

УДК 1.123

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ГЕНЕЗИСА СВОБОДЫ:
ОТ СПИНОЗЫ К ФЕЙЕРБАХУ**

© 2014 г.

В.П. Козырьков

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского

kozir3@yandex.ru

Поступила в редакцию 07.07.2014

Анализируется становление антропологической концепции свободы, которая была разработана Л. Фейербахом. Рассматриваются идейные предпосылки этой концепции, разработанные Б. Спинозой. Высказываются предположения, что роль антропологической концепции свободы в развитии современной культуры будет усиливаться.

Ключевые слова: Спиноза, Фейербах, свобода человека, генезис свободы, целостность человека, универсальность человека, атрибуты человека, культура.

По отношению к философской категории свободы есть какое-то предубеждение, заключающееся в открытом или скрытом отказе давать какие-либо философские определения содержанию понятия свободы. Видимо, в этом отказе сказывается обыденное толкование этой категории, определение которого рассматривается как его ограничение, между тем как свобода исключает детерминизм, есть отсутствие каких-либо ограничений. Например, известный французский философ А. Бергсон сто лет назад в этой связи писал, что «всякое определение свободы оправдывает детерминизм», поэтому «свободой мы называем отношение конкретного "я" к совершаемому им действию. Это отношение неопределимо именно потому, что мы свободны» [1, с. 145]. Понятие свободы обычно просто постулируется как нечто всем известное, а затем рассматриваются различные виды свободы (экономическая, политическая, духовная и др.), аспекты (внутренняя и внешняя, свобода «от» и «для» и др.) и отношения с другими категориями (необходимостью, отчуждением и др.). Есть много прилагательных к слову «свобода», но что такое свобода по своему генезису и содержанию, остается тайной. Хотя прилагательное «свободное» очень легко применяется к самым различным явлениям. Обратной стороной этого явного или скрытого отказа от определения понятия свободы является мистификация содержания свободы или признание ее абсолютной противоречивости, не позволяющей рационально подойти к раскрытию процесса ее генезиса, становления и развития.

Поэтому проблема генезиса свободы в философской литературе рассматривается редко. Но если все же суммировать существующие точки

зрения в понимании генезиса свободы человека, то в общем виде можно свести их к трем: свобода есть дар божий; свобода субстанциональна и присуща изначально миру в целом; свобода имеет общественную природу. В статье трудно рассмотреть все три концепции, поэтому мы обратим внимание на вторую, которая в определенной мере противоположна концепции общественной природы свободы. Цель – раскрыть сущность антропологической концепции генезиса свободы и показать перспективы идей Л. Фейербаха.

Философская традиция рассматривать свободу в качестве общественного явления, связанного с деятельностью человека, в советское время считалась бесспорной, поскольку связывалась с идеями К. Маркса, который в записной книжке написал, что сущность человека в своей действительности «есть совокупность всех общественных отношений» [2, с. 3]. А если это так, делался вывод, то и свобода человека имеет общественную природу. Похоже, догматически поддерживая мысль К. Маркса о том, что Л. Фейербах «слишком много напирает на природу и слишком мало – на политику. Между тем это – единственный союз, благодаря которому теперешняя философия может стать истинной» [3, с. 374–375], решили подправить Маркса и совсем отбросить природу.

Некоторые авторы шли еще дальше, считая, что поскольку человек существует всегда в своей социально-дифференцированной форме, постольку в качестве субъекта свободы можно рассматривать различные общности, организации, группы. Отмечалось, что ее «признаки будут каждый раз различными в зависимости от того, чья именно свобода, каких типов социаль-

ных субъектов будет иметься в виду» [4, с. 4]. Последовательное применение теории социальной стратификации к объяснению истоков свободы привело к выводу, что каждая социальная страта стала рассматриваться как субъект своей свободы. Следовательно, есть свобода бомжа, а есть свобода олигарха. Но тогда идея свободы утрачивает всякий социальный смысл, и вместо социологии свободы, как общего социального явления, связанного с феноменом социального равенства, мы получаем социологию мнений о свободе отдельных социальных слоев и отдельных личностей. В реализации этой идеи позднее, уже в постсоветское время, было проведено исследование, показывающее, как трансформируется российское общество, вскормленное идеей индивидуализированной и стратифицированной свободы [5].

Теперь, когда природа напомнила о себе глобальными экологическими кризисами и катастрофами, когда решение экологических проблема обусловлено тем, насколько общество умеет органично включаться в природные процессы, когда стремление сохранить дикую уголки природы и здоровье человека стало ценностью культуры, – возникает необходимость вернуться к философии Л. Фейербаха в понимании существа свободы человека и ее генезиса. Хотя бы потому, что природа сейчас «напирает» на нас более решительно, чем во времена Л. Фейербаха и К. Маркса.

Проблема генезиса свободы Л. Фейербахом была решена просто и радикально. Он был тем философом, который показал, что свобода и бытие человека как природного существа нераздельны. Бытие человека есть бытие свободы. К этой идее Л. Фейербах пришел, опираясь на философские идеи гуманистов, рационалистов и просветителей. Особая роль принадлежит философии свободы Б. Спинозы, в том числе его учению о субстанции. В этой связи можно согласиться с оценкой Й. Элеза, который пришел к выводу, что «признание природы причиной самой себя входит определенным образом в содержание понятия свободы, конкретизируется в нем: свобода выступает лишь как специфический способ самоопределения в природе» [6, с. 136]. И совершенно справедливо исследователь подчеркивает, что «в основе человеческой свободы лежит сам этот факт, а не его осознание» [6, с. 136]. То есть истоком свободы является не сознание человека и не осознание возможности самоопределения, а сам факт самоопределения, который существует как атрибут субстанции, модусом которой является человек.

Анализируя становление философии Нового времени, опираясь на учение о субстанции

Спинозы, Л. Фейербах приходит к своему радикальному выводу, что *субъектом свободы является человек*, а главным направлением развития свободы – раскрытие и развитие природы человека. «Только новой философии, – утверждал Фейербах, – удастся сделать чем-то *естественным* свободу, которая до сих пор была *противоестественной* и *сверхприродной гипотезой*» [7, с. 133]. Естественность свободы состоит в том, что «человек есть бытие свободы, бытие личности, бытие права» [7, с. 133]. Поэтому Л. Фейербах специально подчеркивал, что речь идет о свободе не как об избавлении от рабства, диалектический аспект проблемы которой привлек внимание великого Гегеля, и не о свободе воли, проблеме, которую он считает пустой и мистической. «Свобода, – утверждает Фейербах, – не сосредоточена в какой-нибудь особой способности — воле, так же как и эта универсальность не покрывается особой способностью силы мысли, разума, — эта свобода, эта универсальность захватывает все его существо» [7, с. 209]. Является недоразумением, когда находят «отрицание Л. Фейербахом свободы человеческой воли» [8, с. 178]. Л. Фейербах отрицает сведение свободы человека к свободе воли, считая, что свобода «захватывает все его существо, а не только волю. Поэтому тут *антропологическая*, а не «детерминистская реакция» [8, с. 178]. Л. Фейербах выстраивает другие координаты для категории свободы. Как справедливо отмечается в литературе, «в учении Фейербаха слово "свобода" – одно из ключевых, оно сопрягается со словами "счастье", "истина", "разум", "любовь", "совесть", "образование", "нравственность", "веротерпимость", "атеизм"...» [9]. Добавим только, что этот акцент на слове «свобода» есть не личное пристрастие Л. Фейербаха, а выражение существа его антропологической философии, в которой центральной категорией является понятие свободы. Связки понятия свободы с другими отмеченными понятиями не произвольны, а раскрывают содержание свободы человека, которая состоит в реализации его атрибутов: разума, деятельности, общения, эмоций и т.д.

То, что «человек есть бытие свободы», а не какой-либо другой субъект, не является открытием Фейербаха: об этом писали многочисленные гуманисты. Так, например, полтысячи лет назад Я. Бёме, творчеству которого Л. Фейербах посвятил целую главу [10, с. 185–223], писал: «Всякий человек свободен и есть как бы свой собственный Бог, превратится ли он в сей жизни в гнев или в свет: какое платье наденет человек, таким оно и сделает его на вид; и какое тело посеет человек в землю, такое и вырастет, хотя и в иной форме и ясности, однако все со-

образно качеству семени» [11, с. 257]. Казалось бы, речь идет о божественной природе свободы человека, но отождествление свободы и бога есть идея, которая выходит за рамки религиозной концепции свободы. То есть свобода рассматривалась Я. Бёме как целостный атрибут человека, но в религиозной форме. Хотя тут же мы видим, как Я. Бёме создает образ генезиса земной свободы человека, подчеркивая, что «все сообразно качеству семени», которое он посеет в землю. Без всякого сомнения, Л. Фейербах не мог пройти мимо этого толкования своего великого предшественника.

Впрочем, современные философы, в том числе представители антропологической философии, опираются на идеи Л. Фейербаха [12], хотя наследие немецкого философа богаче, а его идеи радикальнее, чем многие идеи наших современников. Например, один из основателей современной философской антропологии, А. Гелен, считал, что свобода человека подобна инстинкту животных. Приведем его рассуждение: «Человек уже не есть безошибочная машина в руках природы, но он сам становится для себя целью и предназначением обработки. Называйте, как хотите, все это расположение его сил: рассудком, разумом, сознанием и т.д. мне все равно. <...> Это именно совокупное устройство всех человеческих сил, совокупное хозяйство его чувственной и познающей, его познающей и водящей природы, или, напротив, это единственная позитивная сила мышления, которая, будучи связана с известной организацией тела, таким же образом называется у человека разумом, как у животных она становится ловкостью; которая у него называется свободой, а у животных становится инстинктом. Различие состоит не в уровне или прибавлении сил, а в совершенной разнородности направления и развертывания всех сил» [13, с. 528]. Это рассуждение приведено так полно для того, чтобы показать, как радикально расходятся в понимании генезиса свободы человека представитель современной философской антропологии и ее основатель. В антропологии Фейербаха, базирующейся на богатейшей европейской философской традиции, свобода возникает из развития мира в целом и поэтому соединяет его с ним; в антропологии А. Гелена, базирующейся на достижениях современной биологии, свобода не выходит за рамки структуры человека и приравнивает его до уровня животного.

Итак, подчеркнем, что свобода рассматривается Л. Фейербахом как универсальная категория, охватывающая все отношения человека с миром, а не только биологические, социальные и духовные. Этой идеей в понимании природы свободы

Фейербах выступил с самого начала против гегелевского понимания генезиса свободы.

Истоком свободы Гегель считал духовную реальность. Для него именно «царство духа есть царство свободы» [14, с. 83]. У такого понимания генезиса свободы есть свой новый смысл, если под царством духа иметь в виду то, что сейчас называют культурой. Возможно, в раскрытии генезиса свободы человека такого широкого взгляда Л. Фейербаха не хватало, но зато человек для него был существом живым, не отделенным от природы, а своими общими формулировками в понимании генезиса свободы Л. Фейербах призывает нас обратиться к анализу предпосылок, которые привели его к новым идеям о свободе.

Так, Д. Локк, основатель сенсуализма и либерализма, приходит к выводу, который как-то не согласуется с тем толкованием свободы, которое ему обычно приписывается. Скорее всего, толкование, которое приписывается Локку, идет от Р. Декарта. Именно Р. Декарт утверждал, что «нет человека, который не испытал бы на себе, что свободное и произвольное – это одно и то же» [15, с. 150]. С той поры декартовское определение общего смысла понятия свободы для многих философов остается бесспорным. Что касается Д. Локка, то он утверждал, что «свобода не присуща воле» [16, с. 291]. То есть он отказывается от традиционной связки понятий «свобода» и «воля», обращаясь к анализу свободы с других позиций. «Свобода, – рассуждает Локк, – которая есть лишь сила, присуща только действующим силам и не может быть атрибутом или модификацией воли, которая также есть лишь сила» [16, с. 292]. Так был положен конец, делает вывод Локк, «невразумительному вследствие непонятности вопросу о том, *свободна ли человеческая воля или нет*» [16, с. 292]. Воля человека есть одна из сил человека, являющегося универсальным существом. Рассуждения Д. Локка выглядят совсем по-фейербаховски.

В этом же направлении двигалась мысль Б. Спинозы. По сути дела Б. Спиноза с этой точки зрения исследован еще недостаточно. В этой связи замечу, что совершенно несправедливо сведение философии свободы, которую разрабатывал Спиноза, к формуле, что свобода есть познанная необходимость. Так, от Б. Спинозы тянутся корни такого смысла понятия свободы, который стал главным для просветителей: «Только тот свободен, – утверждает Спиноза, – кто, не кривя душой, живет, руководствуясь одним разумом» [17, с. 209, 281]. Между тем, согласно традиции, заложенной Гегелем и Энгельсом, спинозовская концепция свободы до сих пор толкуется в той активистской традиции,

которая возникла в Средние века, но в перевернутом виде. То есть источником свободы человека рассматривается способность человека к познанию законов природы и действие в соответствии с этими законами. Но тем самым мы не уходим от концепции свободы волеизъявления, но только к воле добавляем разум. Ведь даже при полном познании чего-либо и выбора нужного варианта действия все равно остается непонятным, как человек принимает решение, и остается только прибегнуть к волшебной палочке в виде воли.

Б. Спиноза решил проблему свободы воли тем, что оставил ее для схоластической философии. Не делал он акцента и на разуме. Б. Спиноза пришел к выводу, что свобода кроется в «мощи» человека. Б. Спиноза пишет: «Не во власти каждого человека всегда пользоваться своим разумом и быть на самой вершине человеческой свободы; и, однако же, каждый стремится, поскольку это зависит от него, сохранить свое бытие, и чего бы каждый — все равно мудрец ли он или невежда — ни добивался и ни делал, он добивается и делает по высшему праву природы (ибо каждый человек имеет столько права, сколько мощи)» [18, с. 406]. Таким образом, не каждый может быть на вершине человеческой свободы, которая достигается с помощью разума, но каждый может быть свободен в той мере, в какой это позволяет его «мощь». Свобода человека не в его воле, а в высвобождении потенций и сил человека «по высшему праву природы».

Б. Спиноза впервые идею свободы делает центральной в своей философии, как это потом станет в немецкой классической философии [19]. Его понимание свободы антропологично, что станет истоком антропологии свободы Л. Фейербаха. Б. Спиноза показал, что содержание свободы нельзя связывать только с одним из атрибутов человека, например с деятельностью, рассматривая свободу в качестве характеристики творческого состояния деятельности, в котором человек проявляет себя в качестве причины своих решений и действий. Как утверждал Б. Спиноза, «свобода состоит не в том, чтобы делать нечто или не делать» [20, с. 100]. Он убеждает нас, что свобода есть особый атрибут человека, позволяющий оценить человека как универсальное существо, проявления которого на сводятся к выражению активного отношения к миру. Спиноза подчеркивает, что свобода «есть прочное существование, которое наш разум получает благодаря непосредственному соединению с богом, с тем, чтобы вызвать в себе идеи, а вне себя действия, согласующиеся с его природой; причем его действия не должны быть

подчинены никаким внешним причинам, которые могли бы их изменить или преобразовать» [20, с. 164]. Обычно обращают внимание на суждение Спинозы, в котором речь идет о действии и роли идей в действии, а на мысль о том, что свобода есть «прочное существование», вызванное соединением с богом, внимания не обращается. Между тем в этой идее скрыт важный смысл, который сам Спиноза считал главным, и у нас нет оснований не придавать ему значения, сводя его концепцию свободы к раннему варианту прагматизма, который был характерен для многих мыслителей эпохи Возрождения. Между тем как Б. Спинозой свобода определяется как «интеллектуальная любовь к богу» [20, с. 158, 610] и как «блаженство души» [20, с. 588, 612]. В то же время нидерландский философ впервые призвал не превращать свободу в предмет культа. «Тот, кто старается умерять свои аффекты и влечения из одной только любви к свободе, — рассуждал Б. Спиноза, — должен, насколько возможно, стараться познавать добродетели и их причины и наполнять свой дух радостью, возникающей из истинного их познания, всего же менее обращать внимание на людские пороки, унижать людей и забавляться ложным призраком свободы» [20, с. 599]. Предостережение звучит своевременно и для нашего времени, но в приведенном суждении скрыт и другой важный смысл: свобода состоит не в укрощении своих аффектов, а в познании добродетелей и их причин, так как таким образом мы научимся «наполнять свой дух радостью». Следовательно, именно таким образом человек приходит к «блаженству души», то есть к осознанию себя свободным.

Спинозовская концепция свободы двойственна. С одной стороны, Спиноза следует традиции в понимании свободы, заложенной мыслителями Возрождения. Быть свободным, согласно философии Спинозы, означает быть божественным. Источником свободы является Бог как творец всего бытия. Поэтому быть свободным — значит быть «прочно существующим» и быть источником другого бытия. Таким образом, свобода отождествляется со способностью творения бытия. Еще короче: свобода есть бог. А поскольку бог и природа тождественны, то свобода есть природа. Спиноза заставляет природу быть богом для того, что приписать ей все те атрибуты, которые приписываются творящему бытию богу. Например, Спиноза отмечает, что «природа есть существо, о котором высказываются все атрибуты, и если это так, то ей не может не доставать ничего, чтобы произвести все то, что должно быть произведено» [20, с. 89–90]. Все эти суждения Спинозы позволяют нам утверждать, что свободу Спиноза рассмат-

ривает в качестве главного, интегрального атрибута природы, не исключаящего, разумеется, протяжения и мышления в качестве двух других атрибутов природы, которые, как известно, выделяет голландский философ.

Но есть и другая сторона концепции свободы, развиваемой Б. Спинозой. Для нас важно то, что Спиноза выходит за рамки религиозного прагматизма (креационизма), хотя между ними есть немало общего. Хорошо известно, что Спиноза определял свободу как состояние, в котором причиной действия является сам человек. «Свободной, – утверждает Спиноза, – называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой» [20, с. 362]. Следовательно, главное не то, что свобода человека определяется через какую-то внешнюю необходимость, а то, что она определяется природой человека и проявляется через раскрытие этой природы. Именно такое понимание приводит философа к выводу, что свобода есть «блаженство души», которая является модусом мышления. Как пишет Спиноза в заключительной теореме трактата «Этика», «блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель; и мы наслаждаемся им не потому, что обуздываем свои страсти, но, наоборот, вследствие того, что мы наслаждаемся им, мы в состоянии обуздывать свои страсти» [20, с. 617]. Следовательно, Спиноза полагает, что свобода не в том, что мы с помощью разума укрощаем страсти, как это часто толкуется, а в особом состоянии человека, в котором он испытывает блаженство, и, только находясь в таком состоянии, он и может укрощать страсти. В одном из своих писем Спиноза поясняет, что «стремление человека жить, любить и т.п. отнюдь не вынуждено у него силою, и, однако, оно необходимо; тем более нужно сказать это о бытии, познании и деятельности бога» [17, с. 585]. Понятие необходимости, таким образом, заложено в самой природе человека, которую Спиноза определенным образом обожествляет, следуя в этом традиции Возрождения.

Приведенных идей о свободе предшественников Л. Фейербаха вполне достаточно, чтобы заключить, что все они содержат зачатки универсального подхода к оценке характера взаимосвязи человека и свободы. Бог является абсолютно свободным, а человек, как лучшее божественное творение, тоже способен быть свободным, но как человек. Человек обожествляется, но не любой человек, а только «лучшие люди», то есть те, которые достигают свободы, – способности быть самими собой. От этой идеи можно уже прокладывать мостик к выводу, что почва,

на которой вырастает эта способность, называется культурой. Но этот вывод будет сделан уже в эпоху Просвещения в трудах Ф. Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, Д. Дидро, П. Гольбаха, И. Гердера, И. Канта. Рамки статьи не позволяют нам столь широко рассматривать проблему, поэтому мы ограничимся только общими тезисами.

Итак, просветители показали, что человеку необходима его социокультурная среда, которая обладала бы такими свойствами, которые позволили бы человеку проявить его конструктивные способности и позитивные свойства. Раскрывая полнее внешние свойства окружающей среды, человек узнает о себе что-то новое или вынужден что-то изменять в себе. Человек постоянно ищет благоприятную для него среду, пытается приспособиться к ней или изменить ее, но свобода в этом процессе может заключаться лишь в том, что человек с помощью разума, социальных институтов, организаций и форм культуры может контролировать этот процесс взаимодействия в соответствии с внешней и со своей внутренней природой. Иначе говоря, в этом процессе осуществления свободы происходит развитие и реализация природы человека, сохраняется и раскрывается соответствующим образом окружающая природная и развивается социокультурная среда.

За тысячелетия взаимодействие между человеком и природой породило культуру, которая имеет общественный характер, так как именно общество создает институты сохранения и развития культуры. Свобода в этом историческом взаимодействии формируется не как свобода воли, а как состояние жизни человека для себя, используя других людей (рабов), а затем науку, технику, эффективную организацию для того, чтобы свою жизнь сделать как можно более полной, проявить в ней скрытые и приобретенные потенции. Таким образом, свобода изначально порождается на основе рабства, и другим образом этого сделать было невозможно, что и отмечает Л. Фейербах. Стремясь развивать свою философию свободы, Фейербах вводит принцип историзма в понимании свободы. Его идея, что «свобода есть только дело истории, что человек свободен не a priori, а лишь a posteriori, то есть что свобода следует за рабством в жизни индивидуума так же, как и в жизни человечества, только во времени, точно так же, как истина следует за ошибкой, разум — за безрассудством, гуманность мира — за жестокостью войны» [20, с. 455], – еще ждет своего развития. Хотя уже собранный им исторический материал позволяет высказать идею, что не существует свободы вообще, а существуют различные исторические типы свободы человека,

выраженные в тех или иных философских концепциях.

Выскажу некоторые свои соображения в этом направлении. Свобода в ее универсальном смысле есть такое состояние явления, в котором оно может раскрывать и проявлять свои сущностные свойства, и ничто не мешает естественному протеканию этого процесса, а даже наоборот – способствует наиболее полному проявлению человеческих свойств, «озабочено» этим. Свобода в таком понимании присуща всем вещам, явлениям, предметам и существам мира, а не является привилегией человека. Человек становится свободным лишь потому, что является органической частью этого мира. Свобода есть один из атрибутов мира в целом, а потом уже и человека как существа, универсально выражающего данный мир, породившего человека, который стремление к свободе сделал своей высшей целью. Но поскольку с помощью сознания он может выражать мир универсально, то складывается представление, что свобода присуща только человеку.

Свобода есть высшая цель человека не потому, что человек, являясь субъектом и носителем свободы, становится богоподобным. Человек считает свободу высшей целью по той причине, что не только включается в мир, приспособляясь к нему, но и преобразует его, изменяя в этом преобразовании самого себя. Иначе говоря, высвобождая в явлениях и процессах окружающего мира скрытые в ней качества и свойства, он *освобождает самого себя* как часть этого мира, способная к самопознанию, к самоуправлению и к саморазвитию. *Процесс и результат этого освобождения мира для человека и человека для мира и есть его свобода.* Поэтому свобода становится его *интегральным атрибутом и видообразующим состоянием, в котором могут проявиться все другие атрибуты.*

Очень часто атрибут свободы приписывается не человеку в целом, а одному из его других атрибутов: разуму, деятельности, эмоциям и т.д. Ход наших рассуждений убеждает нас в том, что свобода есть *общий, интегральный* атрибут человека, но без деятельности и других атрибутов свобода становится пустой, формальной. Свободы самой по себе без проявления всех атрибутивных свойств и качеств человека содержательно не существует. Но среди всех этих *конкретных* атрибутов (назовем их так) деятельность занимает особое место. Настолько важное, что отдельные философы считали, что можно говорить лишь о свободе применительно к деятельности, что свобода есть характеристика деятельности, так как через деятельность человек осваивает мир, изменяясь при этом сам и

создавая для своего существования новое, социокультурное пространство. С этим нельзя не согласиться, но важно заметить, что в структуру деятельности человек включается со всеми другими атрибутами, поэтому без их проявления деятельность утрачивает свою человеческую форму, превращаясь в технологию.

Свобода человека не в том, что он имеет разум и может творить, а в том, что он свои атрибутивные качества может проявить в форме, соответствующей культуре, и выйти за рамки этих форм, создавая новые формы культуры, являющиеся, одновременно, формами развития человека. Человек в этом процессе всегда способствует тому, чтобы и вещи и живые существа, обитающие в мире вместе с ним, тоже в полной мере раскрыли, освободили бы себя. Иначе говоря, бытие свободы для человека означает, что он является человеком, может сохранять и воспроизводить в своём бытии человеческие атрибуты (разум, творчество, общение, эмоции и др.) не для того, чтобы мир покорить, а чтобы освоить человеческим образом, то есть освободить его. И если в этом процессе он достигает такого уровня, который дает ему возможность раскрыть себя наиболее полным образом, то это говорит о расцвете сил этого человека и делает его жизнь прекрасной.

Таким образом, принципиально новое, революционное в философии свободы человека Фейербаха в том, что он свободу не сводит к силе воли и силе разума: содержание свободы человека, считает немецкий философ, в его *универсальности*, которое «захватывает все его существо». Не только бытие свободы есть человек, но и бытие человека есть свобода. Поэтому Л. Фейербах критично относится к тем социальным формам свободы, которые осуществлялись в то время в европейских странах. «Европа – тюрьма, – горько констатировал немецкий философ, – различие между свободным и заключенным чисто количественное, а именно: в том, что первый имеет несколько более просторную тюрьму. Я, по крайней мере, всегда чувствую себя заключенным» [21, с. 8]. Однако такая оценка, за которую могут зацепиться экзистенциалисты, стала возможной не потому, что Фейербах чувствовал себя одиноким, а потому, что для Фейербаха человек есть универсальное и целостное существо, между тем как в жизни он проявляет себя крайне односторонне и не практично. Поэтому с горечью Фейербах написал строки, привлечшие внимание Э.В. Ильенкова, что «большим злом является то, что мы предоставляем только врагам свободы и человечества создавать организации и всевозможные корпорации. Мы же сами, вопреки нашему теорети-

ческому материализму, в жизни утопаем в небытии частной свободы мысли, без всякой материальной связи» [22, с. 152]. В настоящее время горькое признание немецкого философа отдает еще большей горечью.

Таким образом, Л. Фейербах совершает тот антропологический поворот, о котором так много пишут в современной философии. Только в отличие от поворота в современной философской антропологии в философии Фейербаха поворот был *освобождающим* для человека и для философии. Увлечение его идеями было всеобщим, в том числе и в России. Возможно, что России только еще предстоит более глубокое освоение идей Л. Фейербаха, чем это было сделано в XIX веке в творчестве П.Л. Лаврова, Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова и других русских мыслителей, перерабатывающих идеи немецкого философа применительно к современности. «Антропологический принцип в философии» нуждается в дальнейшем развитии, в том числе и применительно к объяснению сущности свободы человека. Об этом говорит хотя бы то, что на каждом новом историческом этапе отечественные философы снова обращаются к освобождающим разум идеям Л. Фейербаха. Правда, иногда непонятно: то ли для того, чтобы отказаться от последующего развития идей немецкого философа, которое было осуществлено в творчестве К. Маркса, то ли для того, чтобы лучше понять марксистскую философию, искажение которой произошло в XX веке. В этой ситуации представляется верной выдержавшая проверку временем оценка, сделанная более ста лет назад С. Булгаковым. Указывая, что он является решительным противником мировоззрения Л. Фейербаха, русский философ писал: «Фейербах принадлежит к числу таких мыслителей, которые в высокой степени содействуют сознательному самоопределению человека в ту или другую сторону, он представляет собой как бы философское распустье, из которого резко расходятся дороги в противоположные стороны, и полезно каждому, прежде чем окончательно вступить на извилистые тропинки, углубляющиеся в дебри, прийти к этому распустью, откуда видно исходное различие путей» [23, с. 6]. Для нас это распустье – в раскрытии генезиса свободы человека. Л. Фейербах показал, что начинается эпоха формирования нового типа свободы, который в корне отличается от типа свободы, выражавшегося понятием свободы воли, господствующим в течение столетий и скрывающим под собой рабство. Эта новая эпоха, начавшись в XIX веке, еще находится в начале своего пути и не видно его завершения. Поэтому идеи Л. Фейербаха еще дол-

го будут востребованы. На этом пути будут постоянно возникать различные концепции в толковании свободы нового типа, но в центре их сохранится идея немецкого философа, что «человек есть бытие свободы».

Список литературы

1. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1992. 336 с.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд. Т. 3. М.: Политиздат, 1955. 629 с.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд. Т. 27. М.: Политиздат, 1962. 695 с.
4. Грушин Б.А. Возможность и перспективы свободы (10 полемических вопросов и ответов) // Вопросы философии. 1988. № 5. С. 3–18.
5. Шабанова М. Социология свободы: трансформирующееся общество. М.: Московский общественный научный фонд, 2000. 315 с.
6. Элез Й. Проблема бытия и мышления в философии Людвига Фейербаха. М.: Наука, 1971. 239 с.
7. Фейербах Л. Избр. филос. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: Политиздат, 1955. 648 с.
8. Прокофьев А.В. Нравственность и свобода воли (Кант – Шопенгауэр – Фейербах) // Сектор этики Института философии РАН. Этическая мысль. Ежегодник. М.: ИФ РАН. 2000. С. 160–181.
9. Тажуригина З. «Я постоянно мыслил ясно и свободно». Людвиг Фейербах. К 200-летию со дня рождения (28.VII.1804 – 13.IX.1872) // URL: <http://www.atheizmru.ru/humanism/journal/32/tazhurizina.htm>
10. Фейербах Л. История философии. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1974. 544 с.
11. Бёме Я. Аутога, или Утренняя заря в восхождении. М.: Изд-во Мусагет, 1914. 415 с.
12. Любутин К.Н. Фейербах: философская антропология. Свердловск, 1988. 127 с.
13. Проблема человека в западной философии. Комментарий к произведению А. Гелена «О систематике антропологии». М.: Прогресс, 1988. 552 с.
14. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 452 с.
15. Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. 633 с.
16. Локк Д. Соч.: В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. 621 с.
17. Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.: Политиздат, 1957. 726 с.
18. Спиноза Б. Политический трактат // Антология мировой философии: В 4 т. М.: Мысль, 1971. Т. 3. 760 с.
19. Асмус В.Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 52–69.
20. Спиноза Б. Избр. пр.: В 2 т. Т. 1. М.: Политиздат, 1957. 631 с.
21. Григорьян М.М. Людвиг Фейербах (вступительная статья) // Фейербах Л. Избр. филос. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 5–52.
22. Ильенков Э.В. Философский подвиг // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 152–155.
23. Булгаков С.Н. Религия человекобожества у Л. Фейербаха. М.: Изд-во «Свободная совесть», 1906. С. 6. 84 с. URL: <http://books.e-heritage.ru/book/10071444>.

**ANTHROPOLOGICAL CONCEPT OF THE GENESIS OF FREEDOM:
FROM SPINOZA TO FEUERBACH**

V.P. Kozyrkov

The article analyzes of the formation the anthropological concept of freedom, which was developed by L. Feuerbach. We consider the ideological premises of this concept developed by Spinoza. It is suggested that the role of the anthropological concept of freedom in the development of modern culture will grow.

Keywords: Spinoza, Feuerbach, human freedom, genesis of freedom, integrity of man, universality of man, attributes of man, culture.

References

1. Bergson A. Opyt o neposredstvennyh dannyh soznaniya // *Sobr. soch.*: V 4 t. T. 1. M., 1992. 336 s.
2. Marks K., Ehngel's F. *Soch.*: 2-e izd. T. 3. M.: Politizdat, 1955. 629 s.
3. Marks K., Ehngel's F. *Soch.*: 2-e izd. T. 27. M.: Politizdat, 1962. 695 s.
4. Grushin B.A. *Vozmozhnost' i perspektivy svobody (10 polemicheskikh voprosov i otvetov)* // *Voprosy filosofii*. 1988. № 5. S. 3–18.
5. Shabanova M. *Sociologiya svobody: transformiruyushcheesya obshchestvo*. M.: Moskovskij obshchestvennyj nauchnyj fond, 2000. 315 s.
6. Ehlez J. *Problema bytiya i myshleniya v filosofii Lyudviga Fejrbaha*. M.: Nauka, 1971. 239 s.
7. Fejrbah L. *Izbr. filos. proizv.*: V 2 t. T. 1. M.: Politizdat, 1955. 648 s.
8. Prokofev A.V. *Nravstvennost' i svoboda voli (Kant – Shopenhauer – Fejrbah)* // *Sektor ehtiki Instituta filosofii RAN. Ehticheskaya mysl'. Ezhegodnik*. M.: IF RAN, 2000. S. 160–181.
9. Tazhurizina Z. «Ya postoyanno myslil yasno i svobodno». Lyudvig Fejrbah. K 200-letiyu so dnya rozhdeniya (28.VII.1804 – 13.IX.1872) // URL: <http://www.atheizmru.ru/humanism/journal/32/tazhurizina.htm>
10. Fejrbah L. *Istoriya filosofii. Sobr. soch.*: V 3 t. T. 1. M.: Mysl', 1974. 544 s.
11. Byome Ya. *Aurora, ili Utrennyaya zarya v voskhozhdenii*. M.: Izd-vo Musaget, 1914. 415 s.
12. Lyubutin K.N. *Fejrbah: filosofskaya antropologiya*. Sverdlovsk, 1988. 127 s.
13. *Problema cheloveka v zapadnoj filosofii. Kommentarij k proizvedeniyu A. Gelena «O sistematike antropologii»*. M.: Progress, 1988. 552 s.
14. Gegel' G.V.F. *Ehnciklopediya filosofskih nauk*. T. 1. M.: Mysl', 1975. 452 s.
15. Dekart R. *Soch.*: V 2 t. T. 2. M.: Mysl', 1994. 633 s.
16. Lokk D. *Soch.*: V 3 t. T. 1. M.: Mysl', 1985. 621 s.
17. Spinoza B. *Izbr. proizv.*: V 2 t. T. 2. M.: Politizdat, 1957. 726 s.
18. Spinoza B. *Politicheskij traktat* // *Antologiya mirovoj filosofii*: V 4 t. M.: Mysl', 1971. T. 3. 760 s.
19. Asmus V.F. *Dialektika neobhodimosti i svobody v filosofii istorii Gegelya* // *Voprosy filosofii*. 1995. № 1. S. 52–69.
20. Spinoza B. *Izbr. pr.*: V 2 t. T. 1. M.: Politizdat, 1957. 631 s.
21. Grigor'yan M.M. *Lyudvig Fejrbah (vstupitel'naya stat'ya)* // *Fejrbah L. Izbr. filos. proizv.*: V 2 t. T. 1. M.: Politizdat, 1955. S. 5–52.
22. Il'enkov Eh.V. *Filosofskij podvig* // *Il'enkov Eh.V. Filosofiya i kul'tura*. M.: Politizdat, 1991. S. 152–155.
23. Bulgakov S.N. *Religiya chelovekobozhestva u L. Fejrbaha*. M.: Izd-vo «Svobodnaya sovest'», 1906. S. 6. 84 s. URL: <http://books.e-heritage.ru/book/10071444>.