспутантами»².

Согласно этой максиме, первый шаг к устранению любых антиномий – это выявление общей ошибочной платформы дискутирующих сторон. Общей ошибочной платформой утверждений «Свободы воли нет» и «Свобода воли есть» Кант считает убеждение, что оба утверждения отно-

¹ Кант. Критика чистого разума. С. 418–424.

² Ramsey F. P. The Foundations of Mathematics// Ramsey F. P. The Foundations of Mathematics and other Logical Essays. Paterson, 1960. P. 116.

ся к *одному* объекту. Ведь только в этом случае они подпадают под закон противоречия. Кант заявляет, что на самом деле у этих утверждений *разные предметы*: первое относится к области опыта, а второе – к области за границами возможного опыта. Напрашивается возражение: об этой последней области мы, по Канту, ничего знать не можем. Но это не является аргументом против предложенного им решения антиномии. Ведь нужно доказать не истинность утверждения «Воля свободна», а лишь то, что оно *«не противоречит»*¹ утверждению «Воля детерминирована». А эту задачу он решает. Именно эту «сверхтонкую дистинкцию» не замечают те, кто утверждает, что Кант не предложил решения антиномии свободы.

Однако разрешение этой антиномии за счет отрицания познаваемости мира не лучше, чем гильотина в качестве средства от головной боли. Нельзя ли, сохранив саму идею Канта (найти и устранить общую ошибочную платформу дискутирующих сторон), разрешить ее менее сокрушительным способом?

Сделаем для этого шаг «назад от Канта» – признаем познаваемость объективного мира и отнесем вопрос, существуют ли свободные причины вообще и свободные воли в частности к нему самому. Примем, что исследователь, настаивающий на реальности свободных причин, не обскурант: все строго доказанные наукой каузальные объяснения материальных и духовных процессов он принимает. Признает он и существование пока еще не познанных каузальных воздействий, в том числе и на человеческую волю.

В этих двух пунктах расхождений между ним и детерминистом нет. Они начинаются на третьем, самом глубоком уровне. Детерминист убежден, что все явления,

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 495.

которые еще не получили детерминистского объяснения, рано или поздно получают его. Индетерминист возражает: среди явлений, *не объясненных* на основе принципов детерминизма, есть и *необъяснимые*. Они никогда не получат детерминистского истолкования просто потому, что *на самом деле* ничем не детерминированы, являются спонтанными началами причинных рядов.

Если этот тезис оценивать с методологической точки зрения, то перед нами умозаключение от незнания к несуществованию: я не знаю такого сотрудника института, значит его на самом деле нет. Но это умозаключение базируется на неявной посылке: я знаю всех сотрудников института. Но множество причин, детерминирующих мое воление, бесконечно, и здесь эта форма мысли неправомерна. Отсюда вывод: *предложение «Свобода возникновения воли существует» содержит не больше информации, чем предложение «Мы не знаем всех причин наших волений»*. Можно лишь *верить*, что среди волений, причин которых мы не знаем, есть и такие, которые не имеют причин.

Итак, предложение «Воля свободна», образующее первую часть антиномии свободы, базируется на том бесспорном факте, что мы не знаем всех причин наших волений. Вторая часть антиномии – предложение «Воля однозначно детерминирована» – основана на том факте, что часть факторов, которые детерминируют наши воления, нам известны. Возникает вера, что и те воления, причину которых мы сегодня не знаем, также имеют причину. Эта вера все полнее *подтверждается* развитием науки, но окончательно доказана не будет никогда: для этого необходимо найти *все* причины всех волевых актов, т.е. познать бесконечность.

Наука постепенно расширяет базу, на которую опирается тезис «Воля детерминирована» и сужает базу, на кото-

рой основывается тезис «Воля свободна». Но одновременно она же и расширяет последнюю, открывая все новые воления, которые не удастся объяснить детерминистски. Именно невозможностью на любом конкретном историческом этапе развития познания завершить обоснование тезиса или антитезиса антиномии и объясняется невозможность *окончательно* разрешить спор противников и сторонников свободы воли. На каждом же конкретном историческом этапе познания их решение – это предмет не знания, а веры, опирающейся либо на знание, либо на незнание. В первом случае умозаключают от знания к существованию, во втором – от незнания к несуществованию. Моя философская вера – последовательный *философский* детерминизм, строго отличаемый от *физического* детерминизма.

Физический и философский детерминизм. С точки зрения физического детерминизма все события в мире объясняются только физическими причинами – движением молекул, атомов и т.д., а «все наши чувства, мысли, усилия не могут оказывать никакого практического влияния на то, что происходит в физическом мире: все они если не просто иллюзии, то, в лучшем случае, избыточные продукты («эпифеномены») физических явлений»¹. Физический детерминизм обрекает своего сторонника на полный квиетизм. Ведь если явления сознания – это эпифеномены, а «атомы нашего тела ведут себя согласно физическим законам столь же неуклонно, как и планеты, то к чему стараться?»²

Не видя возможности объяснить волевые акты на основе физического детерминизма, исследователи обращаются

¹ *Поппер К.* Об облаках и часах // *Он же.* Логика и рост научного знания. С. 509.

² *Compton A.N.* The Freedom of Man. New Haven, 1939. P. 1.

либо к индетерминизму, либо к трактовке воли как причины самой себя. Но есть еще и *философский детерминизм*, который, в отличие от физического, признает не только реальность явлений сознания, но и их каузальное воздействие друг на друга и на человеческую волю в частности. *Вопрос о свободе человеческой воли для философского детерминиста – это вопрос о детерминации ее не только материальными, но и идеальными факторами.* Некоторые авторы не считают детерминацию воли идеальными факторами причинной. Так, Н.А. Бердяев, с одной стороны, утверждает: «Наиболее общее определение свободы, определяющее все частные определения, заключается в том, что свобода есть определение человека не извне, а изнутри, из духа»¹. А с другой пишет: «Свобода находится вне причинных отношений»². Почему внутренняя детерминация воли, определение ее духовными факторами, не считается причинной, остается только гадать.

Детерминизм и мораль. Вернемся к популярному аргументу против детерминизма, состоящему в утверждении, что он оказывает разрушительное воздействие на мораль и на законопослушание: если все предопределено, то исчезают понятия вины и заслуги, ответственности и вменяемости. Получается, что детерминизм – это теоретическое обоснование безнравственности и беззакония. В этом аргументе три методологических недостатка.

На первый указал еще Д. Юм: нельзя опровергать «гипотезу посредством ссылки на ее опасные последствия для религии и морали. Если какое-либо мнение приводит нас к нелепостям, оно безусловно ложно, но мнение еще не безусловно ложно, если имеет вредные последствия»³.

¹ Бердяев Н.А. Противоречия свободы // *Он же.* Судьба России. М., 1990. С. 283

² Там же. С. 284.

³ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 548.

Второй недостаток заключается в том, что этот аргумент доказывает больше, чем нужно т. к. им можно опровергнуть и учение о свободе воли: о какой ответственности, вине, вменяемости можно говорить по отношению к человеку, воля которого ничем не детерминирована и, следовательно, принципиально непредсказуема даже для него самого?

И, наконец, третий недостаток этого аргумента заключается просто в том, что он неверен: ни к каким опасным для морали и законности последствиям детерминизм не ведет. Этот тезис хорошо иллюстрирует анекдот, приведенный в книге А.А. Столярова: раб философа, проповедовавшего фатализм, совершил кражу и, чтобы избежать наказания, заявил: «Мне суждено было украсть!» «И суждено быть выпоротым!» – ответил философ. Таким образом, детерминизм не избавляет от наказания за преступления и не лишает награды за заслуги. Он лишь иначе мотивирует и то, и другое, чем индетерминизм.

Родословная детерминизма. Большинство современных отечественных философов придерживается либо энгельсовской, либо копенгагенской позиции в споре детерминизма с индетерминизмом. Они почему-то убеждены, что последовательный, «лапласовский», детерминизм представляет собой мировоззрение обскурантов и существует где-то на задворках философии. Я хочу сделать здесь небольшую выставку цитат, чтобы показать, что в истории философии дело обстоит как раз наоборот: последовательный детерминизм – это магистральный путь исследования причинной связи, связи состояний и корреляции, а «умеренный», «мягкий», «диалектический» детерминизм – это флуктуации, вызванные попытками согласовать исходные принципы детерминизма либо со здравым смыслом (Энгельс), либо с новыми и еще не осмысленными методологически научными открытиями (Бор). Я не буду цитировать теологов, даже Лютера. Ограничусь философией.

Еще стоики писали: «*volentem ducunt fata, nolentem trahunt*» – хотящего судьба ведет, не хотящего тащит.

А вот Т. Гоббс: «*Всякое событие, как бы оно ни казалось случайным или как бы оно ни было произвольным, наступает с необходимостью*»¹.

Этой точки зрения придерживается и Б. Спиноза: «...каждое отдельное проявление воли может определяться к существованию и действию только другой причиной, эта – снова другой и так до бесконечности»². Позднее эту мысль выразили короче: «Свобода есть осознанная необходимость». В Интернете прошла интересная дискуссия о происхождении этой формулы³. Диспутанты пришли к выводу, что сама мысль содержится и у Спинозы, и у Гегеля, но текстуально она идет от следующей фразы Энгельса: «Гегель первый правильно представил отношение между свободой и необходимостью. Для него свобода, есть познание необходимости»⁴.

Для Юма однозначная детерминация всего сущего также не подлежит сомнению: «Случайность или безразличие существует только в нашем суждении, являясь следствием нашего неполного знания, но не находится в самих вещах, которые всегда одинаково необходимы»⁵. А. Пуанкаре выразил эту мысль еще более недвусмысленно: «Случайность является, таким образом, как бы мерой нашего Невежества»⁶.

Интересна позиция Канта по этому вопросу: «Можно допустить, что если бы мы были в состоянии столь глубоко проникнуть в образ мыслей человека, как он проявляется

¹ Гоббс Т. О свободе и необходимости. С. 558.

² Спиноза Б. Этика. С.389.

³ <http://forum.lingvo.ru/memberinfo.aspx?mid=419>

⁴ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. М., 1946. С. 107.

⁵ Юм. Д. Трактат о человеческой природе. С. 447

⁶ Пуанкаре А. Наука и метод. С. 415.

через внутренние и внешние действия, что нам стало бы известно каждое, даже малейшее, побуждение к ним, а также все внешние поводы, влияющие на него, то поведение человека в будущем можно было бы предсказать с такой же точностью, как и лунное или солнечное затмение...»¹. Заметьте: это не Лаплас, а Кант. Можно возразить, что Кант относит сказанное к миру явлений, а не вещей в себе. Шопенгауэр, преклонявшийся перед Кантом, заявляет по этому поводу: «Кант пытается разрешить это великое затруднение с помощью различения между вещью в себе и явлением, но различие это ничего не меняет в сущности дела, и это настолько очевидно, что, по моему убеждению, Кант совсем не относился к нему серьезно»². Яростным защитником последовательного детерминизма был и сам Шопенгауэр: «Все, что случается, от самого великого до самого малого, случается необходимо. Quidquid fit nessesario fit»³.

Эту выставку цитат легко было бы продолжить, но и уже сказанного достаточно, чтобы увидеть, что последовательный, «жесткий» детерминизм имеет не меньшее право на существование, чем «мягкий».

Подведу итог. На вопрос, зафиксированный в названии главы «Существует ли свобода возникновения воли?», я даю отрицательный ответ. Но это не значит, что отрицательным является и результат главы. Для обоснования своей точки зрения я со всей доступной мне тщательностью проанализировал принципы детерминизма. И результаты этой работы послужат основой для предпринимаемого в следующей главе исследования вопроса о свободе *воплощения* воли – второй половины проблемы свободы.

¹ Кант И. Критика практического разума // Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 428.

² Шопенгауэр А. О свободе воли // Он же. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 99.

³ Там же. С. 90.

ГЛАВА ВТОРАЯ

СВОБОДА ВОПЛОЩЕНИЯ ВОЛИ

В предыдущей главе я воспользовался кантовским обобщением понятия «свободно возникающая воля» до понятия «свободная причина» и обосновал тезис, что ни свободных причин вообще, ни свободно возникающих волей в частности не существует, что все воления людей являются звеньями в цепи однозначных детерминаций, тянущихся из бесконечности в бесконечность. В этой главе я буду опираться на ту информацию, которую привел выше в обоснование этого тезиса.

Вернемся к формуле А–В–С. Переход А–В был рассмотрен в первой главе. Теперь предстоит проанализировать переход В–С. Здесь В – воля, С – реализующий ее поступок. Например, В – это желание построить дом, С – его строительство. Можно добавить еще и D – построенный дом. В итоге мы различаем три сущности: волю, реализующий ее поступок и результат этого поступка¹. Задача заключается в том, чтобы свободу возникновения воления, о которой шла речь в предыдущем главе, строго отличить от свободы *ее воплощения*, о которой пойдет речь здесь. Если при анализе свободы возникновения воли ключевой была философская категория «необходимость», то при анализе свободы воплощения воли точно такую же роль будет играть категория «возможность». Свободной в этой главе я буду называть такую волю, для которой существует *воз-*

¹ К результату свободного воплощения свободной воли, например к построенному дому, термин «свободный» не применяют, разве только в том смысле, что свободным называют дом, в котором никто не живет.

возможность воплотиться в свободный поступок, который, в свою очередь, будет воплощен в объект, имеющий *ценность* для волящего.

Может ли свободно возникшая воля свободно воплотиться?

Сначала обсудим этот вопрос применительно к *воле Бога*. «Воля Бога» – это исключительно плодотворная *идеализация*. Она позволяет в чистом виде обсудить проблемы, которые в случае человеческой воли выступают в довольно запутанной форме.

Когда мы говорим, что воля Бога свободно *возникает*, мы имеем в виду, что она *ничем не детерминирована*, зарождается спонтанно, беспричинно. Это единственный *бесспорный* пример свободно возникающей воли. Когда же мы говорим о свободе *воплощения* божественной воли, мы имеем в виду, что все происходящее в тварном мире однозначно *детерминируется* ею, совершается в строгом соответствии с ней, необходимо по отношению к ней (я излагаю здесь точку зрения Мартина Лютера). Для Лютера утверждение о свободе возникновения воли Бога не противоречат утверждению о свободе ее воплощения. Ведь воление Бога зарождается *за границами тварного мира* и потому не подчиняется его законам, созданным самим Богом. Но, возникая *недетерминировано*, воля Бога сам тварный мир детерминирует совершенно однозначно, вплоть до того, что «без воли Бога волос не упадет с головы человеческой».

А теперь мой вопрос: *может ли человеческая воля, с одной стороны, свободно возникать, а, с другой, свободно воплощаться*, при том, что и ее возникновение, и ее во-

площение происходят в мире, законы которого *одинаково* действуют и на переходе А–В, и на переходе В–С? Чтобы сохранить верность хотя бы логике, мы должны признать: если *возникновение* воли ничем не детерминировано, т.е. свободно, то и ее *воплощение* тоже ничего не детерминирует, т.е. ни о какой свободе *воплощения* воли речи быть не может. Все будет происходить по известной песенке: «Думал создать грозу, а получил козу». И наоборот: если воля человека однозначно детерминирует его поступки, то ни о какой свободе ее возникновения не может быть речи, при условии, конечно, что все происходит в одном и том же мире. Свобода возникновения и свобода воплощения *человеческой* воли несовместимы. Не видеть этого – значит, не понимать сути проблемы свободы воли.

Из сказанного следует вывод, который я не сразу разглядел: понятия «свобода возникновения воли» и «свобода воплощения воли» – это не виды одного рода. Они относятся к понятию «свобода» не как понятия «прямой угол» и «острый угол» к понятию «угол вообще», а примерно так же, как выражения «ручка двери» и «ручка ребенка» к выражению «ручка вообще». В обоих случаях одним словом обозначаются не сходные, а связанные объекты. Шопенгауэр четко различает их, но свободу возникновения воли он отрицает, а свободу ее воплощения вообще не считает свободой и не анализирует. В первом случае я с ним согласен, а во втором нет. Во-первых, потому, что в обиходе именно свободу воплощения воли называют свободой: я свободен, если делаю, что хочу. Во-вторых, потому, что воплощение воли может быть как свободным, так и несвободным, и понять разницу между этими двумя случаями чрезвычайно важно и для деятельности по преобразованию природы, и для политической деятельности.

В предыдущей главе речь шла не столько о понятии «свободная воля», сколько о родовом по отношению к нему понятии «свободная причина». И потому вопрос, что такое воля, я рассмотрел лишь мимоходом. Здесь речь пойдет о свободе воплощения именно воли, и без скрупулезного ответа на этот вопрос нам не обойтись.

Что есть воля? «Воля» – одно из основных понятий и в философии, и в этике, и в психологии. Шопенгауэр утверждает, что «воля человека есть его подлинное “Я”, истинное ядро его существа»¹. А что это такое? Казалось бы, открывай любой справочник по психологии, этике или философии и выписывай оттуда ответ на этот вопрос. Действительность разочаровывает. Шопенгауэр, основное произведение которого называется «Мир как воля и представление», трактует волю как нечто первичное и потому принципиально неопределимое. Примерно так же начинает главу «Волевые акты» в своей книге «Психология» признанный специалист по этой проблеме У. Джемс: «Желание, хотение, воля суть состояния сознания, хорошо знакомые всякому, но не поддающиеся какому-либо определению»². Аналогичную мысль, ссылаясь на Джемса, выражает и А.Н. Леонтьев: «Воля издавна трактовалась как одна из первичных способностей (наряду с умом и чувством), т. е. никакой теории, никакого научного анализа воли нельзя было и предпринять»³. Я никогда не понимал таких утверждений. Воля – это реально существующий феномен, обладающий свойствами и находящийся в отношениях к другим феноменам. Опишите эти свойства и эти отношения, и получите определение воли.

¹ Шопенгауэр А. О свободе воли. С. 59.

² Джемс У. Психология. М.: Педагогика, 1991. С. 313.

³ Леонтьев А. Н. Воля // Вестник Московского университета. Сер. 14. Психология. 1993. № 2. С. 4.

Есть и еще одна теория, облегчающая совесть тех, кто уходит от этой задачи, – концепция «значение как употребление», отождествляющая значение лингвистической единицы с условиями ее использования. Термин «воля» фигурирует в их рассуждениях о свободе как некий «х», значение которого предлагается угадывать из контекста. Я считаю такой подход слишком упрощенным решением проблемы герменевтического круга. Термины, играющие роль инструментов в исследовании проблемы, должны иметь базовые смыслы еще до того, как их включили в контекст. Последний не создает, а лишь *обнаруживает, актуализирует, «разархивирует»* эти смыслы. И если в термине нет ничего, то «ничего» он и обнаружит. Так что исследование свободы воплощения воли я начну с исследования самой воли. Я не собираюсь решать эту задачу целиком. Мое намерение – конкретизировать понятие *воли* до степени, достаточной для анализа свободы *воплощения воли*.

Термин «воля» употребляется в двух существенно различных смыслах. Шопенгауэр трактует ее как нечто парное *сознанию* и даже противоположное ему: *сознание* направлено на *отражение* мира, *воля* – на его *преобразование*. Гоббс, как мы видели, называет волей последнее желание, которое непосредственно предшествует действию и воплощается в нем. Нам достаточно понятия воли в гоббсовском смысле. Вместо термина «воля» я буду употреблять термин «воление» как его синоним. Я надеюсь ответить на вопрос, что такое воля, сопоставив ее с желанием и потребностью.

Итак, воля – это последнее желание. Следовательно, «желание» – родовое понятие, а «воля» – видовое. Есть и желания, не являющиеся волениями. Последнее желание – это воля, но не обязательно свободная воля. Свободная во-

ля резюмирует желания самого волящего, несвободная – желания другого человека. Но и та, и другая реализуются в поступке человека. Нас интересует *свободная* воля. Она резюмирует желания индивида и в этом смысле *вторична* по отношению к ним. Но и желания человека не первичны. Они отражают его *потребности*. Разница между желаниями и потребностями особенно ясна на желаниях дышать, пить; они отражают то, что потребно человеку, то, без чего он не может ни существовать, ни продлевать свой род. Итак: потребности первичны, желания вторичны, воления третичны.

Потребность. Конкретное слово «*потребное*» легче для осмысления, чем абстрактное «*потребность*»: пища *потребна-для* физического существования человека, музыка *потребна-для* его духовного существования. Родовым по отношению к понятию «*потребно-для*» является философское понятие «*необходимо-для*», а к понятию «*потребность*» – «*необходимость-для*». Необходимое-для существования человека является *потребным-для* или просто *потребным*, а *необходимость-для* – *потребностью*. Потребность, как и любая *необходимость-для*, – отношение, а *потребное*, как и любое *необходимое-для*, – носитель отношения. Потребности человека – *закономерный* и, следовательно, *необходимый* продукт развития материального мира. Познание этой *необходимости* в форме желаний и волений – условие свободы воплощения воли.

Потребности традиционно делятся на материальные и духовные. Без удовлетворения материальных, витальных потребностей человек не может существовать физически. Без удовлетворения духовных он гибнет как духовное существо, превращается в «овощ». Итак, *потребным для* человека является то, без чего он не способен: 1) сохранить собственную жизнь; 2) пройти все этапы физического и

духовного онтогенеза; 3) породить потомство, передать ему свой биологический генофонд; 4) передать ему свой надбиологический, социальный генофонд – культуру.

Желание. В любом желании две составляющие: эмоциональная и рациональная, информационная. Информационная составляющая выполняет две функции: сообщает о содержании неудовлетворенной потребности и о средствах ее удовлетворения. При этом информация, как и любой субъективный образ объективного мира, может быть ошибочной. Неадекватно человек может осознавать как витальные, так и духовные потребности, как например, та жаждущая литературной слава дама, о которой А.П. Чехов сказал, что на самом деле ей нужно замуж. Эмоциональная составляющая желания – это та энергия, которая заставляет действовать, совершать поступки. Без нее рациональная составляющая желания – то же самое, что автомобиль без бензина.

Первичные и вторичные потребности и желания. Для выживания человеку и животному *потребна* пища. Это первичная потребность. Животное удовлетворяет ее за счет средств, созданных самой природой. Но современное человечество за счет этих средств не просуществовало бы и нескольких дней. Противоречие между витальными потребностями и недостаточными средствами их удовлетворения в животном мире разрешается за счет гибели животных, а в человеческом – за счет возникновения и удовлетворения вторичных потребностей: чтобы удовлетворить потребность в пище, ее необходимо, *потребно*, создать. Это созидательная потребность, она удовлетворяется не *потреблением*, а *созданием* предметов потребления. Чтобы удовлетворить эту вторичную, созидательную, потребность, ее нужно осознать во вторичном, созидательном желании, например в желании посеять зерно.

Цепочка вторичных, созидательных потребностей и параллельная ей цепочка вторичных, созидательных желаний могут быть весьма длинными: чтобы посеять зерно, нужно вспахать землю, для этого нужно изготовить плуг, для этого – выплавить металл и т.д. Заканчивается эта цепь желанием, которое воплощается в действие и которое Гоббс называет волей. Я предлагаю несколько расширить гоббсовское понимание воли и называть *волеями* все *созидательные* желания, т.е. те, которые удовлетворяются не потреблением, а созданием благ. Тогда термин «желание» будет иметь два смысла: родовый для обозначения и потребительских, и созидательных желаний, и видовой – для обозначения лишь первичных, потребительских желаний. Именно в этом последнем смысле мы употребляем термин «желание», когда говорим: у него нет *воли*, он – раб своих *желаний*. В этом контексте приобретает строгий смысл и понятие «*сила воли*»: оно означает способность разрешать конфликт между желанием и волей в пользу воли. Употребление термина и в родовом, и в видовом смыслах обычно в науке и, как правило, не ведет к недоразумениям.

У животных воление – редкое исключение. В развитой форме оно встречается лишь у людей. Воление может противоречить первичному желанию, например желанию съесть зерно, предназначенное для посева. Причем, чем дальше отстоит вторичная потребность от первичной, тем труднее осознать ее в форме желания и удовлетворить. В этом контексте легко ответить на вопрос, что такое поступок: это действие, которое реализует воление. Животное, добравшееся до мешка с посевным зерном, съедает его, человек – бросает его в землю.

Третичные потребности и желания. Труд, как физический, так и духовный, первоначально удовлетворяет

лишь вторичные потребности и потому воспринимается как принуждение. Без силы воли или внешнего воздействия он невозможен. Но, повторяясь из поколения в поколение, труд производит в физическом и духовном мире человека изменения, для поддержания которых становится необходимым уже не во вторичном, а в первичном смысле. Происходит отрицание отрицания – возникновение первичной потребности на высшем уровне. Эта потребность по своему происхождению аналогична наркотической зависимости. Разница лишь в том, что наркотики губят человека, а труд создает его.

Итак, витальные потребности первичны, потребности в создании средств их удовлетворения, в труде, вторичны, потребности в труде как в самоцели третичны. Эти третичные потребности – не только реальность, но и серьезная проблема для современного общества, известная как проблема трудоголиков. Человек, лишенный возможности заниматься своим любимым делом, страдает от этого так же, как и от голода. Но не следует идеализировать ситуацию: рядом с «трудоголиками» есть и люди, для которых работа – это пожизненное наказание.

Очень важно видеть, что удовлетворение потребностей всех трех типов награждается положительными эмоциями. Но это разные эмоции: от поглощения хлеба человек испытывает *удовольствие*, а от его выращивания – *удовлетворение*. Третичная потребность является источником и удовольствия, и удовлетворения. В своем единстве все эти положительные эмоциональные состояния порождают самоцель человеческого существования – счастье.

Итак, *воля – это желание, отражающее вторичную, созидательную потребность*. Отсюда следует, что смехотворна сама попытка трактовать свободу человеческой воли как ее автономность, изначальность, независимость ни

от чего. Понимание воли как ничем не детерминированного начала причинного ряда противоречит самой природе воли, ее биологическому и социальному назначению.

Интерес. В философской и особенно в социологической литературе этот термин имеет категориальный статус. Но из контекстов, в которых он употребляется, я не могу понять главного: интерес – это потребность, желание или воление? Чтобы устранить эту неопределенность, условимся обозначать этим термином не воление и не желание, а только потребность, но не любую, а лишь социальную.

Благо. Волю и благо связывали еще в Средние века: объект разума – знание, а объект воли – благо. За века беспощадной эксплуатации в философии и теологии термин «благо» приобрел сентиментально-ханжескую окраску. Поэтому в середине XIX века Ницше заменил его более академичным термином «ценность». Его основное произведение «Воля к власти» в первом варианте имело подзаголовки «Опыт переоценки всех ценностей». Благодаря Ницше, считает М. Хайдеггер, категория «ценность» «вырвалась вперед и размахнулась до господства чего-то само собой разумеющегося»¹. Сегодня по вопросу о соотношении терминов «благо» и «ценность» существует более десяти точек зрения. Я исхожу из самой простой: это синонимы². В пользу такой их трактовки говорит следующее историческое сопоставление. «Благо» – основная категория в философии Платона, а вопрос, как достичь блага, – основной вопрос его философии. Современные ницшеанцы

¹ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1993. С.72.

² Именно так трактует их соотношение, например, А.П. Огурцов: Огурцов А.П. Благо и истина: линии расхождения и схождения // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М., 1998. С. 8.

считают основной философской категорией «ценность», а вопрос о способе создания ценностей – основным вопросом современной философии. Так что за две с половиной тысячи лет изменилась лишь терминология.

Как и за всякую новацию, за замену «блага» «ценностью» приходится платить, в том числе и терминологическими трудностями. Вот одна из них. Контрарная противоположность блага – зло. А как назвать контрарную противоположность ценности? Ответ на этот вопрос в современной литературе ниже всякой критики: синоним «блага» – «положительная ценность», синоним «зла» – «отрицательная ценность»¹. Но «положительная ценность» – явный плеоназм, а «отрицательная ценность» – столь же явный оксюморон: называть террористический акт ценностью – значит, издеваться над языком. Условимся поэтому «положительную ценность» называть просто ценностью, контрадикторную противоположность ценности – неценностью, а контрарную – антиценностью. Родовым для «ценности» и «антиценности» пусть будет предложенный еще Ницше термин «значимость»: зло не *ценно*, а *значимо* для человечества. Еще немного схоластики: значимое выступает в паре с незначимым и делится на ценное и антиценное; следовательно, незначимое занимает промежуточное положение между ценным и антиценным.

Есть надежный критерий для ответа на вопрос, значим ли данный объект для человечества. Число объектов, окружающих нас, необозримо. Поименовать их все невозможно. Имена носят лишь значимые. Итак: *означен* – *значит*, *значим*. Значение имеет и число терминов, которыми обозначается объект: над наиболее значимыми возвышает-

¹ *Левицкий С.А.* Свобода и ответственность. Гл. 13. Теория отрицательных ценностей.

ся подчас целый бугор терминов. Например, положительное эмоциональное состояние, возникающее в процессе удовлетворения потребностей, обозначается терминами «удовольствие», «удовлетворение», «наслаждение», «радость», «блаженство», «счастье», а также «балдеж» и «кайф».

Благо и блаженство. Платон пишет: «Благо есть не что иное, как удовольствие, и зло – не что иное, как страдание»¹. Напрашивается возражение: благо – это не удовольствие, не блаженство, а источник блаженства. Однако по основательном размышлении в этом истолковании блаженства как блага можно разглядеть глубокий смысл. В объективном мире положительные эмоции – это кнут, которым природа заставляет выполнять свои законы. Деятельность, направленная на выполнение законов природы, первична, положительные эмоции вторичны. В субъективном же мире это отношение перевернуто: удовольствие воспринимается как цель, а труд – как плата за него. Труд можно назвать вторичным благом, поскольку он производит средства для создания первичного блага – блаженства. Итак, первичное благо – это блаженство, вторичные блага – средства, непосредственно его порождающие, третичные блага – средства, порождающие эти средства и т.д. Это вполне рациональная терминология. Но специфические нужды исследования свободы заставляют меня расщепить благо=блаженство на благо и блаженство. Условимся поэтому: *благо – это источник блаженства*, а не само блаженство. Таково второе исторически возникшее понимание блага

Следующее, его понимание вытекает из трудностей, с которыми сталкивается второе. Выясняется, что далеко не

¹ Платон. Протагор. 335а // *Он же*. Сочинения. М., 1968. С. 244.

всегда потребление блага доставляет удовольствие – вспомним демьянову уху. Удовольствие существует, пока потребление блага удовлетворяет *желание*. Как только оно удовлетворено, потребление блага превращается в муку. Так возникает третье, более сущностное, определение блага: *благо – это средство удовлетворения желания*.

Но и это определение сталкивается с трудностями. Писано есть: когда Бог хочет нас наказать, он удовлетворяет наши желания. Удовлетворение далеко не всех желаний доставляет наслаждение, а за некоторые из них приходится расплачиваться страданиями, перекрывающими эти наслаждения. Пример – наркотики. Преодолеть это возражение позволяет введенное выше различие желания и воления. Итак: *благо – это средство удовлетворения воления*. Таково четвертое, еще более сущностное, определение блага.

Но воления – это всего лишь субъективные образы наших потребностей. Как и всякие образы, они могут быть и верными, и ошибочными. Средство удовлетворения ошибочных волений благом не назовешь. Благо – это средство удовлетворения такого воления, которое адекватно потребности. Отсюда пятое, самое глубокое, определение блага: *благо – это средство удовлетворения потребности*.

Итак, у нас пять ответов на вопрос, что есть благо: 1) средство удовлетворения потребности, 2) средство удовлетворения воления, 3) средство удовлетворения желания, 4) источник блаженства, 5) само блаженство. Я расположил их здесь в последовательности, фиксирующей различные стадии проникновения в сущность блага.

Эти пять определений блага позволяют дать четыре определения свободы воплощения воли. Итак, свобода воплощения воли – это возможность: 1) *удовлетворить потребность*, 2) *реализовать воление*, 3) *удовлетворить желание*, 5) *испытать блаженство*. Уже в этих определениях

заклучена мысль, которой я придаю принципиальное значение и которая вызывает ожесточенную критику оппонентов: свобода – это средство достижения счастья. Не существует свободы мотылька, летящего в костер. Свободный – это победитель.

Воля и цель. Следующее понятие, необходимое для анализа свободы воплощения воли, – «цель». «Воля, – пишет А.Н. Леонтьев, – есть там и только там, где целеподчиненное действие»¹. Важно различать два значения «цели». В выражении «поразить цель» она понимается как *уже существующий* объект, например мишень; в выражении «Наша цель – коммунизм» цель – как *возможный* объект, причем не просто возможный, а *желаемый*. На спутывании этих двух значений «цели» основана известная диссидентская шутка по поводу последней фразы. Условимся понимать цель во втором смысле – как возможный и желаемый объект. Сказанное позволяет соотнести понятия цели и блага: цель – это возможное благо, благо – это достигнутая цель. Причем благо здесь понимается в платоновском смысле: не только как источник удовольствия, но и как само удовольствие.

В итоге возникает следующая цепочка: потребность порождает желание, совокупность желаний – воление, воление – цель. Достижение цели – это превращение возможного и желаемого объекта в действительный. В итоге желание, а при благоприятном стечении обстоятельств и потребность, удовлетворяются. А это значит, что проблему свободы воплощения воли можно обсуждать на пяти языках: потребностей, желаний, волений, целей и благ. Выбор определяется задачами исследования.

¹ Леонтьев А. Н. Воля. С. 7.

Мотив. В исследованиях свободы наряду с «потребностью», «желанием», «волением» и «интересом» используется еще и термин «мотив». Рассуждая чисто умозрительно, можно предположить, что он: 1) фиксирует новую сторону дела, не отраженную ни в одном из перечисленных четырех терминов; 2) просто дублирует значение одного из них; 3) *размывает* различие между ними, обозначает, в зависимости от контекста, любую из четырех перечисленных сущностей. Я склоняюсь к третьему предположению. Из контекстов, в которых употребляется этот термин, трудно подчас понять даже самое простое: *где* находится мотив – в сознании или вне его? Вот, например, место у Шопенгауэра, где он явно трактует мотив как *объект*, находящийся *вне* «среды сознания»: «Чтобы действовать в качестве мотива, объекту нужно всего только быть воспринятым, познанным»¹. Но когда он утверждает, что движения животного «всякий раз следуют *по мотивам*, т.е. по известным *представлениям*, содержащимся в его сознании»², он трактует мотив как явление сознания. Такую путаницу у выдающегося мыслителя нельзя объяснить недоумислием. Скорее, это форма проявления нерешенной гносеологической проблемы. Но примем, что мотив – это явление сознания. Возникает вопрос: чем он отличается от воления – тоже явления сознания? Фразу «мотивация – внутреннее побуждение к действию»³ вполне можно понять так, что мотив и воление – это одно и то же. Чтобы не умножать сущности сверх необходимости, я не буду использовать этот амбивалентный термин в дальнейшем ис-

¹ Шопенгауэр А. О свободе воли. С. 67.

² Там же. С. 67.

³ Осипова Е.В. Мотивация // Новая философская энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 615.

следовании и ограничусь при анализе свободы воплощения воли терминами «потребность», «желание», «воление» и «цель».

Свобода есть осознанная необходимость?

Будем исходить из того, что мы живем в однозначно («жестко») детерминированном мире. О свободе как беспричинности забудем. У человека есть потребности, детерминированные его материальной и духовной природой; есть детерминированные потребностями воления, есть детерминированные этими волениями цели и есть окружающая среда, все события которой также однозначно детерминированы. Свобода воплощения воли на основе этих посылок понимается просто как отсутствие непреодолимых препятствий на пути к цели.

Очень важно видеть, что и потребности, и средства их удовлетворения (блага) являются закономерными продуктами природы. Поэтому никаких *принципиальных*, «роковых», противоречий между ними быть не может. Невозможно, чтобы человеку было нужно то, что начисто исключается законами природы. С желаниями это возможно, с потребностями – нет. Более того, человечество обычно ставит перед собой только те цели, возможности для достижения которых уже созрели. Итак чтобы свободно двигаться к поставленным целям, необходимо: 1) адекватно отразить свои потребности, т.е. внутреннюю необходимость; 2) адекватно отразить законы, по которым развивается объективная действительность, т.е. внешнюю необходимость; 3) опираясь на знание внутренней и внешней необходимости разработать программу движения к цели и 4) практически реализовать ее. Именно эту мысль выража-

ет знаменитая формула «Свобода есть осознанная необходимость»¹. В последнее время она подвергается дружной и решительной критике: в ней усмотрели теоретическое оправдание рабства.

С этим можно было бы согласиться, если бы «необходимость» и «принуждение» были синонимами. Отождествление «необходимости» и «принуждения» имеет давнюю историю. Еще Спиноза употреблял эти термины как синонимы. В этом случае формула «Свобода есть осознанная *необходимость*» была бы эквивалентна формуле «Свобода есть осознанное *принуждение*» или поговорке «Для покорной шеи ярмо легче». Но насколько правомерно такое отождествление?

«Необходимость» – онтологическая категория. Ее антоним – «случайность». Мы дышим, едим, пьем и т.д. в силу природной необходимости, но не по принуждению. Скорее, наоборот: принуждением был бы запрет делать все это. «Принуждение» – социологическая категория. Ее нельзя эксплицировать без апелляции к человеческим желаниям, волеям, потребностям и целям. Она означает подавление *воли* одного человека *волей* другого. Антоним «принуждения» – «социальная свобода». Отождествлять необходимость и принуждение – значит, спутывать онтологический анализ свободы с этическим. А при их различии истолковать формулу «Свобода есть осознанная необходимость» как теоретическое оправдание рабства невозможно. Прекрасной расшифровкой этой формулы является следующее, когда-то хрестоматийное высказывание Энгельса: «Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности плано-

¹ Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 559.

мерно заставлять законы природы действовать для определенных целей. Свобода воли означает, следовательно, не что иное, как способность принимать решение со знанием дела»¹. Энгельс явно различает здесь две свободы: свободу возникновения и свободу воплощения воли, хотя, к сожалению, и не фиксирует эту дистинкцию терминологически. Реальность первой он отрицает: «Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода». А реальность второй не только признает, но и вскрывает ее суть: «Свобода воли означает, следовательно, не что иное, как способность принимать решение со знанием дела». Энгельс понимает здесь свободное действие как *не только* основанное на знании объективной необходимости, но как соответствующее *целями* человека, а, значит, его *желаниям* и отраженным в них *потребностям*. Так что с обвинениями одного из основоположников марксизма в теоретической защите рабства явно ничего не получается. У формулы «Свобода есть осознанная необходимость» имеются недостатки, но оправдание рабства в их число не входит.

Первый из этих недостатков – отсутствие ясного, эксплицитного отличия свободы возникновения воли от свободы ее воплощения. В контексте это различие есть не только у Энгельса, но и у Канта и Шопенгауэра. Но терминологически они не различены ни у кого. Чтобы показать важность этого различения, я применю формулу «Свобода есть осознания необходимость» сначала к свободе возникновения воли, а затем – к свободе воплощения воли.

Несвобода возникновения воли – это ее детерминированность и, следовательно, объяснимость и предсказуе-

¹ Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. С. 116.

мость. *Свобода* возникновения воли – это ее недетерминированность и, следовательно, случайность, причем «настоящая» случайность, которую ни объяснить ни предсказать нельзя. Если принять, что свобода возникновения воли – это случайность ее возникновения, то формула «Свобода есть *осознанная* необходимость» преобразуется в формулу «Случайность есть *осознанная* необходимость». Даже самый отчаянный диалектик не решится ее защищать.

А теперь применим эту формулу к свободе воплощения воли. Здесь она обнаруживает реальный и глубокий смысл. Однако же (стыдно сказать, но нельзя и умолчать) этот смысл выражен в ней *косноязычно*, на уровне «моя твоя понимай». Поясню аналогией. Стул остается стулом независимо от того, «осознаю» я его или нет. Необходимость остается необходимостью также независимо от ее осознания или неосознания. В акте осознания изменяется не сама необходимость, а мое представление о ней. Никакой трансформации необходимости в свободу от ее осознания не происходит¹.

Чтобы перевести формулу «Свобода есть осознанная необходимость» на литературный язык, воспользуемся введенным выше различием двух необходимостей: внут-

¹ Кстати, косноязычное выражение глубоких истин не редкость в философии даже в формулах, считающихся классическими. Вот два примера: «Истина есть *соответствие* знания действительности» (вместо: «Истина есть *знание*, соответствующее действительности») или «Истина есть *процесс*» (вместо: «Истина есть *знание*, находящееся в процессе (развития)»). В этом же ряду стоит и формула «Свобода есть осознанная необходимость». Это косноязычие неверно объяснять малограмотностью философов. Его допускают и выдающиеся мыслители: язык начинает «заплетаться» при выражении глубоких, но недостаточно ясных идей.

ренной (потребностей) и внешней. Во внешнюю необходимость входят, во-первых, законы, в соответствии с которыми *создаются* блага (выращивается зерно, выплавляется металл и т.д.); во-вторых, реальное положение вещей, в котором они создаются; и в-третьих, техника, с помощью которой они создаются. Например, лечение наследственных заболеваний изменением кода генетической информации соответствует и потребностям людей, и объективным законам природы, но не соответствует современному уровню развития медицинской техники. И человек, который поставит сегодня перед собой эту задачу, будет обречен на несвободу не волей других людей, а *внешней необходимостью*.

Внутренняя необходимость осознается в форме желаний и волений, внешняя – в форме дескриптивных знаний о действительности. Отсюда – «перевод» формулы «Свобода есть осознанная необходимость»: *свободна воля, содержащая знание о внутренней и внешней необходимости*. Подчеркну отличие этой формулы от исходной: ни сама *необходимость*, ни *знание* о ней здесь *не отождествляются со свободой*. Знание внутренней и внешней необходимости трактуется как *условие* свободы.

Волю, соответствующую внутренней и внешней необходимости, называют рациональной. Это позволяет сократить предлагаемую мною формулу: не всякая рациональная воля свободна, но всякая свободная воля рациональна. Рациональна и основанная на ней деятельность. Этой, казалось бы, очевидной формуле в литературе противопоставляют другую: «Рациональная деятельность несвободна, свободная деятельность нерациональна»¹. Эта мысль содержится у Фихте и

¹ Никифоров А.Л. Соотношение рациональности и свободы в человеческой деятельности // Исторические типы рациональности. М., 1955. С. 291.

Бергсона, к ней подчас склоняется Бердяев, защищают ее, как мы видим, и современные отечественные авторы. Разберемся.

Свобода и рациональность

Начнем с определения рациональности. П.П. Гайденко насчитывает девять значений этого термина¹:

1. Логическое следование аргументов из посылок.
2. Формально-научная доказуемость.
3. Синтетически-интегративная рациональность в смысле кантовской архитектоники разума.
4. Содержательно-научная рациональность как теоретически-научное структурирование.
5. Рациональность как рациональная реконструкция... для обсуждения, например, прогресса знания.
6. Рациональность как развитие рациональной экспликации понятий.
7. Целерациональность.
8. Рациональность в теории принятия решений и стратегическая рациональность.
9. Рациональность в теории игр.

Приведенный список ценен тем, что создан не умозрительно, а на основе анализа реальных случаев употребления термина «рациональность» в конкретном научном исследовании. Это придает особое значение тому факту, что во всех девяти случаях рациональность трактуется как свойство явлений *сознания*. Возникает вопрос: а за пределами сознания, в самой объективной действительности, рациональность существует?

¹ Гайденко П.П. Проблема рациональности на исходе XX века // Рациональность на перепутье. Кн. 2. М., 1999. С. 14–15.

Для солипсиста отрицательный ответ на этот вопрос очевиден. Для объективного идеалиста столь же очевиден утвердительный: мир создан Богом, рациональность объективного мира – это инобытие божественных идей. Рациональность универсума при этом понимается как *идеальная, духовная сущность, образующая целое из его частей, вещь из ее элементов, единое из многого, Космос из Хаоса*. Для обозначения этой сущности существует целый набор терминов: *αρχή, νοῦς, λόγος, ratio*. Наиболее адекватно ее выражают греческий термин «*νοῦς*» и латинский «*ratio*». От «рацио», в свою очередь, происходит «рациональность».

Материализм не отрицает реальности мирового порядка, законосообразности мира. Он лишь отрицает его идеальную природу. Это также простое логическое следствие из его исходных посылок: объективный мир первичен, «не создан никем из богов и никем из людей»; первичен, следовательно, и мировой порядок. Наделять его духовной природой просто *нет оснований*. А раз так, то можно ли, оставаясь на позициях материализма, говорить об *объективной, онтологической рациональности*? Не логичнее ли применять термин «рациональность» только к явлениям сознания?

Часть ответа на этот вопрос можно получить дедуктивно. Человек вносит своей практикой в окружающую действительность *структуру*: строит из камней дом, ставит в боевые порядки солдат и т.д. Эта структура – инобытие его идей. Идеи – причина, структура созданных человеком предметов – следствие. Но *causa aequet effectu*, причина тождественна следствию; значит, структура созданного человеком мира тождественна структуре человеческих мыслей. Значит, она также идеальна?

Это ключевой вопрос для материалистической теории рациональности: скажи «да» – и прощай материализм. Ведь

структура мира, существовавшего до возникновения человеческой деятельности, по своей природе не отличается от структуры, созданной им. Следовательно, она также идеальна. Следовательно, также создана чьим-то Разумом. Чьим?

Но не будем спешить. Причина тождественна следствию, структура нашего знания о мире тождественна структуре этого мира, «порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей»¹. И наоборот: структура созданных человеком объектов тождественна структуре воплощенных в них идей. Это бесспорно. Признание этого тезиса – условие *монистического* взгляда на мир, а материализм – это монистическое мировоззрение. Но монизм вовсе не ведет с логической необходимостью к объективному идеализму, к наделению идеальной природой структуры, внесенной в объективный мир целесообразной человеческой деятельностью. Тождество человеческих идей структуре вещей, воплощающей эти идеи, не в идеальности. Оно находится на более глубоком уровне: идеи и воплощающие их структуры тождественны именно *как структуры*. Переходя в процессе познания из предметов в сознание, структура перестает быть материальной, но остается структурой; переходя из сознания в материю, структура перестает быть идеальной, но также остается структурой. Следовательно, *монистическую* трактовку и познания, и практики можно защитить, оставаясь *материалистом*.

И все-таки: говорить о рациональности объективного мира, об *онтологической рациональности*, не наделяя ее идеальной природой, – значит, противоречить самой этимологии термина «рациональность». Я беру на себя ответственность за это противоречие и ввожу три термина: два

¹ Спиноза Б. Этика. С. 407.

видовых – «онтологическая рациональность» и «гносеологическая рациональность» – и один родовой – «рациональность вообще». При этом идеальность, духовность, понимается как *специфический* признак именно *гносеологической* рациональности.

Различают две *гносеологические* рациональности: рациональность описаний и рациональность предписаний. Рациональность описаний – это их *истинность*. Она состоит в соответствии описания своему предмету. Для обозначения рациональности предписаний, т.е. второй разновидности гносеологической рациональности, специального термина нет. Поступим так, как обычно поступают в подобных случаях: используем для обозначения этого *вида* рациональности родовой термин «рациональность». Именно в этом смысле говорят: *описания истинны, а предписания рациональны*. Из контекста обычно ясно, в каком – родовом или видовом – смысле употребляется термин «рациональность». Первый вид гносеологической рациональности – истинность описаний – это *бинарное* отношение между знанием и его предметом. Второй ее вид – рациональность предписаний – это *квартернарное* отношение. Оно существует между: 1) предписанием, 2) потребностями людей, 3) законами природы и 4) исторически сформировавшимися средствами создания благ. Предписание входит в воление, как часть в целое. Воление состоит из двух частей: эмоциональной и рациональной. Эмоциональная – это готовность действовать, рациональная – представление о том, как действовать, т.е. предписание.

А теперь сопоставим это определение *рациональности предписания* с энгельсовским определением свободы. Энгельс говорит, что воля свободна, если соответствует, во-первых, познанным законам природы и, во-вторых, целям человека (предполагается, что они адекватны его

потребностям). Не хватает лишь соответствия воли исторически сформировавшимся средствам создания благ, но против этого дополнения, я думаю, Энгельс не стал бы возражать.

Итак, свобода воплощения воли по Энгельсу – это ее рациональность. Но отождествление рациональности воли со свободой воли – грубая ошибка. Рациональность – условие свободы, а не сама ее свобода. Чтобы быть свободной, воля должна быть рациональной, но рациональность воли и свобода воли – это не одно и то же. Эта ошибка была простительной во времена Энгельса, но сегодня, когда существует целая литература по рациональности, она недопустима.

Сказанного о соотношении свободы воли с ее рациональностью достаточно, чтобы обратиться к анализу формулы «Рациональная деятельность несвободна, свободная деятельность нерациональна».

Замечу, прежде всего, что истинность формулы «Свободная деятельность нерациональна» не следует из ложности формулы «Свободная деятельность рациональна» логически. Ложность не-А не гарантирует истинности А: не только рациональная, но и нерациональная деятельность может оказаться несвободной. Для конструктивного обсуждения проблемы нужны содержательные аргументы.

Формулу «Свободная деятельность нерациональна» может принять солипсист: мир – это мой чувственный опыт, а законы природы – это порядок, который я вношу в этот мир своим рассудком на манер пасьянса. Разница между рациональным и нерациональным действием в этих условиях не больше, чем разница между двумя пасьянсами.

Тезис «свободная деятельность нерациональна» может иметь смысл и для философа, признающего свободу *возникновения* воли: если само воление возникает недетерми-

нировано, то и воплощающая его деятельность тоже непредсказуема и, следовательно, нерациональна.

А теперь взглянем на этот тезис с позиций последовательного детерминизма. Будем понимать рациональность узко и строго: как соответствие наших волений и реализующих их поступков двум объективным necessities – внутренней и внешней. Соответствие их воле других людей, или *писанным* нормам рациональности, можно считать *критерием* рациональности. В этом случае тезис «Свободная деятельность нерациональна» можно переформулировать так: «Свободная деятельность противоречит объективной необходимости». Такая деятельность была бы возможна, если бы мы умели на время отменять законы природы, например «выключать» закон Архимеда и ходить по воде аки посуху. Богу это по силам, но мы договорились не апеллировать к нему при исследовании свободы. Если же принять, что законы природы универсальны, то в тезисе «Свободная деятельность нерациональна» останется единственный смысл: свободен человек, который в своей деятельности не считается с законами природы, даже зная о них.

Такая деятельность реальна и хорошо знакома. Известно и ее название – «*бунт*». Ситуацию, в которой бунтарь находится, называют не свободой, а *волей*. Логика бунтаря проста: воля так уж воля! Долой и приказы самодура, и *писанные* нормы рациональности, и все законы Ньютона! Черт побери все! Неважно, что будет потом. Главное – *посметь!* Бунт – излюбленный сюжет произведений искусства. Например, в фильме Н. Михалкова «Сибирский цирюльник» герой за минуту «гибельного восторга» заплатил всей последующей жизнью. Из философов также лишь немногие устояли перед эстетической притягательностью бунта. Один из этих немногих – Н.А. Бердяев: «Свободный чело-

век тем и отличается от раба, что он умеет собой управлять, в то время как раб умеет лишь покоряться и бунтовать»¹. Итак, по Бердяеву бунт и покорность – это две формы *рабства*. Взвесим «за» и «против» этой точки зрения.

С одной стороны, бунт – это действие *по своей воле*. С этой точки зрения бунтарь свободен. С другой стороны, эта деятельность противоречит его *потребностям*, т.е. внутренней необходимости, и не соответствует внешней *необходимости* (законам природы и общества). По этим двум причинам бунт обречен на поражение, а бунтарь – на страдание. И это является основанием для того, чтобы назвать такую деятельность несвободной.

Свобода заключается не в «бессмысленном и беспощадном» бунте против законов, которым подчинена и окружающая человека действительность, и его внутренний мир, а в том, чтобы, действуя в полном соответствии с этими законами, удовлетворять свои потребности. Волю, реализация которой ведет к гибели волящего, можно, конечно, называть свободной – язык ведь без костей. Но в этом случае исчезает сам смысл понятия свободы и вся сложность проблемы свободы.

Свобода человека имеет смысл только как условие его счастья, а теория свободы – только как раздел учения о счастье. Возможно счастье без свободы, но свобода без счастья – нонсенс. Действия свободного человека рациональны. Бунт же и покорность – противоположности, тождественные именно в своей нерациональности. Поэтому они и переходят друг в друга: покорность периодически взрывается бунтом, в «гибельном восторге» которого многие усматривают сущность свободы, и заканчивается либо

¹ Бердяев Н.А. Свободный народ // Родина. 1990. № 1. С. 8.

покорностью, либо гибелью бунтарей, т.е. наиболее пассивных представителей общества. У остальных же бунт насаждает *страх перед свободой*, порождает «бегство от свободы», которое представляет сегодня реальную угрозу для нашей страны. *Воля так же отличается от свободы, как бунт от освобождения. Эстетизация бунта – это эстетизация рабства*¹.

От бунта, когда человек движется к своей цели, не считаясь ни с известными, ни с неизвестными ему законами объективного мира, следует строго отличать эксперимент. Человек несвободен, если не достигает поставленной цели. Но если цель заключается в том, чтобы испытать идею, истинность которой пока не доказана, то испытатель свободен. Именно в этом цель эксперимента. В одних случаях экспериментатор вообще не имеет представления о том, что произойдет. В других он знает полный набор возможных результатов и назначение эксперимента – выяснить, какой из них будет реализован. В третьем случае он уверен в единственном результате и ставит эксперимент лишь для того, чтобы убедить в этом коллег. Например, Резерфорд, планируя свой эксперимент, доказывающий планетарную модель атома, был практически уверен в его результате.

Внутренняя свобода. Но если и покорность и бунт – это формы рабства, то возможна ли свобода в условиях, когда реально избавиться от рабства-покорности невозможно?

¹ От бунта, осознанно нерационального поведения, следует отличать поведение в условиях недостатка информации. Нерациональное поведение в этом случае является не самоцелью, а нежелательным результатом попытки действовать рационально. Возможна, впрочем, и обратная ситуация: сознательно нерациональное поведение случайно натывается на еще не открытый закон природы и тем расширяет область рационального поведения.

Один ответ на этот вопрос известен из истории. Когда отчаянная попытка рабов под руководством Спартака добиться свободы кончилась крахом, рабы ушли в *иллюзорный* мир подготовки к свободе и к счастью за гробом. Ш. Эншлен выразил эту мысль так: «Христос победил потому, что потерпел поражение Спартак». Но я-то ставлю другой вопрос: возможна ли в ситуации неустранимого рабства *неиллюзорная* свобода?

Ответ я нашел в Библии: «Царство божие – внутри нас». Я понимаю это «царство» не как иллюзорную надежду на воздаяние за гробом, а как тот внутренний мир, который существовал в душах и рабов Рима, и американских негров, и заключенных в гитлеровских и сталинских лагерях. Не имея надежды на реальное освобождение от рабства и не смиряясь с ним, человек *остается непокоренным в своем внутреннем мире*. Он передает это свое «царство божие» детям, дети – внукам, и так до того времени, когда попытка освобождения станет уже не бунтом, а революцией. Вот тогда-то пронесенная через поколения *внутренняя* свобода и превратится в свободу во внешнем мире. Без свободы в душе невозможна свобода вне души.

Для полноты картины, а также в ответ на критику¹, упомяну еще один смысл формулы «Свободная деятельность нерациональна». Он основан на спутывании рациональности с ее критериями. Имеется в виду всего лишь то, что, отказываясь от устаревших критериев рациональности и принимая новые, современные, человек начинает и успешнее реализовывать свои воления. Такая интерпретация формулы «Свободная деятельность нерациональна» не вы-

¹ *Иошкин В.К.* Несвобода и свобода в рациональном мире // Вопросы философии. № 8. 2006.

зывает возражений по существу, но по форме это просто экстравагантное выражение банальности.

Свобода выбора потребности

Обсудим еще один интересный аргумент в пользу тезиса, что только свободная деятельность нерациональна: «Я не вижу различия между принудительной силой бича, поносящего раба, силой природной необходимости, равно действующей и на камень, и на человека, и принудительной силой норм рациональности, которая также *не оставляет нам возможности выбора* (Курсив мой. – Г.Л.)»¹.

Итак, свобода – это возможность выбора, но ни движение камня в соответствии с законами природы, ни деятельность раба, выполняющего чужую волю, ни деятельность по своей воле, но в соответствии с писаными нормами рациональности такой возможности не содержат? Разберемся.

Будем по-прежнему понимать рациональность узко и строго: как соответствие волений и поступков человека не «принудительной силе бича», и даже не *писаным* нормам рациональности, а только объективным законам природы и общества, т.е. *объективной необходимости*. Выше мы различили две объективные необходимости – внутреннюю и внешнюю. Это позволяет и процедуру выбора разделить на две части: сначала человек из необозримого множества своих потребностей выбирает те, удовлетворению которых он намерен подчинить свою жизнь, а затем, из необозримого множества средств удовлетворения этих потребностей – те, которые удовлетворяют их наилучшим образом. После

¹ Никифоров А.Л. Соотношение рациональности и свободы в человеческой деятельности. С.292

того, как выбор сделан, он реализуется либо в практической деятельности, либо в социальной борьбе.

Итак, вопрос о свободе воплощения воли мы свели к вопросу о свободе выбора, а последний разложили на два: вопрос о свободе выбора *потребности* и вопрос о свободе выбора *средства ее удовлетворения*. Выбрать средство удовлетворения уже выбранной потребности, т.е. благо, проще, чем выбрать саму потребность. Поэтому я начну анализ с первого выбора. Различим два вопроса: 1. *Что* выбирается? 2. *Из чего* выбирается?

1. *Что* выбирается? Выбирается, естественно, *наилучшее* средство удовлетворения выбранной потребности. Такое средство *единственно*. Отсюда А.Л. Никифоров заключает, что свободы *рационального* выбора нет: *рационально* выбирая ключ от своей квартиры, я выберу единственный ключ. Свободы выбора я лишен. Правда, ее нет лишь в том случае, если у меня хороший замок. Плохой можно открыть разными ключами. Здесь свобода выбора имеется. Ее называют *свободой безразличия*, «*liberum arbitrium indifferentiae*»: мне все равно, за кого голосовать, на ком жениться, что есть на обед и т.д. Понятие «свобода безразличия» играет важную роль, особенно в теологии. Оно отражает безразличие к земной жизни, нежелание бороться за земное счастье. Но мы приняли, что вне поля, создаваемого стремлением к счастью, свободы нет. Следовательно, свобода безразличия – это не свобода, и я не буду ее анализировать.

Из тезиса «*Рациональный* выбора несвободен» по формуле «Если А ложно, то не-А истинно», получают антитезис: «Свободен только *нерациональный* выбор», т.е. выбор, не учитывающий ни писанных, ни объективных законов природы. Метод такого выбора в науке называют методом проб и ошибок. Конечно, теория вероятностей не исключает

ет, что выбранное наобум средство удовлетворения потребности может оказаться наилучшим. Но эта вероятность не больше, чем вероятность того, что обезьяна, барабанящая по клавишам компьютера, сформулирует новый закон природы. Если же исходить из положения, что средство удовлетворения потребности является таким же закономерным продуктом природы, как и сама потребность, то очевидным представляется противоположный тезис: *свободный выбор рационального средства удовлетворения рациональной потребности может быть только рациональным.*

2. *Из чего* выбирается? Единственность результата выбора не является доказательством его несвободы. Выборы в СССР были несвободными не потому, что выбирали одного, а потому, что выбирали из одного. *Свобода выбора определяется не тем, что выбирается, а тем, из чего выбирается.* Множество объектов, из которых выбирается единственный объект, может быть пустым, может состоять из единственного элемента, а может включать и любое конечное число элементов. Назовем такое множество *пространством возможностей*. Если оно пусто или состоит из единственного элемента, свободы выбора нет.

Но ее может не быть и в том случае, когда пространство возможностей состоит из многих элементов. Дело в том, что *выбирать можно только из известного*. Назовем известную нам часть пространства возможностей *пространством выбора*. Оно может совпадать с пространством возможностей, может оказаться его частью, а может частично или полностью выходить за его границы. Следовательно, *при прочих равных условиях* свобода выбора тем больше, чем полнее пространство выбора совпадает с пространством возможностей. В случае их полного совпадения свобода выбора абсолютна. В случае, когда пространство выбора

составляет часть пространства возможностей, она относительна.

Особого рассмотрения требует ситуация, когда пространство выбора целиком находится за пространством возможностей. Те бедолаги, которые пытались создать вечный двигатель, были безнадежно несвободны: они «бодались» с одним из основных законов природы.

Рассуждая чисто умозрительно, можно назвать две причины, из-за которых пространство выбора не совпадает с пространством возможностей: гносеологическую и социальную. Гносеологическая заключается лишь в том, что человек просто не знает всех средств удовлетворения своей потребности. Социальная причина сложнее. Она заключается, во-первых, в том, что информация о всем пространстве возможностей сознательно скрывается от выбирающего, а во-вторых, в том, что некоторые из объектов, входящих в пространство выбора, т.е. известных выбирающему, просто запрещено выбирать. Это началось еще в раю, когда Бог исключил из числа плодов райского сада, предложенных для выбора Адаму и Еве, плоды от дерева познания.

Сказанного о свободе выбора средства удовлетворения потребности достаточно для того, чтобы обратиться к свободе выбора самой потребности. На мой взгляд, это ядро всей теории свободы.

Еще раз: свобода имеет смысл только в контексте стремления к счастью, а счастье существует только в процессе удовлетворения потребностей, осознаваемых в форме сначала – желаний, а затем – волений. В предыдущем параграфе я исходил из посылки, что эти потребности выбраны правильно, «со знанием дела». Теперь нужно «раскрыть скобки» – показать, как именно этот выбор совершается.

Проблема здесь возникает оттого, что количество потребностей у нормально развитого человека необозримо, и на удовлетворение их всех ему не хватит ни времени, ни сил. Необходимо выбрать такие потребности, на удовлетворение которых, с одной стороны, хватит времени и сил, отпущенных природой, а, с другой, удовлетворение которых доставит максимальное по глубине, силе и продолжительности удовольствие, в пределе – счастье. От того, как человек решит эту двустороннюю задачу, зависит осмысленность всей его «земной» жизни.

Подойдем к проблеме генетически. Ясно, что без удовлетворения витальных потребностей невозможно не только счастье, но и само существование человека. Поэтому их удовлетворение нужно включать «без разговоров» в число источников счастья. У животных их удовлетворением исчерпываются практически все источники положительных эмоций. А нельзя ли свести к их удовлетворению все источники и человеческого счастья? Очевидно, что это первая идея, которая и в филогенезе, и в онтогенезе приходит в голову человеку. И она сразу же обнаруживает свою ограниченность: положительные эмоции, которые доставляет удовлетворение витальных потребностей, не наполняют жизнь человека. Возникает *эмоциональный голод*. Животные избавляются от него тем, что просто устраняют из своей жизни ту ее часть, которая не наполнена положительными эмоциями. Тигр, например, спит по 16 часов в сутки. Вопрос «как убить время?» возникает и у людей. Конечно, не у всех, а у тех, у кого время и силы остаются после выполнения дел насущных. По мере развития общества их остается все больше. Обостряется и проблема эмоционального голода. Сначала ее пытаются решить безжалостной эксплуатацией витальных потребностей: участники пиров в древнем Риме принимали рвотное снадобье, чтобы про-

длить удовольствие от еды и вина, и испытывали все формы половых извращений, чтобы продлить сексуальное наслаждение. Но природа нейтрализовала эти попытки получать незаработанные эмоции их атрофией, эмоциональным бесчувствием.

Потребности и псевдопотребности. На определенном этапе эта погоня за эмоциями как за самоцелью привела человека к тому, что он начал создавать искусственные потребности, или, точнее, *зависимости* – в алкоголе, табаке, наркотиках и т.д. – и, удовлетворяя их, испытывать наслаждение. В животном мире псевдопотребности существуют лишь в зачаточном состоянии. А по мере развития общества количество и качество средств, используемых для создания положительных эмоций как самоцели, увеличивается. К алкоголю, табаку и наркотикам добавляется зависимость от Интернета, игромания, шопингомания и т.д. Псевдопотребности сходны с рассмотренными выше третичными потребностями в том, что возникают в результате реальных изменений физического и духовного мира человека. Но они возникают не как побочный продукт удовлетворения первичных и вторичных потребностей, а как искусственный источник положительных эмоций. Это попытки получить наслаждение, «не заплатив». Но если бы это было возможно, жизнь на Земле давно прекратилась бы. И если это до сих пор не произошло, то лишь потому, что природа сама создала механизмы, исключаящие удовлетворение псевдопотребностей из арсенала источников положительных эмоций. Нам важно рассмотреть эти механизмы.

Первый из них состоит просто в том, что наркоманы, например, обычно не оставляют потомства: им не до того. Второй механизм сложнее. Положительные эмоции можно получить в кредит, например, в половом акте, но нельзя

украсть. Природа распорядилась так, что, опустив на одну чашу весов положительные эмоции, индивид рано или поздно вынужден будет положить на другую эквивалентную им плату. Он может выбрать лишь форму этой оплаты. Наркоман расплачивается за «кайф» «ломкой», утратой интереса к жизни и преждевременной смертью. Женщина и мужчина за наслаждение от полового акта – трудом по воспитанию детей. Интересно, что природа награждает положительными эмоциями не любой, а только успешный труд.

Итак, если удовлетворение витальных потребностей – недостаточный источник положительных эмоций, то удовлетворение псевдопотребностей, после сложения положительных и отрицательных последствий этого удовлетворения, – источник не только страданий, но и деградации человека.

Гедонизм и эвдемонизм. Людей, убежденных в том, что целью жизни является удовлетворение лишь витальных потребностей и псевдопотребностей, называют гедонистами. Гедонист руководствуется не волеями, а желаниями. Именно о нем сказано: «у него нет воли, он раб своих желаний». Гедонист не думает о будущем, живет по принципу «После меня – хоть потоп!». Его жизнь сводится к погоне за отдельными удовольствиями. Его девиз: счастья нет, есть кванты счастья. Он не щепетилен в выборе источников положительных эмоций, ловит «кванты счастья» любым способом, в том числе и за счет страданий других людей. Знание социальных законов интересуется его лишь постольку, поскольку позволяет обходить их. Призыв жить ради счастья других людей вызывает у него даже больший прилив раздражения, чем религиозный призыв отказаться от земных утех ради вечного блаженства за гробом. «Сейчас и все!» – вот его принцип.

Интересно, что именно такого человека теологи считают единственно возможным продуктом материализма. В их рассуждении есть логика. Отсутствие страха перед вечными адскими муками и надежды на спасение порождает безнадежность, а безнадежность порождает безнравственность. Так что гедонизм – это исторически первая форма материализма. Однако нормально функционирующее общество имеет достаточно надежную систему защиты от стремления гедониста получать удовольствия любой ценой. Обычно это стремление, не сдерживаемое ни кнутом ада, ни пряником рая, достаточно надежно ограничивается вполне земными средствами и имеет два объективных следствия: труд в интересах общества в целом и блага, которыми общество оплачивает этот труд¹.

Однако социальное регулирование гедонистских устремлений не главная причина, по которой гедонизм не получает всеобщего распространения среди материалистов. Гедонистский образ жизни не удовлетворяет самого гедониста, оставляет его эмоционально голодным. Под действием не внешних, а именно внутренних причин он начинает искать другие источники положительных эмоций и находит их в воспитании детей, в труде на благо других людей, в усвоении культурного наследия человечества, наконец в самом процессе труда. В итоге гедонист за счет *внутреннего саморазвития* превращается в эвдемониста.

Но и эвдемонизм не насыщает человека: «Жизнь, даже самая сладостная и безмятежная, сама по себе не может удовлетворить нас; неотвязные вопросы “зачем? для чего?” даже в счастье рождают в нас неутолимую тоску»².

¹ См., напр.: *Аргайл М.* Психология счастья. М., 1990.

² *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М., 1992. С. 173.

Эту «неутолимую тоску» в современной литературе называют «*болезнью смерти*»¹. Ее важно отличать от страдания, которое человек испытывает в момент умирания, и от эмоционального голода, который испытывает гедонист. «*Болезнью смерти*» болеет и человек, максимально рационально распорядившийся временем и силами, отпущенными ему природой, т.е. испытавший на протяжении своей жизни максимально возможное счастье. Причем особенно сильные приступы болезни смерти человек испытывает именно в моменты наивысшего счастья. Суть его страдания выражается рефреном из «Элегии» Ж. Масне: «Ах, если б навеки так было!». Муки умирания переживает и животное. *Болезнью смерти* страдает только человек. Он испытывает тоску от одного лишь сознания неизбежности смерти. Порождается она тем, чего нет у животного, – рефлексией. Мы и через тысячелетия чувствуем эту тоску в очень странной книге Ветхого завета – книге Екклесиаста: «...участь сынов человеческих и участь животных одна; как те умирают, так и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом... Все идет в одно место; все произошло из праха и возвратится в прах»².

А вот как уже в одиннадцатом веке, в рамках другой культуры, болезнь смерти выражается в бессмертных рубаи Омара Хайяма:

Жизнь уходит из рук, надвигается мгла,
Смерть терзает сердца и кромсает тела.
Возвратившихся нет из загробного мира.
У кого бы мне справиться: как там дела?

¹ Давыдов Ю.Н. *Этика любви и метафизика своеволия*. М., 1982. С. 37.

² Книга Екклесиаста или проповедника. 3, 19–21.

И современные люди «болеют смертью». Вот как Л.Н. Толстой описывает это состояние: «Не нынче-завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Так из чего же хлопотать? Как может человек не видеть этого и жить – вот что удивительно! Можно жить, пока пьян жизнью, а как только протрезвишься, то нельзя не видеть, что все это только обман, и глупый обман»¹.

Конечно, болезнь смерти, как и интеллект, распределена среди людей неравномерно. Но в каждом человеке ровно столько человека, сколько в нем болезни смерти. Именно она делает неотвязный вопрос «зачем? для чего?» не предмет досужих размышлений, а смысложизненной проблемой, неспособность решить которую может привести к самоубийству. Известно, что пик самоубийств приходится на двадцать и на сорок лет. В первом случае человек не может найти ответ на этот вопрос, а во втором понимает, что ответил на него неверно.

Поставим ключевой вопрос: какую роль болезнь смерти играет в человеческой жизни, какое место она занимает среди других его болезней и болей? Физическая боль вынуждает животное и человека спастись от немедленного уничтожения; муки пищевого голода и жажды – продлевать собственную жизнь; избавление от мук сексуального голода имеет своим объективным следствием продление рода. Эти три муки – что-то вроде трех кнутов, которыми природа вынуждает выполнять *биологические* законы. *А куда гонит человека болезнь смерти? Какую функцию выполняет она?*

¹ Толстой Л.Н. Исповедь // Он же. Полное собрание сочинений. Т. 23. М., 1991. С. 42.

Остановимся на минутку и восстановим логику наших рассуждений. Наш предмет – свобода воплощения воли. В нее, как часть в целое, входит свобода выбора, которая, в свою очередь, распадается на свободу выбора подлежащих удовлетворению потребностей и свободу выбора средств их удовлетворения. Мы обсуждаем вопрос о свободе выбора потребностей. Здесь встают три вопроса: из чего выбирается? что выбирается? для чего выбирается? Ответ на третий вопрос прост: для удовлетворения потребности в счастье. И тут выясняется, что ни один из «земных» источников счастья не удовлетворяет эту потребность целиком. Болезнь смерти не исчезает. Представим себе, не считаясь с реальными возможностями, условия, в которых эта болезнь исчезла бы. Их три: 1. Полное, абсолютное устранение источников отрицательных эмоций (болезней, жизненных неудач, потери близких и т.д.), в результате чего источники положительных эмоций выделяются в чистом виде. 2. Превращение этих последних в абсолютные по силе, глубине и разнообразию. 3. Превращение жизни, состоящей только из таких эмоций, в абсолютную по длительности, вечную.

Перечислив эти три условия, я сформулировал *критерий выбора* потребностей: это должны быть потребности, удовлетворение которых приближает нас к удовлетворению главной человеческой потребности в *блаженном бессмертии*. Болезнь смерти – это не что иное, как форма осознания этой главной человеческой потребности.

Но представляется совершенно очевидным, что перечисленные выше три условия избавления от болезни смерти неосуществимы. И человек, с одной стороны, понимающий это, а, с другой, не способный с этим смириться, поступает так, как всегда поступают в подобных случаях – начинает искать суррогатные средства избавления от бо-

лезни смерти: «В качестве житейской методики, сулящей по меньшей мере суррогат удовлетворения, перед ним открывается возможность бегства в невротическое заболевание, что часто происходит в юном возрасте. Тот, однако, кто обнаруживает крушение своих попыток достичь счастья в более позднем возрасте, находит утешение в получении наслаждения от хронической интоксикации или прибегает к отчаянной попытке восстания, к психозу»¹. Четвертым суррогатным лекарством от болезни смерти Фрейд считает религию. Интересно, что он усматривает принципиальное сходство между нею и попыткой восстания: «Религии человечества мы также должны отнести к категории такого рода массового безумия»².

Но есть и принципиальная разница между революционным и религиозным лекарством от болезни смерти. Кредит доверия, полученный от неопита, религия обязуется вернуть за гробом, т.е. вне сферы, доступной эмпирической проверке. Именно поэтому религии существуют тысячелетия. Большевики же сами торжественно провозгласили последний срок выполнения своих обязательств – 1980 год. Попытка бывших ревнителей, а нынешних гонителей коммунистической идеологии, переключить надежды народа с «царства божьего на земле» на «царство божье за гробом» вполне достойны внимания Фрейда.

Но религиозный рецепт от болезни смерти – это не только срыв, не только уход из реального мира в иллюзорный. Это и реальный, причем фундаментальный вклад в исследование проблемы смысла человеческой жизни. Этот вклад состоит, прежде всего, в самом признании пра-

¹ Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Мир философии. М., 1991. Т. 2. С. 135.

² Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 132.

ва человека на вечное и блаженное существование: буддийская нирвана, христианский рай и мусульманская джанна – это исторически первые «позитивные отпечатки» с «негатива» болезни смерти. Человеку позволяют поверить, что вечная блаженная жизнь – это не бред, не фантастика, а вполне законная потребность человека, без надежды на удовлетворение которой удовлетворение всех других потребностей превращается в «пир во время чумы». Я утверждаю: *в этом пункте между религией и материализмом нет расхождения*. В.С. Соловьёв формулирует не теологический, а общечеловеческий ответ на вопрос о сверхцели человеческого существования, когда пишет: «И вот настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в мире: насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного и страдающего человека в блаженного сверхчеловека»¹.

Позволив человеку всерьез отнестись к возможности вечного блаженства, религия всерьез поставила и вопрос о средствах его достижения. Теологи утверждают, что заслужить его можно вполне домашними средствами: «Молиться, помогать друг другу и полагать предел чувственным влечениям»².

Здесь-то и обнаруживается главная разница между материализмом и религией. Она – не в признании блаженного сверхчеловека сверхцелью человеческой истории, а в понимании способов движения к этой сверхцели. Сказанным определяется план моих действий. Сначала я проанализирую средства, которые предлагает для достижения этой

¹ Соловьёв В.С. Идея сверхчеловека // Соловьёв В.С. Соч.: В 2-х т. М., 1989.

² Соловьёв В.С. Духовные основы жизни // Соловьёв В. С. Собр. соч. М., 1884. Т. 3. С. 271.

сверхцели религия, затем покажу, что для решения *этой же задачи* предлагает материализм.

Наиболее естественное отношение к религиозному рецепту от болезни смерти выразил Л.Н. Толстой: «Теперь же я был бы и рад откинуть то, что не лезет в здоровую голову, но деваться некуда. На этом вероучении зиждется, или, по крайней мере, неразрывно связано с ним то, единое знание смысла жизни, которое открылось мне. Как ни кажется мне дико на мой старый твердый ум, это – одна надежда спасения»¹. Толстой рассуждает здесь по уже знакомой нам формуле «если не-А ложно, то А истинно»: если материализм не содержит надежды на спасение, то его содержит религия. Я хочу показать, что в этом умозаключении ложны и посылка, и вывод. Сначала покажу, что ложен вывод.

Итак, по мнению Толстого, *если рай существует*, то ответ на вопрос «зачем, для чего?» дан. На вопрос, существует ли рай, ответить невозможно: «возвратившихся нет из загробного мира». Но зато можно конструктивно показать: рай, *такой, каким его описывают теологи* (а другого мы не знаем), может обеспечить праведнику вечную жизнь, но не может дать вечного блаженства. Вот аргументы.

Единственное известное нам блаженство – *земное* Н.О. Лосский сравнивает с отмашкой флажком, фиксирующей попадание в цель. А цель – это выполнение законов природы. У животного таких целей две: сохранить собственную жизнь и передать будущим поколениям свой *геном*. У человечества есть и еще одна: улучшить и передать следующему поколению свой *социальный* геном, т.е. *транслировать культуру*. Именно за решение этих трех гигантских по своему масштабу задач – сохранить свою

¹ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 56–57.

жизнь, передать будущим поколениям свой биологический и свой социальный геном – человек и награждается высшим из доступных ему положительных эмоциональных состояний – счастьем.

А теперь мой вопрос: за попадание в какую цель человек заслужит «отмашку флажком блаженства» в раю? Что является источником, причиной райского блаженства? Этот вопрос не интересует, конечно, бывшего наркомана, который «завязал» с наркотиками в надежде получить за это «вечный кайф» на небесах. Он готов «балдеть» там так же, как «балдел» от «дозы»: просто уставившись глазами в стенку. Но для нормального человека, хорошо знающего цену земным удовольствиям, вопрос, *за счет чего* он будет испытывать в раю вечное блаженство, – это условие самой веры в существование рая. Я специально искал в теологической литературе ответ на этот вопрос. Его *нет*. Будешь блаженствовать – и все.

Конечно, Бог может все. Он может сделать и так, чтобы праведник испытывал блаженство без труда по производству материальных благ и воспитанию детей – «просто так». Но такое «счастье» породит в нормальном человеке еще большую тоску, чем та, которая охватывает его среди земных радостей.

Итак, если верить теологам, то *цель земной жизни – это подготовка к жизни без цели*. Можно, конечно, создать еретическое учение, согласно которому положительные эмоции в раю-1 будут наградой за подготовку к раю-2 и т.д. Но тогда возникает *регресс в бесконечность*, который с методологической точки ничуть не лучше, чем объявление смыслом земной жизни подготовку к жизни без смысла. *Итак, даже если бы рай существовал, он не избавил бы человека от болезни смерти.*

Материалистическое понимание смысла жизни. Ну, хорошо, возражают мне мои оппоненты; мы даем человеку пусть и иллюзорную, с вашей точки зрения, но *надежду*. А что противопоставляете этой надежде вы, материалисты? Могилу?

Хороший вопрос, как сейчас принято говорить. Я отвечу на него, но для этого необходимо пополнить наш методологический арсенал. Приглядимся для этого к методологическому приему, с помощью которого был получен не религиозный, а, еще раз подчеркну, общечеловеческий идеал блаженного сверхчеловека.

Жизнь обычного человека состоит и из страданий, и из радостей. Блаженный сверхчеловек *абсолютно* лишен страданий. Радости земного человека различны по глубине и силе: одно дело – удовольствие от сникерса, а другое – от получения Нобелевской премии. Положительные эмоции блаженного сверхчеловека *абсолютны* по глубине и силе. Человеческая жизнь может быть длиннее или короче, но она всегда конечна. Жизнь сверхчеловека *абсолютно* длинна, бесконечна.

Итак, все три атрибута получены одним и тем же приемом – *абсолютизацией*. Очень важно видеть, что это не специфически религиозный, а универсальный познавательный прием. Идеал блаженного сверхчеловека с *гносеологической* точки зрения ничем не отличается от идеала движения без трения, идеала абсолютно черного тела, сверхпроводимости, сверхтекучести и т.д. О значении абсолютизации для всего человеческого познания косвенно свидетельствует и количество терминов, которыми она обозначается: *идеализация, предельный переход, выделение предмета в чистом виде*.

Метод идеализации основан на том факте, что каждый реальный, существующий в пространстве и времени объект

представляет собой единство контрадикторных противоположностей А и не-А. А: золота и незолота, честности и нечестности, свободы и несвободы и т.д. Идеализация состоит просто в том, что от одной из этих контрадикторных противоположностей абстрагируются, в результате чего вторая выделяется в чистом виде: золото рассматривается как не содержащее ни одного атома незолота, движение – как полностью освобожденное от трения, черное тело – как поглощающее все падающее на него электромагнитное излучение и т.д. Но религия впервые применила идеализацию: ад и рай, Бог и Сатана – это классические продукты идеализации. Идеал блаженного сверхчеловека создан по этому же рецепту.

А теперь обратим внимание на следующее обстоятельство: Выделение предмета в чистом виде происходит не только в теории, но и на практике: создаются сверхчистые вещества, математически правильные кристаллы, гироскопы на магнитной подвеске в Космосе практически лишены трения и вращаются годами и т.д. Современные технологии максимально приближают реальные «смешанные» эмпирические объекты к «чистым» – тем, которые задаются чистыми теоретическими понятиями. Это позволяет поставить «сумасшедший» вопрос: *возможно ли создание блаженного сверхчеловека средствами земной, человеческой науки и техники?*

Асимптотическое приближение к этой сверхцели зримо. Для этого достаточно сравнить среднюю продолжительность и качество жизни в развитых странах начала и конца 20 века. В Нидерландах, например, она составляет 86 лет. Но не исключается ли блаженное бессмертие человека законами природы так же, как и движение без трения? В полемике материализма с религией – это ключевой вопрос. Его можно сформулировать и острее: достаточно ли для

достижения этой сверхцели только законов природы, или она достижима только с помощью чуда?

Снова начнем с дистинкций. Различим два вопроса: 1) достижимо ли индивидуальное бессмертие? 2) достижимо ли бессмертие человечества? Отрицательный ответ на первый вопрос не ведет с логической необходимостью к отрицательному ответу на второй: бессмертный человеческий род вполне может состоять из смертных индивидов.

Начнем со второго. В материализме возможны два ответа на него. Первый четко сформулировал Ф. Энгельс: рано или поздно природа с такой же необходимостью уничтожит свой высший цвет – человеческое общество, – с какой породила его. Нужно сказать со всей определенностью: если Энгельс прав, то цели, а следовательно и смысла, в существовании человечества нет. Тогда болезнь смерти – это, пользуясь выражением С. Кьеркегора, болезнь к смерти. На толстовский вопрос «Так из чего же хлопотать?» эта концепция дает однозначный ответ: не из чего. Жить можно только покуда пьян жизнью. Многие материалисты считают такой ответ единственно возможным в рамках материализма и открыто сожалеют о том, что образование и воспитание не позволяют им принять религиозное понимание цели земного существования¹. Присмотримся, однако, к аргументам в пользу энгельсовского решения проблемы ближе.

Первый из них основан на постулате: «Все, имеющее начало, имеет и конец». Именно из него исходил Ф. Энгельс, обосновывая неизбежность гибели человечества. Возражение носит такой же умозрительный характер: ис-

¹ См об этом: *Левин Г.Д.* О принципах диалога материалистов с верующими // *Вопросы философии.* № 6. 2007.

ключение из этого правила может возникнуть благодаря той функции, которую в развитии человеческого рода выполняет разум вообще и воля в особенности. Именно воля человека, ведомая разумом, может сыграть роль «демона Максвелла»: обойти законы, имеющие для неодушевленной природы фатальный характер.

Более конкретный аргумент – второе начало термодинамики. Человеческая история – негэнтропийный процесс, который может протекать только за счет усиления энтропийных процессов вокруг себя. Это неоспоримо. И существует реальная возможность того, что человечество погаснет, как гаснет пожар, уничтоживший вокруг себя все, способное гореть. В веере возможностей, лежащих перед нами сегодня, эта – самая реальная. Именно о ней свидетельствует современный экологический кризис: сейчас уже ясно, что тот способ прогресса, который практикует человечество – уничтожается живая природа, невозполнимые неорганические ресурсы, принадлежащие будущим поколениям и т.д., – не только безнадежен, но и безнравствен.

Однако негэнтропийная природа жизни человечества не является непреодолимым аргументом против ее бесконечности. Это препятствие преодолимо, если принять высказанную Н.Ф. Фёдоровым и развитую К.Э. Циолковским идею о неизбежности выхода человечества в Космос. Бесконечный прогресс человечества за счет бесконечной же неживой – это не только принципиально возможное, но и нравственное средство достижения такой сверхцели человеческой истории.

Третий аргумент против тезиса о вечности человечества сегодня наиболее актуален. В конце XX века угроза гибели была обнаружена не вне человечества, а внутри его, в святой святых – в самом разуме. «Давно сказано, что сон разума порождает чудовищ; а что, если чудовищ порождает сам

бодрствующий разум?»¹ – вот вопрос, перед которым застыло человечество и который, по мнению многих, стал *основным вопросом современной философии. Возник кризис рациональности*. Потеряно доверие к собственному разуму. Перед человечеством встала реальная угроза из лучших побуждений сделать нечто непоправимое.

По этому поводу можно заметить, что угроза уничтожения продуктами собственной жизнедеятельности возникает перед человечеством не в первый раз. Достаточно вспомнить опасность вырождения от инцеста, возникшую на заре человеческой истории. Спасение было найдено в обратной связи: с помощью религии была разработана жесткая система сексуальных табу, и тоненькая ниточка потенциально бесконечной человеческой истории потянулась дальше. Опасность погибнуть от чудовищ, порожденных бодрствующим разумом, конечно, серьезнее, чем опасность вырождения от инцеста. Но ведь и возможности человечества несравнимы. Мы наблюдаем всеобщую мобилизацию интеллектуальных и производственных возможностей человечества для решения современного глобального кризиса. Все понимают: под угрозой находится не только бесконечный прогресс человечества, но и жизнь ближайших поколений. До сих пор сама природа наказывала человека за нарушение ее законов: голодом, физической болью, нравственными муками. Сейчас наступил момент, когда ответственность за осуществление возможности бесконечного прогресса, заложенной в материи, полностью принимает на себя человеческий род. Интеллект остается единственным орудием, с помощью которого природа осуществляет следующий этап своего саморазвития. Можно, конечно, воспринимать сложившуюся ситуа-

¹ Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. М., 1988. С. 4.

цию как кризис. Но можно и как новую эру в истории *Вселенной*.

Таковы некоторые аргументы в пользу тезиса, что бессмертие человечества возможно. Однако болезнь смерти – это тоска не столько по бессмертию человечества, сколько по собственному, индивидуальному бессмертию. Религия потому столь популярна у большинства человечества, что утоляет именно эту тоску.

Ни в своих исходных принципах, ни в данных современной науки материализм не видит оснований для того, чтобы объявлять самоцелью существования сегодняшнего человека его собственное вечное блаженство сразу по окончании его «земной» жизни. Могила, естественно, также не может стать такой самоцелью. Речь, следовательно, может идти лишь о возникновении соловьевского блаженного сверхчеловека на каком-то, пусть сколь угодно отдаленном, этапе бесконечной человеческой истории. Достижим ли этот идеал? Каким бы «диким» ни казался утвердительный ответ на этот вопрос, я полагаю, что ни современной науке, ни исходным принципам материализма он не противоречит.

Здесь, однако, вспоминается знаменитая программа Г. Явлинского «500 дней». В ней он планировал за полтора года решить все экономические проблемы России. Вот оценка, данная ей американскими экономистами: «Программа прекрасна, но если вы не знаете, какими средствами воплотить ее в жизнь в условиях именно современной России, она не стоит ни цента». Ситуация аналогична: даже если принять, что в принципе на каком-то этапе человеческой истории возникновение блаженного и бессмертного человека *возможно*, возникает вопрос: *может ли реализация этой возможности стать целью жизни современного человека, критерием, с помощью которого он выбирает*

подлежащие удовлетворению потребности? В споре между материализмом и религией это – ключевой вопрос. Обосновать утвердительный ответ на него – значит, показать, что материалистическое понимание цели и отдельной человеческой жизни, и всей человеческой истории избегает роковой для многих «прекрасных» программ опасности остаться без последователей.

В сущности, главный аргумент в пользу утвердительного ответа на этот вопрос выявился уже при анализе гедонизма. Доставляемые им положительные эмоции слишком слабы и кратковременны, чтобы полностью насытить потребность человека в счастье. Гедонист говорит: «Хорошо, но мало», и ищет другие источники положительных эмоций. Он бежит в эвдемонизм под воздействием не сентиментальных альтруистических соображений, а под воздействием внутренних причин: просто потому, что ему скучно. А скука – не менее распространенный источник самоубийств, чем страдание. А это значит, что результат гедонистской попытки избавиться от болезни смерти не равен нулю. Гедонизм ослабляет ее, и этим ослаблением ни в коем случае нельзя пренебрегать. Именно по этой причине я категорически не согласен со следующим утверждением С.Л. Франка: «Жизнь ради процесса жизни не удовлетворяет, а разве только на время усыпляет нас. Неизбежная смерть, равно обрывающая и самую счастливую, и самую неудачную жизнь, делает их одинаково бессмысленными»¹. Более радикальным, чем гедонизм, лекарством от болезни смерти является эвдемонизм. Не излечивая от болезни смерти *полностью*, он насыщает большую часть нашего эмоционального голода, чем гедонизм. Прогресс налицо. В неучете этого прироста заключается, по-моему, принци-

¹ Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 173.

пиальная методологическая ошибка теологов. Они рассуждают в жестких рамках дуального мышления¹: «А или не-А», «единица или нуль», «все или ничего». Такой мыслитель считает, что земная жизнь имеет смысл, если она *полностью* удовлетворяет его потребность в счастье, и *полностью* отрицает его, если она не дает абсолютного удовлетворения. Таким «зашкаленным», максималистским требованиям никакие реальные, земные условия, конечно, не соответствуют. Отчаяние, порождаемое именно этим выводом, ведет к срыву в суицид, в психическое заболевание, в «хроническую интоксикацию», в революцию и в религию.

Не суррогатное, а реальное лечение болезни смерти дает *континуальное мышление*, эталоном которого является современная медицина, борющаяся за каждый день жизни больного. Такое мышление засчитывает любое, самое микроскопическое, продвижение к сверхцели вечного индивидуального блаженства. Религиозный мыслитель С.Л. Франк пренебрегает этими «мелочами», говоря, что неизбежная смерть делает «одинаково бессмысленными и самую счастливую, и самую неудачную жизнь». В этом, кстати, принципиальное сходство теологии с другим суррогатным лечением болезни смерти, предлагаемым революционерами: те тоже пренебрегают этими «микроскопическими» приростами качества и продолжительности жизни. Более того, они прямо запрещали своим сторонникам использовать этот «оппортунистический» метод улучшения жизни людей, обещая «все и сразу» после революции. Конечно, по сравнению с вечным блаженством на небесах или со светлым коммунистическим завтра прирост продолжи-

¹ См.: *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1983. С. 118–148; *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. С. 199–251,

тельности и качества жизни, добываемый земными средствами, пренебрежимо мал: ну что такое 86 лет средней продолжительности жизни нидерландцев по сравнению с вечностью! А если человек живет один раз, в нашей, земной жизни? Ведь картина принципиально меняется. Человек не меняет коротенькое и нескладное земное счастье на вечное небесное блаженство, а отказывается от единственного, что ему отпущено природой, – счастья земной жизни. Не подлежит сомнению: «сладостная и безмятежная» *земная* жизнь не может удовлетворить наш голод по вечному блаженству *полностью*, но она ослабляет этот голод, реально, а не в воображении, приближает нас к идеалу вечного блаженства. Я утверждаю: *именно реальные приросты продолжительности и качества жизни, совокупность которых создала современный уровень жизни в развитых странах, являются не иллюзорным, а реальным средством лечения болезни смерти.*

Абсолютно голодный человек не способен ни о чем думать. Полуголодный может оглядеться вокруг и задуматься над новыми способами удовлетворения голода. Осознание того факта, что ни гедонистский, ни эвдемонистский образ жизни не излечивают от болезни смерти *полностью*, заставляет континуально мыслящего человека искать более радикальные способы ее лечения. На один из них указывает афоризм Ш. Сент-Бёва: «Если к сорока годам дом мужчины не наполняется голосами детей, он наполняется кошмарами». Существует логическая связь между определением человека как животного, страдающего болезнью смерти, и животного, любящего своих внуков. Первое указывает на болезнь, второе – на одно из средств ее лечения, лечения не абсолютного, но реального. Исчерпав все возможные в рамках гедонизма средства приближения своей жизни к идеалу вечного блаженства, человек пытается дотянуться

до этого идеала руками своих детей и внуков. Внуки дальше от него, но ближе к цели; именно поэтому он любит их больше собственных детей. Этой любви нет у животных. Она – чистое порождение рефлексии, причем материалистической рефлексии. И заметьте: этой любовью удовлетворяются потребности не тела, а духа. Это не гедонистский, а *специфически эвдемонистский* метод лечения болезни смерти.

Конечно, есть люди, для которых «бессмертие в потомках» – жалкая сентиментальная фраза, убогий суррогат действительного бессмертия, обещаемого религией. В «Исповеди» Толстого меня поразило то, что вопрос «зачем? для чего?» он распространяет и на рождение собственных детей, т.е. ответ на вопрос включает в сам вопрос. Такие люди болеют смертью особенно мучительно, в чем мы можем убедиться по самому знаменитому рассказу Толстого «Смерть Ивана Ильича». Для большинства же людей продление их рода – это потребность, чадолюбие – форма осознания этой потребности, а «счастье в детях» – награда за ее удовлетворение. Это такое же реальное, хотя и не абсолютное средство борьбы с болезнью смерти, как и гедонистские наслаждения, и одновременно – очередной шаг к сверхцели человеческой истории – к бессмертию и человечества, и человека. Причем, и это принципиально важно для обоснования альтернативного религии ответа на вопрос о смысле жизни, этот шаг делается не под воздействием извне, а за счет нравственного саморазвития человека в его стремлении к счастью.

Ф.М. Достоевский во многом прав, утверждая, что атеизм вечно не про то говорит: количество пошлостей, произнесенных атеистами в адрес религии, неисчислимо. К сожалению, этот упрек обратим: общепринятое отождествление теологами материалистического понимания цели

жизни с гедонистским – это классический образец вульгаризации точки зрения оппонента. Гедонизм – это логически и исторически первое представление о лечении болезни смерти. Однако гедонист, которому *извне* «все дозволено», бежит из этого примитивного мировоззрения под воздействием *внутренних* причин. Болезнь смерти гонит его дальше в эвдемонизм, в результате чего «неутолимая тоска» ослабляется альтруизмом, в частности «счастьем в детях». Отсюда следует, что для материалиста, усвоившего исторический опыт борьбы человечества за счастье, могила является конечным пунктом, но не целью жизни. Цель находится *за могилой*, но не на небесах, а в жизни детей и внуков, правнуков и т.д. Впрочем, в груди большинства людей две души: душа верующего и душа материалиста, и обычно он преследует обе цели одновременно.

Итак, сила, вынуждающая не христианского праведника и не человека с большевистского плаката, а обычного человека, ставить перед собой цели, находящиеся за его собственной могилой, – все та же: стремление к личному счастью.

Но продлением только собственного рода проблему блаженного сверхчеловека не решить. Есть люди, которых именно любовь к потомкам заставляет отказаться от того, чтобы дать им жизнь. Возникает леденящий душу вопрос: а не будут ли они, медленно умирая среди свалки, в которую превратила Землю цивилизация, проклинать меня за это? Человек, которому этот вопрос способен отравить и чисто гедонистское удовольствие от удовлетворения собственных витальных потребностей, и эвдемонистскую «радость в детях», взваливает на себя, под воздействием все той же внутренней логики нравственного саморазвития, третью задачу: сделать все от него зависящее, чтобы не просто выжили ближайшие поколения, а чтобы продолжалось

приближение человечества к тому идеалу, который первоначально осознавался в экстатических картинах буддийской нирваны, христианского рая, мусульманской джанны и т.д.

Осознание материалистом принципиальной возможности достичь этой сверхцели человеческой истории, понимание того, что и он сам, и общество в целом делают для этого все, является условием того, что и гедонистские наслаждения, и эвдемонистская радость воспринимаются им не как пир во время чумы, а как та самая отмашка флажком, которая фиксирует попадание в цель.

Итак, «блаженный сверхчеловек» – это *causa finalis*, целевая причина всей человеческой истории, и жизни каждого отдельного человека. Не зафиксировав эту сверхцель, мы не отличим свободу человека от свободы материальной точки; у нас не будет критерия, позволяющего отличить настоящую человеческую потребность от патологической зависимости. Прогресс науки и техники – средство приближения к этой цели. Положительные эмоции, порождаемые жизнью в соответствии с этой целью, – *субъективный* критерий того, что движение к этой сверхцели происходит.

Давно сказано, что для успеха научного исследования необходим не только талант, но и интеллектуальное мужество, позволяющее принимать любые выводы, следующие из принятых посылок. Именно таким интеллектуальным мужеством обладал Н.Ф. Фёдоров, интерес к концепции которого растет по мере того, как растет культура отечественного философствования. Фёдоров исходит из посылки, что «критерием для оценки всех дел и явлений в мире» может стать только такая цель, нравственная природа которой безукоризненна. Сверхчеловек Соловьёва не вполне подходит на эту роль: не может быть полностью счастлив. бессмертный сверхчеловек, понимающий, что этого блага лишены те, кто своим трудом создал его блаженство.

Фёдоров выдвигает мысль, ошеломляющую по своей нравственной чистоте и философской глубине: *сверхцель человеческой истории только тогда будет по-настоящему нравственной, когда включит задачу воскрешения бесмертными потомками своих предков.*

С точки зрения здравого смысла – это «дикость», с точки зрения внутренней логики этического рассуждения – безукоризненный и мужественный вывод. Но позволяют ли объективные законы природы выполнить этот «нравственный долг перед отцами»? И здесь автор выдвигает идею, поразительную по своей красоте, философской глубине и интеллектуальной притягательности. Я процитирую: «Воскрешение ... есть полное торжество нравственного закона над физической необходимостью»¹. Фёдоров считает, что нравственные законы «торжествуют» над физическими не только в сфере человеческих рассуждений, но и в объективном мире. Противоречит ли эта идея исходным принципам материализма? На мой взгляд – нет. Фёдоров формулирует здесь нечто аналогичное антропному принципу в космологии: человечество – это орудие, посредством которого природа реализует свои законы, а среди этих законов высшими являются законы нравственности.

Но здесь возникает новое возражение. Выше я сформулировал следующий аргумент против религиозного понимания цели жизни: получается, что *цель земной жизни – это подготовка к жизни без цели.* Не является ли этот аргумент самоприменимым: чем блаженный сверхчеловек материализма отличается от блаженного сверхчеловека религии?

Ничем. Сверхцель, самоцель человеческого существования, религия и материализм понимают одинаково и даже

¹ Фёдоров Н.Ф. Философия общего дела // Он же. Сочинения. М., 1982. С. 192.

выражают в одних и тех же терминах – «перерождения смертного и страдающего человека в блаженного сверхчеловека». Именно это позволяет их сторонникам понимать друг друга и признавать аргументы друг друга. Разница – в понимании средств достижения этой сверхцели. Для религии это *чудо*, для материализма – *познание законов природы и развитие на основе этих знаний высоких технологий*. Верующий, по заверению религии, получает вечную жизнь сразу по окончании земной жизни. С точки же зрения материализма, приближение к этой сверхцели – асимптотический процесс. Поэтому ни на каком конкретном этапе человеческой истории вопрос «зачем, для чего?» не останется без ответа.

Из сказанного следует, что религиозное и материалистическое решение вопроса о смысле человеческой жизни – это не просто противоположности; это закономерные исторические этапы исследования одной и той же проблемы. Религия поднимает человека над животным. Материализм поднимает человека над религией. Религия – первый «позитивный отпечаток» с «негатива» болезни смерти. Она «позволила» человеку поверить в мечту о блажном бессмертии и приступила к разработке средств реализации этой мечты. Кстати, если приглядеться, то в своей сущности они входят в материалистические средства как часть в целое: практически все проповедуемые религией нормы нравственности приемлемы и для материалиста. Материализм – и исторически, и логически – второй после религии отпечаток с негатива болезни смерти. Чтобы претендовать на статус диалектического отрицания религии, он обязан включить в свой арсенал результаты той гигантской работы, которую проделали мировые религии по осмыслению этой основной человеческой потребности. Шаг вперед, который делает материализм, заключается *в переходе от надежды на чудо к надежде на науку*.

Итак, двигаясь «от конца к началу» мы получили на основе принципов материализма следующую цепочку целей, в которых отражается соответствующая им цепочка человеческих потребностей:

1) абсолютное счастье (вечное блаженство) каждого индивида;

2) научный, технический и нравственный прогресс человечества как условие асимптотического приближения к этой сверхцели;

3) рождение и воспитание детей как условие бессмертия и прогресса человечества;

4. удовлетворение вторичных потребностей как средство достижения перечисленных трех целей;

5. удовлетворение собственных витальных потребностей как условие продления собственной жизни, без чего недостижима ни одна из перечисленных выше целей.

И в филогенезе, и в онтогенезе эти целевые причины человеческого существования осознаются в обратном порядке. Начав из-за недостатка культуры с чисто гедонистского образа жизни, человек очень скоро чувствует эмоциональный голод; и если он не сорвется в ту или иную форму иллюзорной жизни, то попытается насытить его любовью к детям и внукам. Когда же вопрос «зачем? для чего?» догонит его вновь, внутренняя логика нравственного саморазвития породит в нем потребность, о которой и сказать-то неудобно: служить людям, человечеству. А это значит, что материалистическое понимание смысла жизни не только существует в форме идеи, но и реально работает в практической деятельности людей.

Вернемся к началу – к задаче данного параграфа. Мы анализировали *свободу выбора* подлежащих удовлетворению *потребностей*. Был поставлен вопрос о критерии этого выбора. Я привел основные аргументы в пользу материалистического ответа на этот вопрос. По существу, он

совпадает с религиозным: выбирать нужно те потребности, удовлетворение которых приближает человека и человечество к вечному счастью. Разница в деталях.

В заключение подчеркну еще раз: распространенное убеждение в том, что материализм безнадежен и потому безнравствен, ошибочно. Это мировоззрение решает ту же задачу, что и религия, но апеллируя не к чуду, а к науке и технике. Поэтому оно значительно сложнее и глубже религиозного. Его труднее понять и еще труднее принять. Но именно оно является мировоззренческой основой для нравственного поведения человека, знающего среднюю продолжительность жизни и имеющего мужество сказать себе: «Это всё!».

Подведу итог. Родовое понятие для «свободы воплощения воли» – «возможность». Свобода воплощения воли – это возможность ее воплощения. Условием так понимаемой свободы является знание внутренней необходимости (потребностей) и внешней необходимости (законов природы и общества). При наличии такого знания свобода воплощения воли предстает как *свобода выбора*: сначала – подлежащих удовлетворению потребностей, а затем – и средств их удовлетворения. Свобода выбора есть там, где пространство выбора не исчерпывается единственным объектом. Критерием выбора средств удовлетворения потребностей являются сами потребности. Критерием выбора из множества имеющихся у человека потребностей тех, на удовлетворение которых стоит потратить жизнь, является стремление к абсолютному счастью. Религия утверждает, что человек может получить его сразу по окончании земной жизни; материализм объявляет его сверхцелью человеческой истории, приближение к которой осуществляется развитием науки и техники. Причем именно превращение этой сверхцели в сверхцель собственной жизни и приближение к ней на основе познания внутренней и внешней необходимости делают человека максимально свободным и максимально счастливым.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

СВОБОДА И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ¹

Вопрос о соотношении свободы и ответственности считают едва ли не главным в теории свободы. Для ответа на него необходимо строго различать свободу возникновения и свободу воплощения воли. Я исхожу из тезиса, что в абстракции от потребностей человека разговор о свободе *воплощения* его воли теряет смысл. Ответственность выступает в паре именно с последней. Ответственным называют человека, способного при свободном удовлетворении своих потребностей считаться с потребностями других людей и общества в целом. Формула ответственного поведения: «Моя свобода кончается там, где начинается свобода другого». Ключевым для проблемы свободы и ответственности является вопрос: способен ли человек к *добровольному* ответственному поведению?²

Изви́непринудительная ответственность

Исторически первый ответ на этот вопрос дала религия. Он отрицательный: заставить человека вести себя ответст-

¹ Эта глава добавлена в книгу по настоятельному совету Н.С. Юлиной, за что я ей глубоко признателен. Многие из того, что сказано здесь, в несколько иной терминологии говорится и в других местах. Надеюсь, что этот «перевод с одного языка на другой» будет полезным.

² Этот вопрос – лишь одна половина проблемы. Вторая половина выражена в вопросе: способен ли человек, который сам ведет себя ответственно, защититься от безответственного поведения других людей, т.е. от их попыток лишить его свободы? Я упрощаю себе задачу: исхожу из посылки, что человек свободен, и обсуждаю вопрос, что представляет собой его ответственность, и как она соотносится с его свободой.

венно и, шире, нравственно может только Бог. «Если Бога нет, то все позволено», – утверждает Ф.М. Достоевский. Фактически он имеет в виду не «если Бога нет», а «если веры в Бога нет». Вот слова Дмитрия Карамазова, из которых это ясно: «Злодейство должно быть дозволено, но и даже признано самым необходимым и самым умным выходом из положения всякого безбожника»¹. Точку зрения Ф.М. Достоевского разделяет сегодня большинство отечественных теологов. Распространенность этого убеждения не позволяет мне последовать призыву некоторых моих коллег «не трогать религию». Обойти молчанием, при изложении материалистического взгляда на проблему свободы и ответственности, точку зрения, согласно которой человека, не верящего в Бога, т.е. материалиста, *ничто* не может удержать от безответственного поведения, что «материализм» и «безответственность», «материализм» и «безнравственность» – синонимы, – значит, проявить неуважение и к самому себе, и к своим оппонентам.

Обсудим два вопроса: 1. Какими средствами религия обеспечивает ответственное поведение верующего? 2. Действительно ли за ее границами нет средств, способных заставить человека вести себя ответственно, действительно ли злодейство является «самым умным выходом из положения всякого безбожника»?

Начну с признания великой исторической заслуги религии: возникнув на заре человеческой истории, когда люди только что отделились от животных, она сделала, казалось бы, невозможное: заставила их при удовлетворении собственных потребностей считаться с потребностями других людей и общества в целом, т.е. вести себя ответственно. Как ей это удалось?

¹ Достоевский Ф.М. Сочинения. М., 1982. Т. 11. С. 82.

Все гениально просто. Она выделила в человеческой жизни самое главное, ее становой хребет – стремление к счастью, т.е. к высшему из доступных человеку положительных эмоциональных состояний. В «земной» жизни жажда счастья удовлетворяется не полностью. Человек уходит из нее, если можно так выразиться, полуголодным, а то и просто голодным. Один из персонажей Чехова, умирая, восклицает: «И это все?». Рассуждая чисто умозрительно, можно представить себе три условия, при которых этот голод счастья можно было бы насытить полностью: 1) устранить *абсолютно* все отрицательные эмоции, 2) сделать положительные эмоции *абсолютными* по глубине и силе и 3) сделать жизнь, состоящую только из них, *абсолютной* по длительности, вечной. Легко угадывается картина рая, которую религия обещает праведникам сразу по окончании земной жизни. Некоторые добавляют к этому еще и четвертое условие: полное избавление от труда, которым человек в реальной жизни добывает свои «кванты счастья». Идеалом для таких людей является гоголевский Пацюк, лишь открывающий рот, чтобы заглатывать «галушки счастья».

Любому человеку, и материалисту и верующему, ясно, что законы природы не позволяют реализовать эти условия; во всяком случае, на сегодняшнем этапе развития науки и техники. Но, в отличие от материалиста, верующий убежден, что эти законы даны миру Богом, и он в любой момент может отменить любой из них. Эту отмену Богом им же созданных законов природы теологи называют чудом. В возможность так понимаемого чуда верят даже крупные ученые, внесшие существенный вклад в исследование «данных Богом» законов природы. Но если так, то Бог способен и на самое великое чудо – на дарование человеку вечного счастья, вечного блаженства сразу по оконча-

нии земной жизни. Тут же возникает чисто практический вопрос: а что для этого требуется от самого человека? Ответ прост: в погоне за собственными удовольствиями нужно вести себя *ответственно*. Но не перед людьми, а перед Богом. Это особая ответственность. Богу *для себя* не нужно ничего. Он самодостаточен. Ответственность перед ним реализуется в действиях, которые нужны самому человеку.

Но недостаточно *хотеть* быть ответственным перед Богом. Нужно еще и знать, что это такое – быть ответственным. Ведь благими намерениями вымощена дорога в ад. Религия блестяще отвечает на этот вопрос. Если приглядеться и к Моисеевым заповедям и к Нагорной проповеди Христа, то легко увидеть в них ответ на этот вопрос, т.е. формулировку норм ответственного поведения. Конечно, они исторически ограничены и исторически деформированы. Но других не бывает. Таким образом, религия решила две проблемы исторической важности: создала стимул ответственного поведения и сформулировала его принципы.

Сказанного достаточно, чтобы перейти ко второму вопросу: действительно ли за границами религии нет средств, способных заставить человека вести себя ответственно? Действительно ли человек, лишенный «страха Божьего», не сдерживаемый ни пряником рая, ни кнутом ада, превращается в животное, рвущее собственные удовольствия за счет страданий и горя других людей?

Напрашивается естественное возражение: разве светская система легитимного насилия и общественного мнения не является препятствием на этом пути? Ответ таков: судья не знает всех моих помыслов и поступков, его можно обмануть или подкупить, а общественное мнение – игнорировать. Значит, светские стимулы не являются абсолютными гарантами ответственного поведения. Бог же всеведущ, всеведущ, неподкупен и абсолютно справедлив. Он наблюдает за мной круглосуточно, знает не только все, что

я делаю, но и все, что думаю. Картина тоталитарного слежения, изображенная в романе Замятина «Мы», – бледное отражение того мира, в котором живет искренне верующий человек. Вот почему он ведет себя абсолютно ответственно не только в своих поступках, но и в своих помыслах. Согласитесь: другого столь же надежного способа обуздать человеческий эгоизм придумать невозможно. Значит, если (веры в) Бога нет, все позволено. Тезис доказан?

Изнутрипобудительная ответственность

Я категорически отвергаю эту поверхностную и оскорбительную для любого, в том числе и верующего человека, схему. Конечно, надежда на небесное воздаяние – реальный стимул ответственного поведения верующего. Но не он является главным. А главный-то – формула «Если (веры в) Бога нет, то все позволено» – не только не указывает, *а прямо отрицает*. Увидеть этот первичный стимул ответственного поведения позволяют только исходные принципы материализма. Задача главы – проанализировать этот стимул.

Принципиальная *теоретическая* ошибка формулы «Если (веры в) Бога нет, то все позволено» заключается в убеждении, что ответственное поведение, имеющее *извнепобудительный* характер – т.е. детерминированное религией, судом, полицией, армией, общественным мнением, – *первично*, что внутри человека, в его нравственном сознании, нет силы, побуждающей его к добровольному ответственному поведению. В сознании самого человека есть только стремление к свободе, к удовлетворению собственных потребностей и получению удовольствий; а ответственность – это идущая извне сила, сковывающая свободу. Свобода и ответственность, с точки зрения самого человека, – противоположности: чем больше свободы, тем мень-

ше ответственности, и наоборот. Добровольное же ответственное поведение – это поведение по формуле «Для покорной шеи ярмо легче».

Мой тезис: извнепобудительное ответственное поведение *вторично*. Первично *изнутрипобудительное ответственное поведение*. Оно удовлетворяет высшие потребности самого человека и потому входит в его свободное поведение как часть в целое. *Ответственность находится не вне, а внутри свободы*. Ответственное поведение для человека самоценно¹. К несчастью, не всем дано осознать эту великую мысль и потому человеческое общество вынуждено использовать легитимное насилие, чтобы заставить человека вести себя ответственно. Отсюда следует, что извнепринудительная ответственность относится к изнутрипобудительной примерно так же, как очки к глазам. Принимать теорию извнепобудительной ответственности за целостную теорию ответственности – то же самое, что описание очков принимать за описание зрения. Подчеркну: вторичная, извнепобудительная ответственность – это реальность; без нее существование современного общества невозможно, и ее нужно, конечно, изучать, но сделать это можно, лишь поняв природу подлинной, первичной ответственности – точно так же, как назначение очков можно понять, лишь поняв назначение глаз.

Свобода, противостоящая ответственности, свобода эгоиста, – это неподлинная, недоразвитая свобода; она не дает того, ради чего человек стремится к свободе, – сча-

¹ И снова к вопросу о том, что к противоположности между материализмом и религией не стоит относиться со звериной серьезностью. Выдающийся русский религиозный мыслитель В.И. Несмелов именно эту точку зрения фактически и проповедует: *Несмелов В.И.* Загадка о человеке // Человек. 1992. № 2. Я проанализировал его концепцию в статье: *Causa finalis как критерий рациональности* // Рациональность на перепутье. Кн. 1. М., 1999.

стья. Подлинно свободный человек является одновременно и подлинно ответственным. Его не нужно *принуждать* к ответственному поведению. Ему чужда ответственность раба, постоянно чувствующего над собой всевидящее око страшного Бога. Поэтому ему не нужна и теория ответственности, *дополняющая* теорию свободы. Теория ответственности входит для него в теорию свободы как часть в целое.

Те мои коллеги, которые полагают, что человек может вести себя ответственно только под воздействием извне, не найдя в этой книге раздела об ответственности, *дополняющего* раздел о свободе, обвиняют меня в том, что я пропагандирую столь близкую «новым русским» свободу без ответственности. В значительной степени под влиянием этой критики я и дополнил книгу данной главой. Ее назначение – не исправить, а эксплицировать сказанное выше.

Начну эту работу с формулы «Свобода есть осознанная необходимость». Она весьма неадекватно выражает ту глубокую мысль, что *условием* свободы воплощения воли (строго отличаемой от свободы ее возникновения) является *осознание* необходимости, т.е. законов природы и социума. Мой тезис: ответственность – это вид необходимости. Следовательно, осознание ответственности входит в осознание необходимости как часть в целое. Движение к своей цели без осознания ответственности приведет к тем же последствиям, что и подобное же движение без знания законов природы и социума, – к поражению; причем не только самого безответственного человека, но и тех людей, по отношению к которым он вел себя безответственно. Это-то и дает им право защищаться от безответственного поведения легитимным насилием. Возникает такая цепочка: ответственность – вид необходимости; осознание ответственности – компонент осознания необходимости; учение об ответственности – это раздел учения о свободе; принуждение

к ответственному поведению – замена (или дополнение) стимула к осознанию необходимости.

Свободный – это не тот человек, который делает все, что хочет. Это человек, который добивается того, чего хочет. А для этого он накладывает на свои хотения и на свое поведение три ограничения.

Первое ограничение определяет *рубеж, отделяющий возможное от невозможного*. Еще Аристотелю было ясно, что возникновение действительного из того, что не существовало как возможное, было бы возникновением из ничего. *Невозможное не может стать действительным. Многообразие действительного ограничено многообразием возможного*. Возможно же то, что соответствует законам природы. Современные сверхзвуковые самолеты существуют только потому, что их возможность была заложена уже в галактической туманности, из которой возникла Солнечная система. С точки зрения здравого смысла это нелепость, но здравый смысл – не судья в решении фундаментальных философских проблем.

Свободное поведение – это беспрепятственное превращение возможного (и желаемого) в действительное. Отсюда следует, что *свобода – это сфера возможного. Границы свободы совпадают с границами возможности*. Даже самый свободный человек не может выйти за эти границы и создать, например, вечный двигатель. Он в этом случае обречен на несвободу не волей другого человека, а самими законами природы.

Сказанное, разумеется, не относится к Богу. *Свобода Бога не ограничена сферой возможного, т.е. соответствующего законам природы*. Он способен отменить любой из них, даже закон сохранения: ведь мир-то он создал из ничего. Поэтому для верующего законы природы аналогичны юридическим законам: они действуют, пока соответствуют воле Законодателя. Тем не менее, *пока* они ей

соответствуют, их нужно изучать и исполнять. В границах этого «пока» исследования ученого-верующего неотличимы от исследований ученого-материалиста. Сказанное дает повод еще раз подчеркнуть: к разнице между религией и материализмом не стоит относиться со звериной серьезностью.

Второе ограничение на свободу человека накладывают его собственные потребности. Свобода для человека – не самоцель, а средство удовлетворения его потребностей. В абстракции от потребностей человека разговор о свободе *воплощения* его воли теряет смысл.

Третье ограничение на свободу человека накладывают потребности других людей. Вести себя ответственно – значит накладывать ограничение на удовлетворение собственных потребностей ради удовлетворения потребностей других. *Ответственное поведение – это жизнь ради жизни другого.* Жертвенное поведение – это жизнь *только* ради жизни другого по своей воле. Поведение раба – это жизнь ради жизни другого по воле этого другого. Таким образом, поведение человека остается ответственным в двух границах: в нижней, отделяющей ответственного человека от эгоиста, и в верхней, отделяющей его от раба. В первом случае все его силы уходят на себя, во втором – на других. Моя задача – показать, что единственный способ включить ответственное поведение человека в содержание его свободного поведения – это понять его ответственность как его потребность.

Использую для этого генетический подход: попытаюсь найти «предка» человеческой ответственности в истории мира, предшествующей возникновению человечества. С человеческой свободой это у нас получилось – ее предок был обнаружен уже в неживой природе: под степенями свободы в механике, напомним, понимают число независимых координат, по которым тело *может* перемещаться в пространстве. Но разглядеть предка ответственного пове-

дения в неживой природе мне не удалось. На мой взгляд, он появляется лишь с появлением жизни.

Для его обнаружения я воспользуюсь тремя методологическими принципами. Первый уже готов: *«В действительность превращается лишь возможное»*. Второй столь же элементарен: перейдя из мира возможного в действительный мир, объект, например мутант, сразу же *включается в борьбу за существование* с другими действительными, реальными объектами. В развитой форме эта борьба ведется в живой природе, но в элементарной имеет место и в неживой. Проиграв в этой борьбе, «гость из возможного» возвращается назад, а победив остается в реальном мире. Но этим дело не заканчивается. В действительности появляются все новые «гости из возможного» и вступают в борьбу за свое место в пространстве, ибо его не хватает. Проигравшие возвращаются назад, в возможное, а победители занимают место прежних победителей. В итоге возникает совершенно отчетливая тенденция: *мир наполняется все более жизнеспособными объектами*. Они не обязательно «лучше» проигравших. Просто они лучше «держат удар».

Итак, в действительное превращается только возможное, т.е. не противоречащее законам природы, а остаются в действительности только победители в борьбе за существование. Такова традиционно материалистическая точка зрения на процесс возникновения нового. Оппоненты пытаются свести такой способ объяснения к нелепости, подсчитывая вероятность того, например, что химические атомы объединятся в живую клетку. В итоге получают чрезвычайно малые числа. Здесь принципиально лишь одно: эти числа никогда не равны нулю. Поэтому, чтобы отвести этот весьма популярный аргумент, я введу третий методологический принцип: *«У Вселенной нет дефицита времени»*. Миллиард лет? – пожалуйста! триллион? – нет

проблем! Не обладая дефицитом времени, Вселенная выявляет, превращает в реальность и испытывает на жизнестойкость *все* заключенные в ней возможности. Так что по содержанию мир возможного и мир действительного не различаются. Позволю себе и еще один аргумент в пользу этого тезиса. Теория вероятностей возникла сравнительно недавно и находится сегодня на самой ранней стадии развития. Открытие ею подлинных «законов случая» еще впереди. Я верю, что наступит момент, когда цифры, выражающие вероятность объединения химических атомов в органическую клетку, вырастут на порядки.

Но вернемся к утверждению, что в ходе борьбы за существование *действительный мир наполняется все более жизнестойкими объектами*, поставляемыми ему из мира возможного. Ключевой для нас вопрос: за счет чего эта жизнестойкость повышается? Констатирую лишь то, что видно «невооруженным глазом»: при прочих равных условиях в борьбе за существование выживают те «гости из возможного», у которых больше степеней свободы. А их больше у более сложноорганизованных объектов. Это видно уже в неживой природе: у материальной точки три степени свободы, у трехмерного тела – шесть.

Ответственность за потомков. При переходе от неживой природы к живой в действительность была превращена совершенно фантастическая возможность: сохранять в борьбе за существование и транслировать во времени материю и форму предметов, а только форму. Пирамида Хеопса состоит из тех самых камней, к которым 4600 лет прикасались руки древних египтян. Ящерицы, жившие в щелях этой пирамиды во времена Хеопса, передали живущим там же современным ящерицам только свой геном, только форму. То же сделали и строители пирамиды, если предположить, что их потомки живут и сейчас. Причем этот метод сохранения во времени используется не только

в филогенезе, но и в онтогенезе: тело человека за время жизни полностью обновляется пять раз – элементы меняются, отношения между ними остаются¹. Но для понимания генезиса ответственности нам интересна трансляция чистой формы именно в филогенезе.

Итак, у живых объектов число степеней свободы выросло на порядки. Но за все надо платить. За эту революцию живые объекты заплатили ответственностью перед потомками. Ее можно разглядеть уже у растений. *Ответственное поведение мы определили как жизнь ради жизни другого.* Поведение растений вполне подходит под это определение. Для трансляция своего генома во времени растение часть своих сил тратит на развитие не самого себя, а своего потомства, на осуществление не онтогенеза, а филогенеза. У меня до сих пор стоит перед глазами срубленный мной на даче под корень сорняк, который на оставшиеся у него силы выпустил и довел до плодоношения единственную цветочную почку. Итак, «ответственность» растений – это условие сохранения их генома во времени. Подчеркну: за счет этой самоотверженности сохраняется не само растение, а его род.

Хочу подчеркнуть со всей определенностью: в появлении этого предка человеческой ответственности нет ни мистики, ни телеологии. Чтобы понять, как это возможно, достаточно трех сформулированных выше методологических принципов: 1) все действительное возникло из возможного; 2) действительное продолжает существовать пока побеждает в борьбе за существование; 3) у Вселенной нет дефицита времени. Можно, конечно, и здесь апеллировать к формуле «Все от Бога», сказав, что именно Бог соз-

¹ Значение этого факта показал М.А. Розов в своей теории куматоид: *Розов М.А. Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. Гл. 2. Социальные эстафеты и куматоиды. М., 2008.*

дал такой механизм зарождения ответственности. Но, с моей точки зрения, это явно избыточная гипотеза, никак не влияющая на понимание природных процессов. По той же логике можно сказать, что и Бог был создан еще более могучим БОГОМ, который предустановил и поступки Бога, и процессы в созданном им мире, и т.д. до бесконечности.

Но вернемся к «самоотверженности» растений. Она ограничена, ибо заканчивается с появлением семян; дальнейшей их судьбой растение «не интересуется». Эту ограниченность растений снимают животные, которые реализуют еще одну возможность, заложенную в Универсуме: ведут себя ответственно по отношению к своим потомкам до тех пор, пока те не начинают жить самостоятельно. Эту форму ответственного поведения можно наблюдать уже у насекомых, но в развитом виде она встречается у млекопитающих.

Три другие формы ответственности. Живая природа превратила в действительность и еще одну возможность повысить шансы организма на выживание, причем не только в филогенезе, но и в онтогенезе: объединиться с другими организмами в суперорганизм и противостоять невзгодам как единое целое. Эта возможность также реализуется уже у насекомых, например у пчел и муравьев. И снова за увеличение числа степеней свободы, которое, в свою очередь, увеличивает шансы в борьбе за существование, приходится расплачиваться новыми формами ответственности: во-первых, по отношению к другим организмам (в муравейниках есть «лазареты»!), и, во-вторых, по отношению к самому суперорганизму. У насекомых эта новая форма ответственного поведения закодирована в генетическом аппарате и реализуется в цепях безусловных рефлексов, инстинктах. С появлением нервной системы к ее реализации подключаются условные рефлексы, реализующие личный жизненный опыт животного.

На высших этажах животного мира к трем уже рассмотренным формам ответственного поведения (по отношению к потомству, к другим животным и к «суперорганизму», который они образуют) добавляется и четвертая: ответственное поведение по отношению к тем живым существам, с которыми ведется борьба за выживание. Эта форма ответственности существует уже у высших животных. Известно, например, что тигры в брачных боях никогда не наносят своему сопернику смертельных ударов, а травоядные рядом с сытым тигром чувствуют себя в безопасности и даже дразнят его. В человеческом мире эта четвертая форма ответственного поведения имеет место в спорте, в экономической конкуренции и даже в войне. Во всех этих областях действуют тщательно разработанные правила, ограничивающие возможность удовлетворять собственные потребности за счет потребностей другого.

В животном мире эти четыре формы ответственного поведения детерминированы геномом и, следовательно, имеют изнутрипобудительный характер. Однако и внешнепринудительное ответственное поведение (строго отличаемое от поведения эксплуатируемого) можно разглядеть уже в поведении животных. Тигрица, например, наказывает своего детеныша за нарушение правил игры.

Следующая революция в совершенствовании форм ответственного поведения связана с возникновением нервной системы и, следовательно, психики. Она состояла не в открытии новых форм такого поведения, а в появлении новых, изнутри идущих, стимулов к нему. Я имею в виду положительные и отрицательные эмоции. Первыми природа наказывает животное за нарушение ее законов, вторыми – награждает за их соблюдение, в том числе и за ответственное поведение – за деятельность по воспитанию потомства, за заботу о других членах рода, о роде в целом, за «благородство» по отношению к противнику. Конечно же, в про-

цессе реализации заложенных во Вселенной возможностей появлялись и животные, испытывающие отрицательные эмоции от ответственного поведения и положительные – от безответственного, но именно в силу этого они и не выжили.

Ответственное поведение важно отличать от чисто альтруистического. Альтруист получает единственную плату – удовольствие от самого поступка. В случае ответственного поведения благо, которое принесено другому, в той или иной форме возвращается к благодетелю. Это принципиально: ответственность – это средство выживания самих ответственных существ, причем не только в филогенезе, но и в онтогенезе. Выжили лишь те из них, у кого на генетическом уровне закреплена способность получать удовольствие от жизни ради жизни других. Принцип «Давать приятнее, чем брать» работал, следовательно, задолго до того, как был сформулирован.

Ответственность человека. Следующая и последняя известная нам революция в ответственном поведении порождена возникновением сознания и заключается, во-первых, в появлении еще одного стимула к ответственному поведению – рефлексии, и, во-вторых, в появлении новой, высшей формы ответственного поведения. Сначала о новом стимуле.

К его анализу нужно подготовиться. До сих пор я старался не употреблять термин «ответственность», предпочитая говорить об ответственном поведении. При анализе человеческой ответственности эта уловка не срабатывает. Необходимо определить не только ответственное поведение и ответственного человека, но и ответственность. Здесь три трудности. Во-первых, многозначность термина «ответственность». Во-вторых, множество терминов, близких ему по значению: «долг», «обязанность», «вина», «совесть», «добросовестность», «порядочность», «честность», «нравственность», «сознательность», «альтруизм»... Если

продолжить, то можно перечислить чуть ли не половину категорий этики. В-третьих, мы сталкиваемся здесь с проблемой универсалий. Современные номиналисты отрицают реальность таких сущностей, как справедливость, равенство, свобода, ответственность, квадратность, белизна и т.д. Т. Котарбиньский говорит: я понимаю, что такое белый снег, но не понимаю, что такое белизна снега. Интересующихся современной проблемой универсалий я отсылаю к своей книге¹. Здесь же я начну с выявления значений «ответственности». Их, по крайней мере, четыре.

1. Говоря об ответственности, мы обычно отвечаем на три вопроса: 1) ответственность за кого (за новорожденного)? 2) ответственность за что (за заботу о нем)? 3) ответственность перед кем (перед собой, перед обществом)?

Чаще всего человек отвечает *за свой поступок перед тем же, за кого* ответствен: за свой проступок по отношению к тебе я перед тобой же и отвечаю. Именно поэтому ответственность-за часто не отличают от ответственности-перед. Между тем разница принципиальна: *за* безответственное поведение по отношению к ребенку мать несет ответственность *перед* судом. Если все эти дистинкции учесть, возникает следующий треугольник:



Ответственность матери за ребенка – это нечто объективное, нечто такое, что существует, даже если не осозна-

¹ См. об этом: *Левин Г.Д.* Проблема универсалий. Современный взгляд. М., 2005. Гл. 1.

ется или прямо отрицается. Я бы даже сказал, что это некое объективное *напряжение*, существующее между живыми существами – людьми, животными и даже растениями – и детерминированное их внутренним содержанием. Родовым для понятия «свобода» является онтологическое понятие «возможность»; родовым для понятия «ответственность» является онтологическое понятие «*необходимость-для*». В неживой природе *необходимость-для* присутствует, но ответственности нет: *для того чтобы* метеорит не столкнулся с Землей, *необходимо*, чтобы он свернул в сторону. Но это не значит, что метеорит ответствен за столкновение: в нем самом нет средств, позволяющих сделать это. А на «нет» и суда нет.

Да и в живой природе не любую *необходимость-для* можно назвать ответственностью. Хищникам *для* выживания *необходимы* травоядные животные. Но это не значит, что они ответственны за хищников. *Зависимость В от А можно назвать ответственностью А за В только в том случае, если удовлетворение потребности В не прямо, а через ряд опосредований, удовлетворяет потребности А.* Капитан корабля ответствен за свою команду. Благополучие команды зависит от его распоряжений, эти распоряжения *необходимы-для* нее. Но результаты выполнения этих распоряжений в конечном счете *необходимы-для* капитана – от них может зависеть его жизнь. Петля замыкается. Эта «петля» – дефинитивный признак отношения ответственности: я делаю то, что *необходимо-для* тебя потому, что это, в конечном счете, *необходимо-для* меня. В этике это называют разумным эгоизмом. Одни полагают, что он является универсальным принципом любого, даже альтруистического, поведения; другие полагают, что он срабатывает лишь в самых примитивных случаях. В примере с капитаном корабля он очевиден. В других случаях его разглядеть труднее, а особенно трудно – в исторически

первом ответственном поведении – по отношению к потомкам. Но он есть всегда, ибо исторически ответственность *A* за *B* возникла как средство, повышающее шансы *A* на выживание и в онтогенезе, и в филогенезе.

Вне и до сознания ответственность существует не только в мире растений и животных, но и у людей. По этому признаку она отличается и от долга, и от обязанности. Обязанность возникает после взятия обязательства, т.е. после мыслительного акта: взятие обязательства первично, обязанность вторична. Ответственность же существует, даже когда человек не осознает ее. Вспомним излюбленный сюжет сентиментальных романов: герой не знает, что у него есть сын. Ответственность *за* сына для него все равно существует. После того, как он узнает правду, появляется не сама ответственность, а ее осознание в чувстве ответственности, в чувстве долга.

В этом контексте возникает соблазн истолковать «ответственность» и «долг» как синонимы. Это было бы огрублением ситуации. Долг понимают в двух смыслах. Во-первых, как объективное положение вещей. В этом случае «родительская ответственность» и «родительский долг» – синонимы. Во-вторых, как положение вещей, возникающее в результате сознательно взятого на себя обязательства (мой долг – написать эту книгу). В этом случае «долг» ближе к «обязанности», чем к «ответственности».

К выполнению и обязанности, и долга, и ответственности я могу быть принужден судом. В этом случае мое ответственное поведение приобретает извнепобудительный характер. Такое поведение, подчеркну еще раз, *вторично* относительно подлинного, изнутрипобудительного ответственного поведения, существующего, когда ответственность сначала осознается в виде чувства ответственности, а затем реализуется в ответственном поведении.

В этом контексте по поводу роли Бога в возникновении и изнутрипобудительного, и извнепобудительного ответственного поведения я могу лишь повторить слова Лапласа: *я не нуждался в этой гипотезе.*

Ответственность может существовать не только за своих современников и перед ними, но и за своих предков и *перед* ними, а также за своих потомков и перед ними. Христианство, например, считает всех людей ответственными за первородный грех Адама и Евы; немцы, родившиеся после войны, – за преступления своих отцов и т.д. Эта ответственность осознается в *чувстве вины*. Когда-нибудь и наш народ осознает в чувстве вины свою ответственность за преступления сталинского режима по отношению к другим народам. Ответственность за и перед прошлыми и будущими поколениями – тема, находящаяся на периферии учения о свободе и ответственности. Поэтому я ограничусь анализом ответственности, понимаемой как объективное отношение, объективное напряжение, существующее между *современниками*. Назовем эту *первичную* ответственность *ответственностью-1*.

2. Вернемся к утверждению, что белизна – это то, что делает предмет белым, а ответственность – то, что делает поведение человека и самого человека ответственными. Интуитивно ясно, что так понимаемая ответственность вторична по отношению к ответственности-1. Назовем ее *ответственностью-2*.

3. Заявление «Я готов нести *ответственность* (ответить) за свои действия» интуитивно понимается как «Я готов отчитаться за свои действия». Ответственность понимается как *отчет* о своих действиях перед судьями, полномочными как поощрять, так и наказывать. Назовем такой отчет *ответственностью-3*.

4. А теперь вдумаемся в выражения типа «Ты отвечаешь за него головой», «Он понес ответственность за свои

преступления» и т.д. Ответственность понимается здесь уже не как отношение между людьми, не как дефинитивный признак ответственного поведения и даже не как отчет о своем поведении, а как *наказание* за безответственные действия. Интересно, что награду за ответственное поведение ответственностью не называют. Назовем такое наказание *ответственностью-4*.

Различение четырех значений «ответственности» позволяет обнаружить в них проявление важной лингвистической, и одновременно гносеологической, закономерности, которая описана в теории семейных сходств Л. Витгенштейна. Начну с аналогии. Термином «угол» мы называем и острые, и прямые, и тупые углы, потому что они имеют общий родовой признак. Мы называем ручкой и ручку ребенка, и ручку двери совершенно по другой причине. В лингвистике она называется метонимией. Было бы напрасно искать общий родовой признак у ответственностей -1, -2, -3 и -4. Мы обозначаем их одним и тем же термином также по метонимии. Основанием для обозначения их одним и тем же термином является не их сходство, а их связь. Эта связь заключается в том, что ответственность-1 отражается в ответственности-2, которая оценивается ответственностью-3 и «оплачивается» ответственностью-4¹.

И еще одно интересное следствие можно «вытянуть» из нашего различения четырех значений «ответственности»: оно позволяет вернуться к вопросу, действительно ли в неживой природе нет «предка» человеческой ответственности. Я говорил уже, что там нет предка ответственного поведения: метеорит, летящий к Земле, не может уклониться со своего пути за счет внутренних сил. Но уже в этом при-

¹ Вообще-то эти дистинкции выражаются и другой, более удобной терминологией. Я прибегаю к этому косноязычию потому, что мне нужно удержаться в рамках проблемы «свобода и ответственность».

мере можно разглядеть предка ответственности-1: сама *необходимость* уклонения метеорита для выживания Земли там уже присутствует, но не осознается и не реализуется. Предка ответственности-2 и ответственности-3 в этом примере нет, но зато есть предок ответственности-4 – наказание за безответственное поведение. Оно выражается в гибели метеорита. *Абстрактная* возможность избежать этой гибели изменением траектории, существующая уже в неживой природе, сегодня, благодаря развитию науки и техники, воспринимается уже как *реальная*.

Итак, мы различили 4 значения термина «ответственность». И вот что интересно: эта многозначность не порождает особых трудностей при его интерпретации в контексте т. к. сам контекст актуализирует нужное значение термина.

Введенные дистинкции позволяют обсудить популярное мнение, что детерминизм *исключает* ответственность, ибо ее несут за вину, а виновным может быть только свободный человек; согласно же детерминизму все поступки людей однозначно детерминированы прошлым Универсума (или Богом). Прежде чем анализировать это утверждение, его нужно уточнить.

Ответственность понимается здесь в четвертом смысле – как наказание за безответственное поведение. А теперь обратимся к ключевому для всей книги различению свободы возникновения и свободы воплощения воли. Детерминизм отрицает свободу *возникновения* воли и признает свободу ее *воплощения*. Для отличения ответственного поведения от безответственного детерминисту не нужен постулат о существовании свободы *возникновения* воли. Достаточно выяснить, считается ли человек при удовлетворении собственных потребностей с потребностями других людей. Наказание за безответственное поведение (ответственность-4) назначит и судья-детерминист, признаю-

щий волю подсудимого свободной, и судья-детерминист. Разными будут лишь мотивировки. Сторонник свободы возникновения воли скажет, что это плата за свободу, детерминист – что это однозначное следствие однозначно детерминированных поступков. Для Лютера предательство Иуды было предопределено еще до сотворения Мира, но это не избавило его ни от ответственности, ни от наказания, которое он вынес себе сам.

Пример с Иудой наводит на довольно трудный вопрос. До сих пор мы трактовали ответственный поступок как направленный на благо *другого или других*¹. А можно ли говорить об ответственности человека *за* самого себя и *перед* самим собой? Это крайний, предельный случай ответственности. Противоположным предельным ее случаем была бы ответственность человека за мир в целом, за Универсум. Пока мы говорили об ответственностях, лежащих между этими двумя крайностями. Теперь поговорим о первой. О второй мы всерьез поговорим чуть ниже.

Есть два условия человеческого ответственного поведения: желание добра тому, для кого дело делается, и знание этого дела. Обычно в работе на себя оба этих условия выполняются. Но случаи самоубийства показывают, что первое условие выполняется не всегда. Еще чаще нарушается второе: ребенок, искренне желая себе добра, может себя

¹ Именно эта мысль, насколько я могу судить, выражена в следующем определении ответственности, данном Р.Г. Апресяном: «Ответственность – отношение зависимости человека от чего-то (от иного), воспринимаемого им (ретроспективно или перспективно) в качестве определяющего основания для принятия решений и совершения действий, прямо или косвенно направленных на сохранение иного или содействие ему. Объектом ответственности, т.е. иным, могут быть другие люди, в т.ч. будущие поколения, а также животные, окружающая среда, материальные, социальные и другие ценности и т.д.» Апресян Р.Г. Ответственность // Новая философская энциклопедия. М., 2001. С. 171–172.

погубить. Он не является ответственным ни *за себя*, ни *перед собой*.

Итак, об ответственности за себя и перед собой имеет смысл говорить, но лишь как о *вырожденном* случае. В сущности, здесь мы вторгаемся в предмет теории свободы и описываем его в терминах теории ответственности. Ответственность за себя и перед собой так же неотличима от свободы, как движение с нулевой скоростью – от покоя. Чтобы не дублировать изложение теории свободы в терминах теории ответственности, я предлагаю исключить ответственность за себя и перед собой из предмета теории ответственности и адресовать интересующихся ею к теории свободы. Это позволит выделить в чистом виде подлинную ответственность – ответственность за другого и перед другим.

Ответственность и разумный эгоизм. Вернемся к положению Достоевского: «Если (веры в) Бога нет, то все позволено». На материале растений и животных я, не обращаясь к гипотезе о существовании Бога, а учитывая лишь процессы, протекающие в соответствии с законами природы, показал, как возможно возникновение *изнутрипобудительного* ответственного поведения по отношению 1) к потомкам, 2) к обществу в целом, 3) к другим членам этого общества и 4) к противникам в борьбе за выживание. Все эти четыре формы ответственного поведения у растений и животных регулируются геномом. Но у человека не только геномом. С появлением сознания и рефлексии человек обретает возможность действовать вопреки программе, заложенной в его генетическом аппарате. Вполне логично предположить, что именно рефлексия-то и уничтожает изнутрипобудительное ответственное поведение животных и делает ответственное поведение человека *извнепобудительным*. Тем самым становится доказанным и утверждение Достоевского: лишь вера в Бога способна заставить человека вести себя ответственно. Но логике не противоре-

чит и противоположное предположение: *рефлексия представляет собой новый и высший изнутрипобудительный стимул к ответственному поведению*. Это предположение я и буду обосновывать.

Проще всего истолковать как изнутрипобудительное ответственное поведение человека по отношению к другим людям и к обществу в целом. Правила такого поведения отрабатывались на протяжении всей истории человечества. Они защищены от нарушений системой легитимного насилия. Но в большинстве случаев до реального применения этого насилия дело не доходит. Одних останавливает само сознание его неизбежности, других – понимание того, что ответственное поведение необходимо лично ему: если я не буду выполнять свои обязанности в системе разделения труда, то пострадает дело, а за ним и я. В последнем случае ответственное поведение имеет изнутрипобудительный характер. Но практически в каждом человеке есть и еще один мотив к нему, порожденный именно рефлексией. Я хочу проанализировать этот мотив на ответственном поведении по отношению к своим потомкам. Это исторически первая форма ответственного поведения. Она наблюдается уже у растений. И у них, и у животных она детерминирована геномом. Но именно ее труднее всего обосновать мотивами, возникающими в процессе рефлексии. Родительский инстинкт, детерминированный геномом, есть и у людей, и именно он чаще всего гарантирует ответственное поведение по отношению к своим детям. Но есть и люди, начисто лишённые этого инстинкта. Именно они-то и позволяют выделить интересующую меня проблему рефлексивной ответственности за детей в чистом виде. Абстрагируемся от инстинкта. Абстрагируемся от корыстной надежды родителей на то, что их труд дети компенсируют, когда будут ухаживать за ними в старости. Мой вопрос: а внутри сознания человека, *лишенного веры в Бога*, оста-

ется ли что-то еще, что позволяет ему воспринимать трансляцию своего генома во времени (воспитание детей) как удовлетворение собственной потребности, аналогичной потребности в воздухе, воде или пище? В ответе на этот вопрос, на мой взгляд, – ключ к обоснованию тезиса, что первичное, подлинно ответственное поведение имеет интритрипобудительный характер.

У Достоевского есть поразившая меня мысль: нежить – это существо рассудочное. Рассудочное мышление не выходит за границы задач, решение которых необходимо индивиду для его собственного онтогенеза. Рассуждая рассудочно, человек так же не может понять, зачем ему лично нужны дети, как дальтоник – уяснить разницу между красным и зеленым. Именно таким теологи обычно изображают материалиста и именно на такого эгоцентрика рассчитаны их аргументы. Они обещают ему оплатить бессмысленный для него самого труд по воспитанию детей загробным блаженством, т.е. вечным *онтогенезом*, и утверждают, что материалист, не внявший этим обещаниям, не может вести себя ответственно. Ведь он воспринимает потребность в рождении и воспитании детей как сублимацию потребности в личном бессмертии, а «бессмертие в детях» – как жалкий суррогат истинного бессмертия.

Чтобы увидеть, что именно рефлексия позволяет осознать труд по рождению и воспитанию детей не как сублимацию, а как удовлетворение первичной потребности, аналогичной потребности в воде, еде, одежде и т.д., рассмотрим человека, поднявшегося в своем духовном развитии над «рассудочным существом», над «нежитью». Кругозор такого человека выходит за границы его собственного онтогенеза. Он осознает себя не только как индивида, занятого его продлением, но и как члена рода – Пушкиных, Толстых, Менделеевых и т.д. И в этом своем родовом качестве он вполне способен воспринимать как свою внутреннюю

потребность продление не собственной жизни, а именно жизни рода. Для него как мыслящего родового существа осознание неизбежности прекращения его рода было бы источником страданий, а продление рода – источником гордости и счастья. Чтобы, видя качественное отличие надежды на бессмертие в потомках от надежды на личное бессмертие в раю, осознать бессмертие в потомках как свою собственную потребность, человек в своем духовном развитии должен подняться из сферы рассудка в сферу разума. Разумеется, это дано не всем. Но именно те, кому это дано, и разрабатывают внешние стимулы ответственного поведения.

Но человек – не только член своего рода, отличного от других родов (Пушкиных, Толстых и т.д.), но еще и гражданин своей родины, а также представитель человечества. Животное не может осознать себя как представителя своего вида и воспринимать продление его существования как собственную потребность. Эгоцентрик тоже не в состоянии ощущать себя представителем человечества. На эту тему с ним лучше не заговаривать. Но чем выше интеллект человека, чем выше уровень его рефлексии, тем полнее и глубже он ощущает себя не только индивидом, не только представителем своего рода и своей страны, но и представителем человечества. И его деятельность, направленная на благо человечества, воспринимается им как удовлетворение собственной потребности. Мне как мыслящему существу доставляет страдание мысль, что на том месте, где мы сейчас живем, со временем будут бушевать ядерные процессы, и от всей культуры, созданной человечеством, и от самого человечества не останется и следа. И я осознаю как свою собственную потребность сделать все от себя зависящее, чтобы тонкая ниточка истории человечества не оборвалась. Поэтому и свой труд по рождению и воспитанию собственных детей я воспринимаю как способ удовлетворения этой моей личной потребности.

Однако распространением личной ответственности на все человечество процесс не заканчивается. Существует абстрактная возможность распространить ее за границы человечества, на всю природу. О том, что эта возможность реализуется, свидетельствует экологическое движение. Люди осознали, что безответственное отношение к природе грозит человечеству гибелью. Но угроза гибели человечества из-за безответственного поведения по отношению к природе – *социальная* проблема. Меня же интересует ответственность перед природой самой по себе, аналогичная ответственности за спасенного ребенка, которого мы больше никогда не увидим.

Эта проблема состоит из двух частей. Первая – вопрос об ответственности перед высшими животными. Он уже осознан и активно обсуждается: защитники животных требуют, чтобы в стремлении к собственному благу мы не причиняли им зла независимо от того, приносят ли они сами какую-то пользу нам. Ответственность по отношению к ним трактуется как самоценность.

А имеет ли смысл говорить об ответственности человека перед той частью природы, которая остается за вычетом высших животных, независимо от того, пригодится она нам или нет? Подавляющее большинство людей, вероятно, оценят этот вопрос как праздный. Но он обнаруживает глубокий философский смысл, если рассматривать себя не только как индивида, не только как члена рода, страны и человечества, а как *гражданина Вселенной*. Может ли человек, наделенный рефлексией, взять на себя ответственность еще и за нее? А если может, то нельзя ли познание и преобразование Универсума человечеством представить как самопознание и самопреобразование Универсума? И нельзя ли ответственность человечества перед *всей* природой истолковать как ответственность Универсума за себя

и перед собой?¹ Мне лично утвердительные ответы на эти вопросы представляются очень привлекательными.

Итак, я проанализировал иерархию форм изнутрипобудительного ответственного поведения от ответственности за свое потомство до ответственности за природу в целом. При этом я трактовал ответственное поведение как компонент свободного поведения, а свободное поведение определял как лишенное непреодолимых препятствий движение к счастью. Я подчеркивал: не существует свободы мотылька, летящего в огонь. Бессмысленно говорить и о его ответственности. Свободный – это победитель. Свобода только тогда свобода, и ответственность только тогда ответственность, когда они приближают человека к самоцели его существования – к высшему из доступных ему положительных эмоциональных состояний – к счастью. А поскольку счастье возникает и существует в процессе удовлетворения человеком его материальных и духовных потребностей, постольку в абстракции от потребностей человека разговоры о его счастье, о свободе *воплощения* его воли и о его ответственности теряют смысл.

Проделанная работа позволяет внести ясность в довольно запутанный вопрос о разумном эгоизме. Последний иногда понимают узко и примитивно: все, что *по видимости* человек делает для других, *по существу* нужно ему самому – для его индивидуального существования, для его онтогенеза. При такой трактовке теория разумного эгоизма, конечно, незащитима. А если исходить из тезиса, что человек – не «Робинзон», что он не только индивид, но и член собственного рода, гражданин своей страны, человечества и даже мира, а также признать, что все эти свои ипостаси человек воспринимает как компоненты своего

¹ Этот взгляд на познавательную и практическую деятельность человечества развил в беседе со мной К.Н. Шилин.

внутреннего Я, то усилия, направленные им на их сохранение, вполне можно представить как «эгоистические». Термин, конечно, нестрогий и эпатажный, но он указывает на то, чего авторы, трактующие ответственность как антипод свободы, не хотят замечать¹.

Введенные дистинкции позволяют также рассмотреть популярный аргумент против тезиса, согласно которому человек только тогда свободен и ответствен, когда он приближается своим трудом к самоцели своего существования – к счастью. Контраргумент состоит в указании на многочисленные и бесспорные факты добровольного самопожертвования. Изнутри побудительный характер таких поступков очевиден: человек жертвует собой добровольно, на основе своих внутренних нравственных принципов. Но при этом он движется не к счастью, а в противоположную сторону – к мучительной смерти.

Этот аргумент основан на весьма распространенной методологической ошибке, которую я уже анализировал: истинность теоретического положения проверяется зеркальным, дубликатным сопоставлением с бесспорным эмпирическим фактом. Так можно опровергнуть и закон всемирного тяготения – простым указанием на то, что дым поднимается кверху «вопреки» ему.

Чтобы подвести факты самопожертвования под утверждение, что свобода – это условие движения к счастью, а ответственность – компонент свободы, достаточно вспомнить, что к этой сверхцели нашей жизни мы движемся, переходя не только от хорошего к лучшему, но и от большего зла к меньшему. А смерть, как показывает история человечества, – отнюдь не большее из зол: фашисты, эксперимен-

¹ У теологов, пропагандирующих эту точку зрения, своя «корысть»: связать все надежды на «награду» за ответственное поведение на Земле с загробным воздаянием.

тировавшие на людях, «награждали» их за послушание смертью. На самопожертвование идут даже животные, например, при защите своего потомства. Механизм выбора здесь прост: муки собственной смерти для них сильнее, чем муки от созерцания гибели своих детей. У животных эти муки детерминированы генетическим аппаратом. У человека они – продукт рефлексии. Но «разумный эгоизм» просвечивает в обоих случаях. Иуда Искарот по Библии – человек безнравственный. Но муки от сознания, что он предал учителя, оказались настолько сильнее удовольствия от получения сребреников, что он покончил с собой. Заметьте: в рамках все того же стремления к лучшему.

Подведу итог. Я рассмотрел два ответа на вопрос о соотношении свободы и ответственности. Исторически первый и самый простой гласит: ответственность ограничивает свободу человека извне. Второй состоит в утверждении, что первичным является изнутрипобудительное ответственное поведение, а вторичное, извнепобудительное, возникает на его основе и относится к нему примерно так же, как очки к глазам. Для выявления форм изнутрипобудительного ответственного поведения был использован генетический подход. Было показано, что все пять исторически возникших форм такого поведения входят в свободное поведение на правах его компонентов. Следовательно, ответственность не ограничивает свободу, а расширяет ее.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

СВОБОДА, НЕСВОБОДА, ПАТЕРНАЛИЗМ И ПОКИНУТОСТЬ

Свобода и несвобода – не единственные состояния, в которых пребывает человек. Есть еще два: патернализм и покинутость. Примем, что подчинение законам природы и социума несвободой не является. Несвобода – это подчинение чужой воле. Различим две формы жизни по чужой воле: во благо и во зло подчиненному. Первое назовем *патернализмом*, второе – *несвободой*. Точно так же различим две формы жизни по своей воле: успешную – на основе знания внутренней и внешней необходимости, и неудачную, не опирающуюся на такое знание. Первую назовем *свободой*, вторую – *покинутостью*. О свободе в предыдущих главах сказано достаточно для того, чтобы обсудить ее отношение к патернализму, несвободе и покинутости. Для этого проанализируем три последних состояния индивида специально.

Патернализм

Договоримся о словах. Патернализм обычно понимается как особая форма несвободы – несвобода, мимикрирующая под бескорыстную, «отеческую» заботу о благе человека. Примерами так понимаемого патернализма являются отношения древнеримского патрона к клиенту, французского сюзерена к вассалам, русского помещика к крепостным, КПСС к советскому народу. Нас же здесь интересует подлинный патернализм – тот самый, под кото-

рый в интересах самосохранения мимикрирует эта ханжеская форма несвободы.

Истинный патернализм, т.е. действительно бескорыстная забота одного человека о благе другого, – такая же реальность, как и подлинная любовь. Мимикрию под него нужно, конечно, изучать, не забывая, однако, что базовая-то задача – исследование подлинника. Впрочем, определенная «корысть» в патернализме есть. Природа распорядилась так, что человек награждается за свою альтруистическую деятельность чистыми, «святыми» положительными эмоциями, которые играют в его жизни фундаментальную роль – являются субъективным критерием, индикатором осмысленности этой жизни, «платой» за его вклад в приближение к сверхцели человеческой истории – появлению блаженного сверхчеловека. Эта «корысть» нередко учитывается объектами патерналистского воздействия, которые «продают» право любить себя. Так бывает с заласканными детьми, да и со взрослыми тоже.

Парабола жизни. В *норме* патернализм выступает в начале и в конце «параболы своей жизни» – как колыбель свободы и как ее смертный одр. На вершине параболы человек свободен. Схематически:



На патернализм в начале и в конце жизни каждый человек имеет право. Но нередко под опеку патрона пытается подлезть человек в расцвете сил. О нем позже. Сейчас – о патернализме, с которого начинается онтогенез не только человека, но и животных, не способных к самостоятельному существованию сразу после появления на свет. Как

начальную фазу патернализма можно рассматривать уже внутриутробное развитие животного и человека. Но нам интересно патерналистское воздействие на него после рождения. Патрон решает здесь две задачи: 1) обеспечивает клиента (при всем изобилии синонимов для «патрона» я не нашел другого термина для обозначения объекта патерналистского воздействия) тем, что тот не может создать самостоятельно – пищей, одеждой и т.д., 2) готовит его «к вылету из гнезда патернализма в царство свободы», т.е. к самостоятельной жизни по своей воле. Другими словами, если в период внутриутробного развития осуществляется трансляция следующему поколению генетической информации, то после рождения происходит *трансляция культуры*. Патрон передает клиенту социальный геном.

Это самый трудный период в жизни каждого человека. Понимающий человек написал: «Ах, скорей бы взрослым стать, отдохнуть от детства!» Естественно поэтому, что ребенок нередко воспринимает патернализм как рабство. «Ах, школа, школа, ты душила нас!» – восклицает известный современный бард.

Именно в период детства зарождается мечта о другом патроне – о том, который снабжал бы меня всем, не требуя ничего взамен. Эта мечта выражена в детских сказках о золотой рыбке, коньке-горбунке и т.д. Она воплощена и в образе гоголевского Пацюка, вся деятельность которого сводится к заглатыванию галушек. В интересах *чисто теоретического* анализа свободы нужно выяснить, что собой представляет такой идеальный патрон.

Первый дефинитивный признак абсолютного патрона – *всеблагость*. Именно ее верующие приписывают Богу: он творит только добро. Даже наказание господне – это способ направить заблудшую овцу к ее же благу.

Второй дефинитивный признак идеального патрона – *абсолютное бескорыстие*. Бог не требует от клиента эквивалентной ответной услуги. В православии, например, считается кощунственной сама мысль отплатить Богу за его благодеяния. Бог есть любовь, а любовь бескорыстна. Единственное, что дозволяется объекту этой любви, – это благодарить, благодарить, благодарить.

Третий дефинитивный признак идеального патрона – *всеведение*. Ни желание добра клиенту, ни бескорыстие патрона не имеют никакой цены, если он не знает ответа на вопрос, что есть благо и какие пути ведут к нему.

Однако и всеведение всеблагого и бескорыстного патрона не имеет никакого значения еще без одного условия – *всемогущества*: способности решить во благо клиента любые проблемы, даже если это связано с нарушением законов природы.

Чтобы закончить портрет идеального патрона, к его всеблагости, абсолютному бескорыстию, всеведению и всемогуществу нужно добавить еще и *всевластие*.

А теперь представим себе идеального клиента этого идеального патрона. *Абсолютное бескорыстие* патрона избавляет его от всякой платы за полученные благодеяния и превращает в чистого потребителя. *Абсолютное всеведение* делает пренебрежимо малой величиной его собственные знания и бессмысленным обучение, а *всемогущество* – близкой к нулю эффективность его собственных практических усилий. И, наконец, абсолютное всевластие патрона *лишает его свободы воли*, предполагает полный отказ от «своеволия», превращает в абсолютного раба, *раба божьего*. Вообще, «раб божий» – чрезвычайно интересное понятие. Жизнь обычного раба лишена самооценности, является средством для удовлетворения потребностей господина: раб – это говорящее орудие. Напротив, для Господа

вечное блаженство его рабов – самоцель всех его помыслов и деяний.

Итак, идеальный клиент идеального патрона – это чистое потребление, абсолютная некомпетентность, полная беспомощность и полный отказ от свободы воли. Но если за все за это он награждается абсолютным по времени и по силе блаженством, он готов отказаться от свободы!

Но жизнеспособность любой теории определяется ее способностью истолковать в соответствии с ней бесспорные эмпирические факты. Религия испытывает гигантские трудности при согласовании с эмпирическими фактами веры во всеблагого, всеведущего и всемогущего Бога. Они возникают уже при согласовании эмпирических фактов с тезисом о всеблагости Бога: теодицея выросла в целую богословскую дисциплину. Но это не моя проблема. Передо мной стояла чисто теоретическая задача: выделить *в чистом виде* абсолютного клиента и абсолютного патрона.

Несвобода

Законам природы и социума подчиняется и свободный, и несвободный. Разница между ними в том, что свободный, действуя на основе знания этих законов, успешно удовлетворяет свои потребности, а несвободный терпит неудачу.

Различают две свободы – природную и социальную¹. Если бы человек жил один, как Робинзон, он представления не имел бы о социальной свободе и несвободе, и процесс его *освобождения*, т.е. перехода от несвободы к свободе, состоял бы лишь в познании и применении для удов-

¹ Термин «природная свобода» я трактую как антоним термина «социальная свобода» – обозначаю им все свободы за вычетом социальной.

летворения своих потребностей природных законов. Но он живет среди других людей, обладающих, как и он, волеиями; эти волеия сталкиваются, возникают конфликты, в которых одна из сторон побеждает и становится *свободной*, а другая терпит поражение и становится *несвободной*. В самом начале мы различили две формы социальной несвободы: несвободу узника и несвободу раба. Узник полностью лишен возможности трудиться: не только на себя, но и на других; рабу же не позволяют трудиться на себя – к труду, удовлетворяющему потребности рабовладельца, его *принуждают*. Именно принуждение многие теоретики свободы путают с необходимостью, в результате чего несвобода онтологизируется, приобретает космические масштабы.

Освобождение и от природной и от социальной несвободы, *в сущности*, одинаково: познание законов действительности и целесообразное преобразование ее в соответствии с этими законами. Избавляясь от природной несвободы, человек действует в соответствии с законами природы, избавляясь от социальной в соответствии с законами общества. Отсюда и разница в характере освобождающей деятельности. Освобождение от природной несвободы – это труд; освобождение от социальной несвободы – политическая борьба, преобразование общественных отношений.

Важно различать формы или стадии несвободы. Самая тяжелая форма несвободы имеется у человека, обладающего лишь витальными потребностями, способного удовлетворять их имеющимися в его распоряжении средствами, но не умеющего эти средства создавать. Люди, несвободные в этом смысле, – это дети, люди преклонного возраста и инвалиды. Без патерналистской опеки, предоставленные сами себе, они обречены на гибель.

Следующая, менее тяжелая, но зато и более массовая форма несвободы имеется у людей, которые обладают витальными потребностями, умением удовлетворять их имеющимися благами, а также способностью создавать эти блага: пахать, сеять, ухаживать за скотом и т.д. Их несвобода заключается в частичном или полном отсутствии высших духовных потребностей: книги, произведения живописи, скульптуры, архитектуры и т.д. не являются для них ценностями. В итоге возникает противоречие между внутренним миром такого человека и окружающими его культурными ценностями. Исторически это противоречие разрешается двумя способами: либо формированием отсутствующих у человека духовных потребностей, либо уничтожением ненужных, с его точки зрения, средств их удовлетворения. Именно по второму пути пошли люди, захватившие власть в России после 1917 года. Именно они в двадцатых годах сжигали икону, рубили топорами иконы, сдавали в утиль колокола, распродавали шедевры Эрмитажа и взорвали храм Христа Спасителя.

Самая же легкая, но зато и самая массовая форма несвободы имеет место, когда индивид обладает развитой системой потребительских потребностей – и витальных, и духовных, – но лишен созидательных потребностей, потребностей второго типа, удовлетворяя которые создают блага для удовлетворения потребительских потребностей. Такой индивид представляет серьезную угрозу для общества, когда начинает добывать средства для удовлетворения своих подчас весьма развитых потребностей в соответствии с собственными представлениями о нравственности.

Покинутость

Современное общество основано на сложнейшем и тончайшем разделении труда, порождающем так называемый

профессиональный идиотизм: гениальный пианист не знает, как сменить перегоревшую лампочку. В нормально функционирующем обществе с развитым разделением труда он чувствует себя вполне свободным. Проблемы возникают в переломные моменты истории, когда это разделение труда разрушается, и человек вынужден выполнять работу, к которой он себя не готовил: чинить водопроводные краны, выращивать овощи и т.д. Именно в таком состоянии покинутости оказались многие отечественные музыканты, поэты, певцы, художники и т.д. и после 1917, и после 1991 года.

Внешне покинутый неотличим от свободного. Так, у выпускника некомплектной сельской школы в любом вузе примут документы, предложат те же экзаменационные билеты, что и питомцу элитной столичной гимназии, поставят оценки, полностью соответствующие его знаниям. Именно эта *неразличимость извне* и является главной причиной спутывания покинутости со свободой, страха перед покинутостью – со страхом перед свободой, бегства от покинутости – с бегством от свободы. В результате этой путаницы начинают говорить о трагедии свободы, о бегстве от свободы, о бремени свободы и т.д. Начинается запугивание свободой, людей готовят к принятию тоталитаризма.

Между тем разница между свободой и покинутостью проста. Чтобы увидеть ее, достаточно помнить о разнице между социальной и природной свободой (соответственно, несвободой). И свободный и покинутый социально свободны. Обоим ничего не запрещают и ни к чему не принуждают. Обоим говорят: «Делай что хочешь». Разница между ними обнаруживается как раз в тот момент, когда они пытаются следовать этому призыву. Она лежит в области при-

родной свободы и несвободы. Свободный действует на основе осознанной природной необходимости – как внутренней, так и внешней. Он адекватно осознает свои потребности, ясно понимает, какими средствами их удовлетворить и как создать эти средства. Покинутый же имеет самое смутное представление об обоих этих условиях свободы. Он *обречен* на неудачу и понимает это. А поскольку сам-то он считает себя не покинутым, а свободным, у него возникает страх перед свободой и желание бежать от нее. Именно это явление Э. Фромм так живо описал в своей книге «Бегство от свободы».

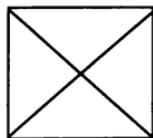
Этический квадрат

Итак, мы рассмотрели четыре состояния человека: свободу, несвободу, патернализм и покинутость. Подчеркну обстоятельство принципиальной важности: все они имеют для человека смысл, пока он стремится к счастью. Как только это стремление исчезает, как только человек утрачивает интерес к жизни, все эти слова теряют для него смысл. Возникает *свобода безразличия*. Но в том эмоциональном поле, которое создается стремлением к счастью, эти четыре состояния различаются качественно. Патернализм – это путь к цели жизни, к счастью, под руководством патрона, патера, отца; свобода – путь к той же цели на основе уже собственной воли; несвобода – путь к несчастью по воле другого человека; покинутость – путь к несчастью по своей воле. Представим соотношение этих четырех состояний индивида схемой, несколько напоминающей знаменитый логический квадрат. Назовем ее *этическим квадратом*.

Действия
по чужой воле

Путь к счастью
ПАТЕРНАЛИЗМ

Путь к несчастью
НЕСВОБОДА



Действия
по своей воле

СВОБОДА

ПОКИНУТОСТЬ

Из схемы видно, что свободе противостоит не одно, а целых три состояния индивида. Если свобода – это А, то патернализм, покинутасть и несвобода вместе взятые – не-А. Условимся называть состояния, входящие в не-А, состояниями не-свободы. Отсюда следует, что «не-свобода» и «несвобода» – разные понятия. Первое – контрадикторно, второе – контрарно противоположно «свободе» (так же, как не-приятель и неприятель).

Несмотря на элементарность, «этический квадрат» – весьма эвристичная схема. Из нее видно, что каждые два из четырех зафиксированных в нем состояний индивида являются противоположностями, которые на определенном уровне тождественны. Так, патернализм и свобода тождественны по цели и противоположны по средствам ее достижения; патернализм и несвобода, напротив, тождественны по средствам достижения цели и противоположны по целям. Особенно интересны диагонали нашего «этического квадрата». Соединяемые ими состояния личности противоположны сразу по обоим признакам: свобода и несвобода исключают друг друга и по средствам (в первом случае это действие по своей, во втором – по чужой воле), и по результатам (в первом случае – счастье, во втором – несчастье). По этим же двум критериям противоположны патернализм и покинутасть. Тождественны эти две пары двойных противоположностей на более глубоком уровне:

свободный и несвободный (в той степени, в какой он несвободен) созрели для свободы, подготовлены к ней. Объект патерналистского воздействия и покинутый индивид либо еще не готовы к свободе, либо уже не имеют сил для нее.

Смысл имеют не только вершины квадрата, но и каждая точка внутри него. Вершины символизируют патернализм, несвободу, свободу и покинутость *в чистом виде*, а все другие точки – различные сочетания этих четырех противоположностей. Например, точка пересечения диагоналей квадрата соответствует ситуации, в которой патернализм, несвобода, свобода и покинутость представлены «поровну». В каждом из этих четырех состояний, а также в их сочетании, может находиться и отдельный индивид, и социальная группа, и общество в целом. Но я упрощаю себе задачу: говорю о свободе, несвободе, патернализме и покинутости только индивида.

«Этический квадрат» позволяет буквально *увидеть* ошибку, которую совершает Э. Фромм в своей книге «Бегство от свободы»: отождествляя покинутость со свободой, а патернализм – с несвободой, он «стягивает» квадрат в отрезок прямой:



В результате 12 логически возможных переходов между четырьмя возможными состояниями индивида сводятся к двум – к бегству от свободы в несвободу и к бегству от несвободы в свободу. Если же свободу отличить от покинутости, а несвободу – от патернализма, то «отрезок прямой» вновь растянется в «квадрат» и обнаружится все богатство и сложность проблемы. Не удержусь от очередного мето-

дологического отступления: перед нами пример того, как дистинкции не только устраняют теоретические ошибки, но и буквально создают предмет исследования.

Логически возможно бегство в покинутость из всех трех углов этического квадрата: из свободы, из патернализма и из несвободы. Но содержательный анализ исключает возможность бегства из свободы: при прочих равных условиях человек, профессионально действующий в данной конкретной области, просто не может оказаться в ней же непрофессионалом. Остаются два пункта, из которых возможно такое бегство: патернализм и несвобода.

Бегство в покинутость из патернализма

Среди миллионов бездомных детей есть и дети из вполне благополучных семей. Чтобы понять причины этого массового явления, различим четыре типа патерналистского воздействия. В каждом из них патрон, например школьный учитель, *субъективно* действует на благо ребенка. *Объективно* же его деятельность может: 1) соответствовать и потребностям и желаниям индивида; 2) соответствовать его потребностям, но противоречить желаниям; 3) противоречить потребностям, но соответствовать желаниям; 4) противоречить и потребностям, и желаниям.

В первом случае в принуждении нет необходимости, и бегства от патернализма не происходит. Ребенок понимает: чтобы стать взрослым, нужно знать и уметь то же, что знают и умеют взрослые.

Во втором случае принуждение оправдано, поэтому, став взрослым, человек даже иногда упрекает отца: «Почему ты меня не бил?». Но на начальной стадии онтогенеза объект патерналистского воздействия может принимать патернализм за несвободу и бежать от него. Сам беглец

убежден, что сменил рабство на свободу. Но он еще не сформировал и не осознал своих подлинных потребностей, не сформировал навыков их удовлетворения и умения создавать средства для их удовлетворения, и потому фактически, на самом деле, оказался не свободным, а покинутым. *Объективно* такое бегство из патернализма – это бегство от будущей свободы и, следовательно, от будущего счастья.

Третья форма патернализма – когда законопослушный ребенок добросовестно пытается усвоить информацию, не соответствующую ни его интеллектуальным возможностям, ни его потребностям, – патернализмом, в сущности, не является. Покорно сидя на уроке математики и ни слова не понимая из объяснений учителя, ребенок страдает, напрасно тратит время, лишает себя и радости детства, и будущего счастья взрослого человека. Законопослушный ребенок не бежит от этого псевдопатернализма и тем губит свою жизнь. Это педагогическая ошибка, которая будет оплачена трагедией его жизни.

Рассмотрим четвертый случай, когда ребенок ни слова не понимает из объяснений учителя и не старается ничего понять. Он не просто напрасно тратит время. Он приучается бездельничать, цинично относиться к своим обязанностям. Бегство от такого «патернализма» вполне оправдано. Проблема в другом: куда бежать?

Есть два направления, которые «этический квадрат» не показывает, поскольку они совершаются внутри патернализма: 1) ребенок переходит к другому патрону, методы патерналистского воздействия которого соответствуют и его потребностям, и его желаниям; 2) он пытается найти патрона, который удовлетворял бы все его желания, но полностью избавил бы от усвоения «социального генофонда».

А теперь рассмотрим три логически возможных направления бегства из патернализма: в рабство, в свободу

и в покинутость. Рабство сознательной целью не ставит никто. Свободу и покинутость не различают не только беглецы от патернализма, но, как мы видели, и Э. Фромм. Поэтому субъективно они бегут в свободу, а объективно – в покинутость. Хлебнув вожденной свободы, они снова задумывают бегство. Но куда? Бегство в свободу невозможно: для этого нужны знания и умения, которых у них нет. В рабство они бежать не хотят. Остается патернализм. Здесь три варианта: 1) туда, откуда он убежал; 2) уход к патрону, который ставит перед ним только посильные задачи; 3) уход к патрону, который обеспечил бы его всем необходимым, ничего не требуя от него взамен. Третье направление наиболее желательно. Но нередко такой «патрон» на деле оказывается настоящим рабовладельцем. Так что фактически бегство в патернализм оказывается бегством в рабство.

Бегство в покинутость из несвободы

Итак, преждевременное бегство от патернализма – это бегство либо в покинутость, либо в рабство. Но кажется совершенно очевидным, что бегство от социальной несвободы – несвободы узника или несвободы раба – преждевременным не может быть никогда. Разберемся.

Свободный все решает сам и за все платит сам. Борьба за освобождение – это борьба за право все решать самому. Но несвобода никогда не встречается в чистом виде. Чистая несвобода нежизнеспособна. Любой диктатор жив, пока его воления соответствуют не только его личным интересам, но и интересам несвободных. Он вынужден руководить работой, одинаково необходимой и угнетателям, и угнетенным, а после страшного урока, который препода-

ла миру Россия в 1917 году, – и только угнетенным. Поэтому, избавляя страну от реальной, а не теоретической несвободы, революция не должна «избавлять» ее от органов, созданных для управления страной. Между тем и в 1917, и в 1991 году освобождение было «полным». В обоих случаях в стране была разрушена система управления; она оказалась не свободной, а покинутой. Причина перехода из несвободы в покинутость с поразительной ясностью зафиксирована в «Интернационале»: «Весь мир насилия мы разрушим до основания, а затем...» Что будет «затем», не знал никто. Ленин в знаменитой статье «О нашей революции» отвечал на этот вопрос так: «Сначала надо ввязаться в серьезный бой, а там видно будет». Т.е. фактически он предлагал формулу: «Весь мир насилия мы разрушим, а там видно будет». У большевиков не было не только ясного представления об управлении страной, но и кадров, способных осуществить управление. В такой ситуации никакой речи о свободе не могло быть. Ведь свобода – это замена аргумента силы силой аргумента. На такую замену способны только профессионалы более высокого класса, чем свергнутые. В итоге большевистский переворот оказался катастрофой для страны. Ее захлестнула преступность, экономика развалилась, образование, наука, культура деградировали. Так было после 1917 года, так же, несколько, в ослабленной, форме, – и после 1991 года.

Итак, неподготовленное, преждевременное освобождение, исчерпывающееся разрушением «до основания» не только системы угнетения, но и системы управления, ведет не к свободе, а к хаосу. Люди оказались предоставленными самим себе, лишенными не только права на труд, образование, медицинское обслуживание, но и на саму жизнь. Сами-то они считали себя свободными. Но такой свободы они не хотели. Началось бегство от покинутости, прини-

маемое за бегство от свободы. Вставал все тот же вопрос: куда бежать?

Из трех логически возможных направлений бегства реальным-то был один – в свободу, в осознание необходимости и действие в соответствии с ней. Фактически именно по нему и пошла страна. Но для этого понадобились три четверти века. Люди же хотели всего и сразу. Оставались два логически возможных направления: рабство и патернализм. Первое отпадало сразу, а вот второе, казалось, решало все проблемы. Люди мечтали о все понимающем, на все имеющем готовый ответ и на все готовым лидере. Но одно дело желания и обещания, а другое – реальные возможности.

Люди, пришедшие к власти в России в октябре 1917 года, были образованными, но они не были специалистами в тех областях, которыми взялись руководить. Это неизбежно вело к неудачам и провалам, особенно болезненным на фоне той критики, которой подвергали их действия оппоненты-профессионалы. «Самое образованное правительство в мире» оказалось перед выбором: либо уступить место оппонентам-специалистам, либо устранить их. Начали робко – с насильственной высылки за границу. Затем построили лагеря. Наконец, началось массовое уничтожение, переросшее в геноцид. Так возникла диктатура непрофессионалов – власть людей, не имеющих ни интеллектуального, ни нравственного, ни профессионального права руководить страной и удерживающихся у власти с помощью насилия.

Такой способ удержания власти запустил механизм процесса, позже названного противоестественным отбором: на место высокоинтеллектуальных и высоконравственных специалистов – чаяновых, кондратьевых, вавиловых – вставали менее интеллектуальные, менее нравственные и профессиональные люди; их сменяли «кадры», стоящие еще на ступеньку ниже, пока, наконец, не возник

гомеостазис: дальнейшие репрессии больше не влияли на нравственный, интеллектуальный и профессиональный уровень руководителей.

Для того чтобы управлять страной, им не нужно было ничего придумывать. Достаточно было восстановить те методы, которыми страна управлялась до возникновения свергнутого ими строя. Сегодня уже признанно, что сталинские колхозы – это восстановленное крепостное право, а лагеря – реанимация рабства. «Разрушенный до основания» строй был заменен не высшим, а низшим, и по очень простой причине: только так страной могли управлять невежды, захватившие власть.

Но для того, чтобы такая архаическая форма управления заработала в XX веке, необходимо было даже не насилие, которое использовало и свергнутое государство, а сверхнасилие (по точному выражению В. Гроссмана). Примитивизация методов управления в сочетании с системой сверхнасилия позволила, во-первых, управлять страной, а во-вторых, лишала малейших шансов на успех любую борьбу с режимом.

Все это дало свои результаты: сочась кровью, страна двинулась по пути, указанному большевиками. Порядок был восстановлен. Именно это до сих пор ставят в заслугу Сталину. В этом же многие видят «парадигмальный образец» решения и современных проблем. Отсюда следует, что бегство в несвободу, более жестокую, чем та, от которой освободились, – это не абсурд, не безумие, а закономерное следствие *преждевременного освобождения*. Отсюда следует, что преждевременное бегство от несвободы – это такая же беда, как и преждевременное бегство от патернализма.

Важно, однако, видеть, что большевики отстаивали свою диктатуру самыми кровавыми методами вовсе не потому, что считали непрофессионализм добродетелью, а по

тому, что не могли избавиться от него, как от горба. Его скрывали как позорную болезнь, о нем запрещали говорить вслух. Лишь в анекдотах прорывается сдавленный смех по поводу этого секрета Полишинеля.

Естественно, что своим детям непрофессионалы стремились дать самое лучшее образование: Светлана Сталина – хороший филолог, Сергей Хрущев – образованный физик и т.д. Отсюда совершенно ясно, что диктатура непрофессионалов – временное историческое явление. Она обречена не только исторически, но и биологически: смена поколений – вот сила, которая устранила диктатуру непрофессионалов в нашей стране. Они сопротивлялись этому процессу отчаянно: последние генсеки из уходящего поколения были смертельно больными людьми. И по мере роста профессионализма, по мере увеличения числа людей, способных руководить страной «со знанием дела», стала воскресать и свобода. Вот почему, на мой взгляд, Дж. Оруэлл совершает не техническую, а концептуальную ошибку, когда относит в своем знаменитом романе «1984» расцвет сверхнасилия на тот год, когда поколение непрофессионалов, пришедшее к власти после большевистской революции, окончательно сошло со сцены. На смену выпускникам церковноприходских и высших партийных школ пришли люди со стандартным высшим образованием, которым весь жуткий арсенал диктатуры непрофессионалов просто не был нужен.

Свободный человек – это, прежде всего, *профессионал* в своей области. Никакое освобождение, сопровождающееся снижением профессионализма, а тем более уничтожением профессионалов, не может привести к свободе. На «философском пароходе» в 1922 году из России уплыла свобода. И современная *«утечка мозгов»* – это *утечка свободы*. Только создав культ профессионализма, можно создать и культ свободы. Как показывает наша история, невежды,

даже готовые умереть за дело свободы, приведут страну сначала к покинутости, а затем и к тоталитаризму. В замене диктатуры непрофессионалов властью специалистов, в переходе от аргумента силы к силе аргумента и состоит, на мой взгляд, суть современных социальных процессов в стране.

Но рост свободы с неизбежностью ведет к тому, что люди, руководящие страной, становятся и более уязвимыми: их можно критиковать, их можно устранить от власти. Здесь-то и появляются нетерпеливые борцы за свободу. Они снова готовы «разрушить до основания» начинающую цивилизоваться социальную систему, устранить от власти формирующееся поколение профессионалов и поставить на их место «готовых умереть за дело свободы» невежд. Сделает ли Россия выводы из своей истории, или так и будет жить по формуле «Весь мир насилья мы разрушим, а там видно будет»?

Бегство от свободы

Свободен человек, прошедший полный курс патерналистской подготовки и предоставленный самому себе. Он адекватно осознает свои потребности, способен удовлетворять их имеющимися средствами и создавать эти средства в границах сложившегося разделения труда. Это человек, находящийся на вершине параболы своей жизни и способный счастливо жить по своей воле. Что может заставить его бежать от свободы?

Снова вспомним о том, что в сознании человека отношение между положительными эмоциями и порождающим их трудом перевернуто: наслаждение для него – цель, а труд по выполнению законов природы – неизбежная плата за него. Но неизбежная ли?! В надежде переложить плату за свои удовольствия на другого, такие люди ищут своих «спонсоров» не на небесах, среди людей, родившихся,

как говорят, с седлом на спине. К несчастью для России, она всегда была богата такими людьми. Вспомним Иоанна Кронштадтского, Николая Федорова и сотни тысяч других. Именно о них А.М. Горький, хорошо знавший этих «людей дна», сказал: «Глупая доброта порождает умную жестокость». «Страдальцы», лентящиеся даже пришить пуговицу к своим штанам, обирают «благодетеля» до нитки, до последнего куска хлеба, а при случае готовы и положить ноги на стол в его кабинете, что, кстати, и сделали после революции.

Однако «умную жестокость» нередко проявляет и сам «благодетель», незаметно для наивных любителей халявы превращающийся в их жестокого эксплуататора. Именно этим, как теперь уже ясно, обернулся для люмпенизированных слоев России «реальный социализм».

Итак, бегство от свободы не покинутого, а именно свободного человека – это попытка убежать не заплатив. Следовательно, это, прежде всего, безнравственность. Но не только. Можно ли в принципе убежать от свободы, уж коли человек ее получил? Сартр говорит: человек свободен, он за все платит сам. Этот афоризм можно понимать двояко: 1. свободен только тот, кто за все платит сам, а не перекладывает оплату на другого; 2. свободен любой человек, ибо рано или поздно, в той или иной форме он за все заплатит сам. И если свободу понимать во втором смысле, то попытка бегства от нее – это не только безнравственность, но и глупость.

Но есть еще одна, более благородная форма бегства от свободы. Такой «беглец» не отказываются от исполнительской работы. Он хочет лишь избавиться от принятия решения, от выбора. Обычно он ищет патрона, который взял бы на себя эту самую главную и самую трудную обязанность свободного человека, требующую ума и профессионализма. Я и сам ловлю себя на этом желании, когда, например,

сiju в ресторане со своим товарищем, прошедшим все рестораны Европы и Америки. Именно эту работу люди переключивали на Гитлера, Сталина, Муссолини и других.

Но бегство от свободы под покровительство патрона оправдано только тогда, когда это *идеальный* патрон. Только он не ошибается и не рискует. Любой же реальный, даже харизматический лидер совершает ошибки. Следовательно, переходя по своей воле под его покровительство, беглец не избавляется ни от риска, ни от ответственности (ведь он добровольно «убежал» от свободы). Единственное, чего он лишается, – это возможности самому творить свою судьбу.

Но для того чтобы избавиться от риска при принятии и реализации решения, совсем не обязательно бежать от свободы. Еще первые предприниматели ставили себя перед выбором: *сладко есть или сладко спать?* Риск – это атрибут творчества. Творческая деятельность – это, как говорится, деятельность на грани фола. Творческий человек балансирует между свободой и покинутостью, он рискует. Но именно риск и порождает самые сильные эмоции – как положительные, так и отрицательные. Но и отрицательные эмоции, вызванные неудачей, предпочтительнее скуки. Как поется в известном романсе, «пока страдаешь, ты еще живешь».

Творчество – далеко не самая распространенная форма свободной деятельности. Творчества не бывает без свободы, но свобода без творчества – явление заурядное. В число прав свободного человека входит и право отказаться от риска. Достаточно принимать многократно апробированные решения – и сладкий сон обеспечен. Большинство людей идет по этому пути. Об этом свидетельствуют успехи коммунистов на выборах. За такое сочетание свободы и надежности приходится платить скукой, однообразием, серостью жизни. Но если человек готов внести эту плату – он свободен. Его жизнь полностью соответствует критерию свободы, сформулированному Ж.-П. Сартром.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Книга не претендует ни на выявление всех аспектов проблемы свободы, ни на окончательное решение выявленных. Надеюсь, однако, что мне удалось несколько продвинуться к решению обеих этих задач.

В основе книги лежит различие двух свобод: свободы возникновения и свободы ее воплощения. В первой главе на основе введенного Кантом обобщения понятия свободно возникающей воли до понятия свободной причины обоснован тезис, что свободных причин вообще и свободных воль в частности в реальном мире нет. Любое явление, и воление в том числе, однозначно детерминировано предшествующим состоянием универсума.

На основе этого вывода во второй главе книги исследована свобода воплощения воли. Показано, что такая свобода возможна только на основе познания необходимости, т.е. законов природы и общества. Обоснован тезис, что критерием свободного выбора является его соответствие сверхцели человеческой истории, сформулированной В. Соловьёвым: превращению страдающего и смертного человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека.

В третьей главе рассмотрено соотношение свободы и ответственности. Показано, что изнутрипобудительная ответственность не противоположна свободе, а входит в нее как часть в целое. Противоположна свободе ответственность извнепобудительная, но только в том случае, если она противоречит потребностям индивида.

В четвертой, заключительной главе книги на модели, названной этическим квадратом, свобода воплощения воли рассмотрена в единстве с тремя другими состояниями индивида: патернализмом, покинутостью и несвободой. Рассмотрены переходы от одного из этих состояний к другому. Показано, что за бегство от свободы часто принимают бегство от покинутости.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Шуточки

1. В Европе богатый – значит, умный, в России – значит, вор.
2. Вдохновение – это эрекция духа.
3. Возраст надо измерять тем временем, что осталось.
4. Всеобщий эквивалент – не деньги, а эмоции.
5. Деньги есть не у тех, кто их зарабатывает, а у тех, кто их тратит.
6. Друзей не выбирают.
7. Если хочешь взаимности – полюби самого себя.
8. Если хочешь, чтобы к тебе относились по-человечески, веди себя, как свинья.
9. Если человека не любит даже он сам, его не за что любить.
10. Жадному все кажутся скупыми, а скупому – жадными.
11. Женщины, которых не балуют мужчины, не балуют своих мужчин.
12. Жене лучше быть счастливой, чем правой.
13. Жить – значит чувствовать.
14. Жмотизм – путь к разорению.
15. За честь выступать оппонентом нужно платить честью.
16. Замуж выходят, чтобы знать, кто во всем виноват.
17. Замужество – это достоинство, к которому муж не имеет никакого отношения.
18. Зарплата – первичный половой признак мужчины.
19. Играют, пока не надоест, работают, пока не сделают, – в этом вся разница.
20. Из того, что человек говорит глупости, не следует, что он дурак.
21. Интеллигентность – это терпимость.
22. История философии – это анекдот, рассказанный разными людьми, ни один из которых его не понял.
23. Клеветники – это свита гения.
24. Коммунизм – религия лентяев.
25. Короля играет свита, мужчину – женщина.
26. Кто как ест, тот так и спит.
27. Кто не ищет добра от добра, тот ищет его от зла.
28. Любовь – это потребность в счастье любимого.
29. Любовь к баранине не следует путать с любовью к барану.
30. Наслаждение – это кнут, которым природа заставляет выполнять свои законы.

31. Не падает лишь лежащий.
32. Нет Свободы, есть свободы.
33. Наша философия – это хор глухих.
34. Одиноким можно быть и на бабе.
35. Одни делают, другие отделяются.
36. Означен – значит, значим.
37. Первый брак – тренировочный.
38. Писать – значит, вычеркивать.
39. Посредственность проходит сквозь стены, о которые разбивается талант.
40. Поэзия – это математика чувств.
41. Предсказания сбываются потому, что были сделаны.
42. Проигрывает не тот, кто врет, а тот, кто врет не до конца.
43. Разница между поработителем и освободителем непринципиальна.
44. Роль судей охотно берут на себя те, кому нечего вынести на суд.
45. Романтизм – бесплатное приложение к низкой зарплате.
46. Самая дорогая помощь – бескорыстная.
47. Самое большое богатство человека – его желания.
48. Самый верный способ сделать женщину несчастной – это лишить ее всех поводов чувствовать себя несчастной.
49. Скромность – последнее прибежище посредственности.
50. Словарь-минимум сварливой жены: деньги, дурак, устала.
51. Смысл жизни не в будущем, а в прошлом.
52. Совесть можно продать, но нельзя купить.
53. Страна, забывающая свой позор, никогда от него не избавится.
54. Существовать – значит быть воспринимаемым (другими).
55. Тому, кто думает, некогда читать; тому, кто читает, некогда думать.
56. Утечка из страны мозгов – это утечка из нее свободы.
57. Философы – это ассенизаторы науки.
58. Хорошая мысль звенит в воздухе и тонет в воде.
59. Хочешь наслаждаться – научись хотеть.
60. Цинизм убивает не только горести, но и радости.
61. Человек живет на силы, оставшиеся от дел насущных.
62. Человечество спасла непоследовательность.
63. Чтобы везло, надо везти.
64. Чувства господствуют там, куда не поднялся разум.
65. Афоризм – это изящно сформулированная банальность.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---|-----|
| ПРЕДИСЛОВИЕ | 3 |
| МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ | 9 |
| Классическая теория общего и теория конкретно всеобщего | 12 |
| Житейское понимание свободы | 14 |
| Свобода возникновения воли и свобода ее воплощения | 17 |
| Воля – это <i>causa sui</i> ? | 19 |
| Проблема свободы воли в теологии и материализме | 22 |
| Нельзя ли объединить усилия? | 27 |
| <u>ГЛАВА ПЕРВАЯ</u> | |
| СУЩЕСТВУЕТ ЛИ СВОБОДА ВОЗНИКНОВЕНИЯ ВОЛИ? | 29 |
| Свободная воля и свободная причина | 29 |
| Теория детерминации | 32 |
| Необходимость и случайность | 42 |
| Детерминизм и индетерминизм | 47 |
| «Умеренный» детерминизм | 57 |
| <u>ГЛАВА ВТОРАЯ</u> | |
| СВОБОДА ВОПЛОЩЕНИЯ ВОЛИ | 76 |
| Может ли свободно возникшая воля свободно воплотиться? | 77 |
| Свобода есть осознанная необходимость? | 91 |
| Свобода и рациональность | 96 |
| Свобода выбора потребности | 105 |
| <u>ГЛАВА ТРЕТЬЯ</u> | |
| СВОБОДА И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ | 136 |
| Изнепринудительная ответственность | 136 |
| Изнутрипобудительная ответственность | 140 |

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

| | |
|--|-----|
| СВОБОДА, НЕСВОБОДА, ПАТЕРНАЛИЗМ И ПОКИНУТОСТЬ | 166 |
| Патернализм | 166 |
| Несвобода | 170 |
| Покинутость | 172 |
| Этический квадрат | 174 |
| Бегство в покинутость из патернализма | 177 |
| Бегство в покинутость из несвободы | 179 |
| Бегство от свободы | 184 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ | 187 |
| ПРИЛОЖЕНИЕ. Шуточки | 189 |

Аннотированный список книг издательства «Канон+»
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте
iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
bozhkoyna@mtu-net.ru

Монография

ЛЕВИН Г. Д.

ТРАКТАТ О СВОБОДЕ

Ответственный за выпуск *Божко Ю. В.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 10.03.2009.
Формат 84×108¹/32. Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 10,08. Уч.-изд. л. 8,0. Тираж 800 экз. Заказ 549.

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация».
111627, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
Тел/факс 702-04-57.

E-mail: bozhkoyna@mtu-net.ru; kanonplus@mail.ru
Сайт: iph.ras.ru/kanon или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати».
ЛП № 02330/0131528 от 30.04.2004.
220013, Минск, пр. Независимости, 79.



**Левин
Георгий Дмитриевич**

Ключевым в книге является различие свободы возникновения и свободы воплощения воли. Показано, что, вопреки распространенному мнению, реально существует лишь последняя. Для ее анализа строго введены онтологические категории «детерминизм», «причинность» и «связь состояний», а также этические категории «воля», «желание», «потребность» и «ценность». Рассмотрено соотношение свободы и патернализма, свободы и покинутости, свободы и ответственности, свободы и смысла жизни.

Для философов, этиков и политологов.

1937 г.р., доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН. Круг научных интересов — от парадоксов теории множеств и универсалий до проблем свободы и смысла жизни. Между ними — исследование природы философских категорий, истины, методов познания, диалога, в том числе диалога материалистов с верующими. Автор около 100 работ по проблемам онтологии и эпистемологии, в том числе трех монографий:

Диалектико-материалистическая теория всеобщего. М.1987.

Проблема универсалий. Современный взгляд. М. 2005.

Философские категории в современном дискурсе. М.2007

ISBN 978-5-88373-174-0



9 785883 731746