

Философская мысль

*Правильная ссылка на статью:*

Грачёв Б.В. Аксиологические основания локальных цивилизаций: формирование философских и религиозных представлений о свободе // Философская мысль. 2024. № 12. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.12.72510 EDN:

VKNSFT URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=72510](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72510)

## **Аксиологические основания локальных цивилизаций: формирование философских и религиозных представлений о свободе**

**Грачёв Богдан Валерьевич**

кандидат политических наук

Научный сотрудник, Институт философии РАН

109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр.1

✉ [BogdanGrachev@gmail.com](mailto:BogdanGrachev@gmail.com)



[Статья из рубрики "Аксиология: ценности и святыни"](#)

### **DOI:**

10.25136/2409-8728.2024.12.72510

### **EDN:**

VKNSFT

### **Дата направления статьи в редакцию:**

29-11-2024

### **Дата публикации:**

13-12-2024

**Аннотация:** Предметом исследования является формирование и содержание представлений о свободе в наиболее значимых философских и религиозных традициях, а также их влияние на цивилизационную специфику. Выбор предмета обусловлен тем, что такие традиции во многом определили характер существующих локальных цивилизаций. Понимание не артикулируемых, но всегда латентно присутствующих смыслов, взаимный учет иерархий ценностей больших человеческих общностей может способствовать повышению качества межкультурного и межкультурного диалога. В каждом из рассмотренных учений, «свобода» оказывается уникальной, и зачастую неопределимой, а в отдельных традициях как, например, в конфуцианстве и даосизме, исследуемая категория присутствует лишь имплицитно. Понимание «свободы»

прослеживается в античной традиции, начиная с Гомера, затрагивается период европейского средневековья, анализируются взгляды представителей различных течений арабо-мусульманской культуры, индуизма и буддизма. Применяется синтез подходов диалектического восхождения (с использованием антиномичных категорий) и социокультурного сравнения. В случае, если целевые категории «свободы», «свободы воли», «свободы для», «свободы от» напрямую не проявлены, производится их реконструкция посредством аналитической экспликации. К основным результатам проведенного исследования следует отнести вывод о несопоставимом характере представлений о свободе в различных традициях, а, следовательно, и о невозможности универсального проекта глобализации. Несмотря на то, что этот либеральный западный проект крайне успешен сегодня в разных уголках земного шара, в долгосрочном периоде вероятно его сворачивание и ренессанс традиционных культур. Это связано с тем, что идея свободы, лежащая в основе либерализма наследует античной мысли, то есть является локально-цивилизационной, а не общечеловеческой, поскольку в других культурно-философских доктринах аналогичного содержания не обнаруживается, а их основной ценностный фокус сосредоточен на иных категориях. Особый вклад автора заключается в постановке вопроса о мультицивилизационном аксиологическом сравнении, разработка методологии которого представляет собой значительную и высоко актуальную исследовательскую задачу, а также в первичной апробации такого сравнения.

#### **Ключевые слова:**

аксиология локальных цивилизаций, европейская традиция свободы, свобода в исламе, свобода в индо-буддизме, китайская традиция свободы, свобода как ценность, свободная воля, традиционные ценности сегодня, аксиология глобализации, проекты мироустройства

#### **Введение**

Сегодня в информационном поле появляется все больше упоминаний о закате однополярной модели мироустройства, окончании эпохи гегемонии Запада и невозможности реализации универсалистской социально-культурной модели. Одновременно с распространением идеи многополярности растет интерес к теоретическим проблемам осмысления локальных цивилизаций, одним из широко признанных критериев выделения которых является специфика философско-смысловой системы, характерной для значительного числа людей на той или иной территории. Углубление понимания природы локальных цивилизаций требует описания их уникальных ценностных иерархий, выделения в них общего и отличного. Исследования, направленные на разработку подобной проблематики, помимо очевидной научной актуальности, имеют и практическое значение. Именно ценности как этический императив составляют основу как для формирования внутрисполитической повестки, так и для поиска общего языка на международной арене.

Принципиальной в контексте этой работы является предпосылка, что система ценностей и смыслов, исторически сформированных и закрепившихся в мироощущении народов – носителей цивилизационной идентичности, а также особенности их смыслополагания [\[1\]](#) мало подвержены изменениям, и современные большие социокультурные сообщества наследуют характерную для них историческую традицию.

В рамках статьи для сопоставления выбрана одна из ключевых ценностей цивилизации Запада – категория свободы. Обозревается ее формирование и эволюция понимания в античной (частично средневековой), исламской, индийской и китайской философских и религиозных традициях, поскольку именно в них задавалось то первичное, фундаментальное представление, которое с течением веков корректировалось, но сущностно сохранилось. Ставится вопрос о месте «свободы» в каждой из анализируемых ценностных систем. Представляется целесообразным как можно более широко охватить смыслы, которые исторически задавались мыслителями, и оценить, какие факторы способствовали их формированию.

Разумеется, при такой постановке вопроса неминуемо обнаруживается каскад методологических сложностей. Прежде всего, возникает проблема принципиальной терминологической соотносимости и возможности разработки системы критериев сопоставления. Вторая проблема вытекает из первой. Это проблема темпоральной соотносимости и определения набора методов диахронического или синхронического подходов, с учетом того, что первые позволяют, провести рефлексию и попытаться аналитически снизить значение контекстуальных факторов, а вторые – сосредоточиться непосредственно на семантике и выделении существенных характеристик целевого понятия и границ его применения. Как будет показано в ходе исследования, третья наиболее принципиальная проблема заключается в том, что категории свободы и свободы воли, получившие детальную разработку в европейской традиции, не являются предметом прямого философского внимания в некоторых культурах Востока и присутствуют в религиозно-философских учениях лишь имплицитно. Наконец, нельзя обойти вопрос языковой интерпретации и различий в логиках смыслополагания анализируемых культур.

Если последняя проблема является всеобщей, и ее разрешение видится в постепенном наращивании корпуса совместных международных межкультурных исследований, то в рамках ограниченного формата статьи представляется затруднительным дать аргументированный ответ о принципиальной разрешимости или неразрешимости оставшихся затруднений. Однако, учитывая отмеченное выше эвристическое значение предлагаемого сопоставления, попытка преодоления их выглядит целесообразной и может заключаться в синтезе подходов диалектического восхождения (с опорой на аналитическую экспликацию) и социокультурного сравнения. Первый элемент этой пары уже апробирован при исследовании феномена свободы: «Понятие восхождения имеет двойной смысл: как исторический процесс прогрессивного развития культуры, которая становится способом воспроизводства и развития человека; во-вторых, как логический процесс конструирования идеальной модели свободной индивидуальности человека», – отмечает доктор социологических наук В. Козырьков [\[2, с. 103\]](#). Исследование свободы вне диалектического метода представляется затруднительным. Определение содержания категорий «свобода воли», «свобода для», «свобода от» невозможно без введения антиномичных категорий.

Второй элемент, социокультурное сравнение, является широко распространенным подходом в компаративистских исследованиях практически во всех областях общественных наук. Данная методологическая связка открывает путь к преодолению указанных сложностей: внимание уделяется не столько поиску аналогичных категорий, сколько анализу общественных представлений о свободе, выражаемых в философских и религиозно-философских системах посредством текстов, продуцирующих содержание аутентичных цивилизационных ценностей.

Таким образом, на первом этапе анализируется содержание представлений о свободе в каждой ценностной системе. В случае, если таковые напрямую не проявлены, требуется их реконструкция методами аналитической экспликации. Достаточно серьезная разработанность темы как отечественными, так и зарубежными учеными позволяет опираться в большей степени на уже полученные в ходе аналитической работы выводы, сократив необходимость обращения к первоисточникам. На втором этапе предпринята попытка выявления общего и отличного и экстраполяция выводов на современный политико-социокультурный контекст.

#### Европейская традиция

Развитие идеи свободы в античной философской мысли является достаточно глубоко исследованной темой в отечественной науке. Прослежена эволюция взглядов, разработаны соответствующие классификации. Отдельным аспектам посвящены серьезные академические работы: монографии, диссертации. Это обстоятельство связано с тем, что понятие свободы являлось одним из центральных для западной философии. Уже в ранних мифологических представлениях античной эпохи заложена идея противопоставления свободы человека и судьбы. Человек живет в «самодовлеющем чувственно-материальном космосе, исключаящим для себя наличие какой-либо внешней воли, способной управлять им, а потому и подчиняющийся собственному внутреннему принципу» [3, с. 14]. Одновременно в гомеровском эпосе обнаруживается, что помимо принятия судьбы как предопределения, помимо воли богов, у человека остается нравственный выбор, посредством которого он имеет возможность реализовать внутренние качества: ответственность и разумность, трусость и стыд, и т. д. [4].

Непосредственное осмысление свободы происходит в связи с другой дихотомией: «свобода» – «рабство». «Быть свободным означало жить на своей родной земле и не находиться под чьим-либо господством» [5, с. 701], – указывает доктор философских наук Р.Н. Пархоменко. Рабы воспринимались не как личности, но «как бы отделенной частью тела господина, предназначенной для физических трудов. Свободные же люди не пригодны для таких работ; они принадлежат самим себе» [6, с. 19-20]. Возможность располагать досугом, заниматься семьей свободными искусстваами принципиально отличает деятельность свободного от раба, что должно свидетельствовать об антропологическом превосходстве первого [7].

Греческий полис представлял собой объединение свободных людей, где гарантия свободы обеспечивалась равенством граждан перед законом. Здесь появляется еще одна антитеза свободному человеку – это чужеземец, «варвар», «не-грек» [5]. Носители этих «ярлыков» были исключены из сообщества свободных граждан полиса как чисто в силу закона, так и в силу непонимания космической гармонии, реализуемой в структуре полиса.

Несколько иначе раскрывается видение полиса по Гераклиту, который хотя и признавал в полисных нормах космический порядок и полагал следование им разумным, он все же оспаривал примат права в освобождении человека, ставя во главу угла гармонию всеобщего Логоса с Логосом внутренним, в отсутствии которого человек оказывается в рабстве телесного [8]. Согласно Гераклиту, человек наделен разумом, а потому обладает выбором, следовать ли ему велению души или всеобщего Логоса, и это уравнивает людей вне зависимости от их социального статуса.

Из этой важной для всей последующей традиции предпосылки проистекает путь мудреца, предполагающий отказ от страстей и направленный на развитие разума, рациональное осмысление мира и своего места в нем. С именем Демокрита связано развитие учения об атомизме, хотя и не отказавшегося от роли судьбы, но помимо прочего, выделившего индивида в системе полиса, тем самым более четко обозначившего значение субъективного, усилив значение разума в освобождении от низших желаний в приближении к идеалу мудреца через достижение которого возможно обретение счастья. Таким образом, одновременно с осмыслением свободы выбора, рождается категория «должного», реализацию которой Демокрит видел в стремлении к нравственно прекрасному, а Ксенофонт – в «делании лучшего» [\[5, 40\]](#).

Дальнейшее развитие эти идеи получают в философии Сократа, связывавшего свободу с приверженностью нравственным законам, т. е. способностью реализовывать субъективные интенции вне зависимости от внешних обстоятельств. Идея свободы находит новое преломление в идее служения: размышления и самоконтроль организуют душу подобно тому, как народное единство и законы организуют полис. И то, и другое является благом, благо же и определяет свободу. Свободен оказывается тот, чьи мысли и действия направлены на достижение общественного блага [\[9\]](#). Таким образом проявляется политический аспект свободы, позволяющий противопоставлять деспотию «свободной» организации полиса. Похожие интенции находим в философии киников. Так, например, известный своим аскетичным образом жизни Диоген Синопский демонстрировал способность противостоять как внешним обстоятельствам, так и внутренним чувственным позывам.

Альтернативная точка зрения была предложена софистами, противопоставлявшими закон, созданный человеком, и природный закон, который разворачивается без внешнего принуждения. По их мнению, внутренняя свобода может быть достигнута вне социальных и политических институтов, имея основания в изменчивой, но соответствующей глубинной природе человека сфере чувств и мнений.

Платон в некотором роде синтезирует два этих представления [\[9\]](#). Согласно его воззрениям, в душе человека присутствуют две части: разумная и волевая. Образ жизни человека зависит от того, какое начало – вожделеющее или разумное он выберет для себя. Однако следование любому из этих вариантов делает человека несвободным, и только сомневаясь, колеблясь и каждый раз производя новый выбор, человек приближается к свободе. Поскольку Платон допускает произвольность действий, возникает новая диалектическая пара «свобода – ответственность». Последняя наследует уже описанной ранней античной мысли и представляет собой необходимость соотношения поступков с космическим порядком. Свобода человека заключается в том, чтобы, имея естественное внутреннее представление о божественной гармонии, действовать в соответствии с ней.

Аристотель развивает традицию связывания свободы и добродетели, дополняя рассуждения введением категории «воля», под которой он понимает особую функцию души, подконтрольной разуму, но способную на самоопределение. Он выделяет произвольные действия, которые производятся подневольно (как результат действия стихии или власти), а также неосознанные (в случае, если индивид в должной мере не осознает последствий). Среди произвольных действий Аристотель отдельно выделяет категорию намеренных, совершенных не просто осознано, но именно в следствии выбора для достижения какой-либо цели, с учетом способов ее достижения. «Свобода таким образом заключается не просто в произволении, но в должном произволении,

направленном на высшее благо» [\[10\]](#). Благо как цель является априорным – изначально явленным и желаемым, поэтому свобода относится в большей степени лишь к выбору средств и путей достижения этого блага. Это возможность поступать сообразно своей воле, которая при этом должна быть созвучна Логосу. Человек оказывается несвободен, если он совершает действие или находясь под каким-либо давлением (природы, обстоятельств), или в случае неосознанности (если он не знает о последствиях своих решений) [\[11, с. 504\]](#).

В эллинистический период человек начинает восприниматься не просто как подчиненная часть космического порядка, но как высшая точка его развития. Завоевание Эллады заставило многих философов перенести фокус размышлений о свободе с общественного на природное. Так Эпикур замечает, что большинство поступков не имеют контролируемой причинной обусловленности, но напоминают случайные (и потому несвободные) отклонения атома. Осуществление свободы же видится ему в достижении посредством разумного управления чувственной сферой атараксии – состояния освобождения души от внешних аффектов и фиксации на внутреннем.

В философии стоицизма освобождение опять-таки связано с идеалом мудреца и атараксией, но в отличие от предшественников, мыслящих его как гармоничное включение в космический порядок, для стоиков идеал становится недостижимым, подразумевая отказ от всего человеческого. Свобода еще больше индивидуализируется, достижение ее начинается связываться с избавлением от страданий. Хрисипп указывал на то, что силой воли и разума возможно даже противостоять судьбе [\[8\]](#).

Изменение социально-политического уклада привело к возникновению новых мотивов в философии свободы в поздней стоической философии (Эпиктет, Сенека, Марк Аврелий). Для Эпиктета, освобожденного раба и сына рабыни, свобода составляла высшую ценность. «Ты закуешь мою ногу, а мою свободу воли и Зевс не может одолеть» [\[12, с. 34\]](#), – говорил он. Таким образом представления о невозможности сочетания рабства и свободы, их принципиальной антиномичности уходят в прошлое.

Императив Сенеки состоял в том, что свобода человека заключается в способности противостоять низшим побуждениям души. Это является привилегией человека, но сам человек ничтожен перед миром и государством. Уход философа из мира с какой бы то ни было целью является слабостью, а истинная свобода духа может проявиться только в полном принятии несчастий мира и страданий, в разумном выборе своего отношения к происходящему.

Неоплатоники попытались сформулировать новую парадигму понимания свободы. Плотин признавал возможность свободы души, но не тела, поскольку последнее связано общественными и природными законами. Его также интересовал вопрос о принципиальной возможности такого бытия, в котором свобода составляет способ существования. Отвечая на него, он отмечал, что поскольку сущность человека не совпадает полностью с самообладанием, то человека нельзя считать господином своего бытия. Душа же, по Плотину, остается свободной, благодаря качеству вечности, присущего ей. Человек же в целом, обладая свободой выбора, находится на более низкой ступени свободы. Однако, находясь на этой ступени, он может совершенствоваться на пути к Единому. Сравнивая человека и животное, Плотин отмечал безгреховную причинно-обусловленную сущность последних, но человек, благодаря наличию у него свободной воли и возможности совершать зло вследствие осознанного выбора, оказывается подвержен греху. В дальнейшем Ямвлих еще дальше

уходит в поле теологии, смещая основной предмета рассуждения от свободы решений и действий к освобождению от ограничений природы, т. е. к приобщению к божественному, познанию бога, посредством которого раскрывается в полной мере душа человека.

В дальнейшем эта идея развивается в раннехристианском понимании, где постулируется восхождение свободы от произвола к творчеству. Апостол Павел провозглашает призвание человека к свободе, которая реализуется через благодать. [\[10\]](#). По Августину человек свободен в выборе принятия на себя греха или сохранения себя для Бога – так позитивная свобода утверждается через отрицание (негативная коннотация). Одновременно, свобода (позитивная коннотация) воспринималась как преданность Христу и Богу: «Я нашел, что над моей изменчивой мыслью есть неизменная, настоящая и вечная истина» [\[13, 7:XVII\]](#). Здесь можно проследить неявную оппозицию идее независимости мудреца от внешнего, речь о которой шла выше. Августин разделяет основную действующую способность духовной природы человека (*voluntas*) и свободы выбора (*libertum arbitrium*) в акте принятия решения.

Существенен и поворот в теодицее: божественная причинность занимает место имперсонального космического детерминизма. По мнению Филона Александрийского, «свободным является только Бог, единый Бог, как ни на что не опирающееся и как само себя наполняющее и самодостаточное высшее бытие» [\[5, с. 706\]](#). Свободным же человеком можно считать того, кому свободу даровал Бог. Обладание свободой (Ориген, Климент Александрийский) отличает людей от не-духовных сущностей, поскольку именно человеку дана способность различения добра и зла. Благо идентично бытию, зло – небытию, поэтому неделание блага, приводит человека в небытие.

Позднее Фома Аквинский, развивая взгляды Аристотеля, обозначил подчиненность воли разуму: человек независим в осуществлении разумно выбранного. В том же духе вел рассуждения Ансельм Кентерберийский, для которого разум показывает цель, а воля ее выбирает. Дунс Скот, напротив, утверждал приоритет воли (*servum arbitrium*) над разумом (как у Бога, так и у человека), что в дальнейшем нашло выражение в эпоху Возрождения, где свобода трактовалась как возможность всестороннего развития личности [\[10\]](#).

В иной плоскости на этот вопрос смотрел Оккам, констатируя, что свободу невозможно обосновать в аргументах разума, но должно изучать как феномен внутренних переживаний. Он также ставит вопрос о самостоятельности человека – что он может сделать до вмешательства Бога. В последствии идея недетерминированной воли прорастет в философии гуманизма [\[14\]](#).

#### Арабо-мусульманская культура

На Востоке, где не было места демократическому устройству полиса, а общество организовывалось по принципу больших империй, категории свободы личности, выбора, гражданских прав не получили развития, основное внимание мыслители сосредотачивали на сфере духовной жизни человека, его чувствах и отношениях с миром [\[15\]](#). Попытка найти аналогию дихотомии «свободный – раб», столь характерной для ранней античной мысли, в арабо-мусульманской культуре не может быть реализована в должной мере. Если в Древней Греции свобода была необходимым условием для выбора определенного рода занятий и включения в политическую жизнь полиса, то, как отмечает А.В. Смирнов, в исламской мысли статус «раба» не выводил



человека за рамки социальных отношений [\[16\]](#), и, тем более, не ограничивал его возможности служения Богу. Для понимания этого социального феномена, необходимо обратить внимание, что само слово «раб» в арабо-мусульманской культуре несет в себе принципиально иную коннотацию и связано скорее с поклонением и почитанием, нежели с ограничением свободы. Быть несвободным, т. е. пассивно находится под чьей-то властью недостаточно, чтобы быть рабом. В этой логике любой человек, в первую очередь, – это раб Бога, и самостоятельное, деятельное и добровольное почитание Бога есть необходимое условие бытия. Любой человек, живущий на территории, где действуют исламские законы имеет «хукук» – права и обязанности. Объем прав и обязанностей раба был кратно меньше, чем у свободного, но сам принцип распространялся именно на всех людей. (Примечательно, что то же зачастую оказывалось верно в отношении прав и обязанностей женщин, психически неполноценных, иногда немусульман). Поэтому неудивительно, что рабы могли занимать влиятельные должности и участвовать таким образом в жизни общества. [\[17\]](#)

В повседневной жизни мусульманин сталкивался с предписаниями: а) категорическими (ваджиб, фард – обязательные к исполнению), б) не категорическими (сунна), а также запретами: а) категорическими (харам, махзур), б) не категорическими (макрух). Наибольшее же количество поступков мусульманина относится к мабах – безразличных для шариата. И тем не менее, понятие автономной личности не органично мусульманскому обществу не в силу каких-то запретов, но в силу социальной, коллективистской ориентации индивида. Человек в исламе в силу предписанных прав и обязанностей (хукук) оказывается связан «со всеми членами космо-социума от Бога до соседа» [\[18\]](#).

Такая социальная структура соотносится с философской мыслью. Понятие свободы в исламской традиции напрямую не выражено и совсем не встречается в Коране [\[19\]](#). Однако можно выделить категории выбор (ихтияр) и намерение (ният). Первое в отличие от второго имеет узкую сферу применения – как предпочтение между «сделать» или «не сделать». «Намерение» же представляет собой разумное целеполагание, которое реализуется в свободном волеизъявлении. В исламской этической системе эта связка целостна и неразрывна, что логически объединяет «намерение» и собственно действие. Здесь наблюдается расхождение с западным представлением, где первое остается в этической плоскости, а второе выходит в правовую. Тем не менее, можно обнаружить и некоторые сходства. «Намерение» находится полностью во власти индивида, высшей целью для которого остается «благо». Реконструировать иерархию благ представляется едва ли возможным, но можно констатировать, что поддержание мусульманской общины (уммы) всегда оставалось одним из высочайших приоритетов для коллективистского мусульманского общества. И хотя умма строится на основаниях, отличных от принципов греческого полиса, можно говорить о некоторой параллели.

Категория, через противопоставление которой в исламе происходило осмысление свободы, – это «предопределение» (кадар). Являясь одним из шести столпов вероучения, «предопределение» изначально понималось как всемогущество Бога, в том смысле, что любая вещь в мире может существовать только как результат безграничной божественной воли, распространяющейся в том числе и на волю человека: «Вы не пожелаете этого, если этого не пожелает Аллах, Господь миров» [\[20, 81:29\]](#). Таким образом ничто в мире не существует и не происходит без божественной воли. Идея абсолютного предопределения была распространена в период раннего ислама, когда фокус государственного развития был направлен на расширение территории и



укреплении политического и военного контроля, и обнаруживалась, например, в учении джабаритов (от «джабар» – «принуждение», Саад ибн Дархим и Джахм ибн Сафван) [\[21\]](#).

Однако по мере исторического развития арабо-мусульманской цивилизации происходит некоторое смещение акцентов. Если в раннем исламе на первом месте оказываются такие характеристики Аллаха как «всесильный» и «всевластный» (Аль-малик, Аль-Кавий), то постепенно приобретает вес характеристика «справедливый» (Аль-Муксит, Аль-Адль), на которую опирались, например, кадариты. Согласно их взглядам, если Бог требует ответственности за поступки, значит он наделяет человека свободой выбирать. Иначе возникает ситуация, когда Бог судит за злые деяния того, кому сам эти деяния и предопределил: «Кто следует прямым путем, тот поступает во благо себе. А кто впадает в заблуждение, тот поступает во вред себе» [\[20, 17:15\]](#).

Стремясь к исполнению воли Бога, человек, внемля священному слову, должен стараться вести праведную жизнь. «Воистину, все, что есть на земле, Мы сделали украшением для нее, чтобы испытать людей и выявить, чьи деяния окажутся лучше» [\[20, 18:7\]](#). Таким образом, рай и ад являются средствами воздаяния за моральный выбор в земной жизни. Еще одним аргументом в пользу наличия у человека свободы явилось послание Богом пророков для донесения им своего слова. Ведь пророк только передает учение, сам же акт принятия ислама должен быть добровольным, осмысленным и целенаправленным, то есть актом свободной воли. «Скажем: Истина – от вашего Господа. Кто хочет, пусть верует, а кто не хочет, пусть не верует» [\[20, 18:29\]](#). Таким образом в мусульманской богословской мысли сложилось противоречие, которое оставалось предметом дискуссии на протяжении нескольких веков и способствовало складыванию калама – толкованию религиозных догматов на основе принципа разумности.

Примерно с IX в. школа мутазилитов (Васил ибн Ата, Амр ибн Убайд), знакомая с античной философией и содержанием христианского учения, стала в своих религиозных построениях в значительной мере опираться именно на логические структуры. Учение о божественной справедливости, одно из центральных для этой школы, поднимало проблему соотношения предопределения и свободы воли. Так Васил ибн Ата, исследуя основания добрых и злых поступков, утверждал, что во внешние обстоятельства человек помещен Богом, но поведение человека в них зависит только от него самого. [\[19, с. 133\]](#). Подобное рассуждение вызывало серьезное противодействие со стороны ортодоксальных мусульманских учителей, обвинявших мутазилитов в том, что они, наделяя свободой людей, делают творцами многих, вместо признания Творца единого. На это мутазилиты отвечали в духе концепции «приобретения поступков» (касб), согласно которой решали проблему справедливости: творцом всех поступков является Аллах, который предоставляет человеку выбор, приняв который, человек начинает за него отвечать. Впоследствии традиция, заданная «теорией присвоения», признающей ограниченную свободу воли человека, получила достаточно широкое распространение, породив три течения: Дирара, Наджжара и Шаххама [\[22\]](#).

Однако и ортодоксальная мысль не утратила своей актуальности, также получив развитие в последующих учениях. Абу-аль-Хасан аль-Ашари (основатель ашаризма) утверждал, что Всевышний наделяет человека возможностью и желанием сделать что-либо и контролирует как процесс, так и результат деятельности. Логическое же обоснование этого утверждения выстраивалось исходя из классификации поступков: 1) воление к поступку, 2) поступок внутри человека, 3) непосредственно поступок. Таким

образом, действие становится возможно лишь в том случае, когда присутствует первоначальное божественное воление [\[22\]](#).

Принципиально иная трактовка обнаруживается в суфизме (Аль-Араби, Джалаж ад-Дин Руми, Махмуд Шабистари, Абд аль-Карим Джили). Роль человека благодаря возможности мистического опыта и прямого взаимодействия с Богом многократно возрастает. Вопрос соотношения предопределения и свободы решается посредством этики растерянности (хира – «водоворот», «растерянность»): противоположные высказывания, внешнее и внутреннее, перетекая друг в друга, являются взаимно обуславливающими [\[23, 44\]](#). Свободная воля человека, в сущности, – ничто по сравнению с могуществом Бога, который проявляет себя в мире в виде обстоятельств, других более сильных людей и т. д. Исходя из этого путь раскрытия в себе свободы воли – путь смирения, слияния собственной воли с божественной посредством принятия и самоотречения. Однако качество самоотречения должно быть таково, что его обязательным атрибутом должно быть удовлетворение, иначе самоотречение становится формой беспомощности.

#### Индо-буддийская цивилизация

Возможно, наиболее отличным от европейской традиции образом свобода рассматривается в буддизме. Не акцентируя внимание на различиях учений Махаяны, Ваджраяны и Хинаяны (Тхераыны), можно говорить о том, что одна из основных идей заключается в том, что смысл человеческой жизни состоит в избавлении от страдания. Душа стремится к освобождению (мокше), но человек, зависимый в своих действиях от желаний, привязанностей и страстей лишь все больше укореняет себя в страданиях, все глубже погружаясь в «океан сансары». Человек связан законами логики и обычного мышления, понятиями и суждениями, опытом и ценностями, но все они придуманы им самим. Избавиться от страданий мешает незнание пути (авидья – ложное сознание, которое кажущееся представляет истинным) [\[24, 41\]](#).

Преодоление незнания происходит через следование Благородному Восьмеричному пути. «Кто угасил в себе всякую страсть, кто с корнем вырвал все греховные влечения, тот вступает на верный путь, свободный от желания, ничего здесь не жаждущий», – говорится в Сутта-Нипате [\[25, с. 115\]](#). Среди прочего «верный путь» предполагает правильное воззрение, правильное намерение, правильный образ жизни – находим уже знакомый лейтмотив ограничения для достижения свободы. Этот путь проходит через практическое применение «Четырех благородных истин» в жизни.

Согласно одному из наиболее значимых направлений индуизма Адвайта-веданте, осознание тождества Атмана (индивидуального «я») и Брахмана (высшей реальности или космического сознания) позволяет выйти из цикла рождения и смерти. Хотя это может показаться детерминированным, само осознание может рассматриваться как выбор, сделанный посредством духовного прозрения и понимания, что подразумевает свободную волю в следовании по этому пути [\[42\]](#). Школе Адвайта, школе Двайта, а также многим другим направлениям индуизма присуща твердая вера в судьбу и в то, что и прошлое, и будущее известны или могут быть увидены, но только определенными святыми или мистиками, а также высшим существом (Ишварой).

Самый широкий выбор душа имеет в духовном мире, который происходит между бесчисленным количеством вариаций желаний в рамках двух видов: желаний служить высшей цели и желаний наслаждаться в материальном мире. В материальном мире свобода выбора уже ограничена последствиями прошлой деятельности. Но все же

человек всегда имеет выбор между тем, как поступать, благочестиво или греховно.

Вопрос свободы воли, который является одним из центральных для европейской мысли, для индийской традиции не характерен [\[40\]](#). Отдельные вопросы Будда обходил «благородным молчанием» исходя из того, что размышление над ними не способствует избавлению человека от страдания. В. Г. Лысенко отмечает: «Свободный выбор интересует Будду не со стороны своей свободы (буддизм не ставит этой проблемы), но как возможность сознательного отношения к выбору религиозного пути» [\[26, с. 103\]](#). Неразработанность категории свободы воли связана еще и с тем, что буддизм не является теистической религией, т. е. в нем отсутствует противоречие бытия всеблагого Бога и страдания в мире, в результате чего исключительно своеобразными оказываются не только базовые послышки учения, но иначе разворачивается вся его логика.

Одним из связанных с дихотомией «свобода – ответственность» понятий является карма, под которой понимается «естественный закон, который в самом общем виде означает влияние суммы совершенных индивидом действий (телесных, речевых, ментальных) на всю его последующую жизнь и характер будущего рождения (класс существования..., социальный статус, пол, внешность, продолжительность жизни, благополучие, здоровье и т.д.)» [\[27\]](#). В Бхагаватгите говорится: «Как у брахмана, так и у вайшьи, как у кшатрия, так и у шудры естеством рожденные гуны все их действия определяют» [\[28, с. 41\]](#). Кроме того, признание кармического закона подразумевает моральную оценку действий (дхарма, адхарма), а также связывает воедино поступки в прошлом, настоящем и будущем, легитимизируя тем самым присутствие страдания в мире как воздаяния.

Оговоримся, что, хотя категория кармы присутствует в абсолютном большинстве учений индуизма и буддизма, восприятие ее довольно сильно разнится, что имеет значение в контексте представлений о свободе. Джайны, крайние сторонники криваяды (идеи моральной причинности), понимали карму как субстанцию, которая «прилипает» к чистой по своей природе душе (джива), связывая ее и препятствуя мокше, а для освобождения от кармы предлагали различные формы аскезы. Буддисты, в целом соглашаясь с законом моральной причинности, выделяли и «некармические» факторы. Так, в Ангуттара-никае отрицается полная обусловленность прошлыми поступками – «у тех, кто придерживается таких взглядов, отсутствует желание делать то, что следует, и избегать того, что не следует» [цит. по: 24, с. 114]. Принципиальным условием кармичности в учении Будды является четана, обычно понимаемая как «намерение», «мотив», «воление». Именно четана определяет ответственность человека, а бессознательные действия являются результатом прошлой кармы. Также отметим, что казуальность характерна для мира сансары, в то время как в нирване происходит освобождение от причинности. Переход на ступень бодхичитты – высшей степени пробуждения сознания – связан в буддизме с преодолением самости. Бодхисаттва (просветленный) руководствуется состраданием и желанием помочь всем живым существам.

Акриваядические течения (адживика, ядриччха-вада, ишвара-вада, свабхава-вада), напротив, исходили из детерминистического понимания мира, полагая, что все обусловлено собственной природой вещей. Школа санкхья учит, что материя (пракрити) не имеет свободной воли, а дух (пуруша) не может напрямую контролировать материальные процессы, поэтому единственная свободная воля – осознать, что «я» – нематериально. Ишвара-вада исходит из того, что подлинной свободой обладает только Ишвара. Но речь не идет о свободе воли, а о свободе трансцендентной всем чувствам, мыслям, намерениям и действиям. Рамакришна Парамаханса сравнивал человека с животным, привязанным к столбу. Воля человека связана кармой и его собственной

природой, но духовное развитие как бы определяет «длину веревки», то есть внутреннюю свободу.

Освобождение воли, чувств и разума возможно через подавление желаний, и в этом состоит параллель с античной мыслью. Однако если в последней освобождение представлялось служением благу, например, за счет упорядочивания жизни полиса, то для индийского мировоззрения освобождение состоит в избавлении от субъектности собственного «я», иллюзии существования, в преодолении жизни как таковой, прерывании цепи бесконечных перерождений, онтологическом исчезновении, в достижении нирваны. Необходимо освободиться «от иллюзии самости, ибо эта иллюзия соединена причинно-следственной связью со смертью» [\[29, с. 109\]](#). Познание пустоты (шуньята) и освобождение (мокша) в буддизме Махаяны – взаимозависимые действия, представляющие собой единое целое. Понятия эти не просто сложно переводимы и малопонятны европейскому сознанию, но как отмечает И.С. Родичева, «не поддаются анализу с позиции формальной логики и рациональному определению, обладая «неуловимостью», многозначностью и, можно даже сказать, «запредельностью» смыслов и определений» [\[30, с. 122\]](#). И, действительно, в индивидуалистической культуре сложно представить мысль об отказе от самого ценного – своего «я».

#### Китайская философия: экспликация

Ни в конфуцианстве, ни в даосизме категория свободы не получила специальной философской разработки и требует аналитической экспликации. Тем не менее, можно обнаружить ряд сходств с другими традициями. Так представляется целесообразным отметить пересечения в понимании пустоты в буддизме и даосизме, хотя и не их тождественность. В качестве соотносимых принципов можно рассматривать модель кругового движения [\[30\]](#): пустотность сансары и нирваны в буддизме и пустотность дао, как взаимопроницаемость всего сущего. Даосы, как и буддисты, для освобождения идут по срединному пути, но понимают его несколько иначе. Для постижения дао необходимо осознание и преодоление двойственности инь и ян, которые разворачиваются в противоположности и многообразие мира, а сворачиваясь, открывают «невыявленное» состояние пустоты дао, постижение которого и можно понимать как освобождение. Достичь его можно посредством следования естественному ходу вещей. В состоянии свободы человек отказывается от привязанностей и ограничений, установок и обычаев общества, законов и ритуалов, он не зависит от понятий, не проводит сопоставлений, он не ограничен внешними условиями и не ограничивает себя сам, отказываясь от своего «я», своих заслуг и даже своего имени.

Одним из шагов к соединению с природным порядком является «недеяние» (у вэй), отличное от бездействия как такового, но подразумевающее осознанный отказ от целенаправленной деятельности, поскольку постановка цели заставляет человека двигаться к ней, что делает его несвободным и, в целом, не соотносится с канонами учения. Напротив, достижение совершенства в практике принципа недеяния означает и преодоление страха смерти, делая человека полностью свободным. Заметим, что принцип у вэй несет в себе сразу два смысла: 1) позиция подлинного бездействия, мотивированного отсутствием желания участвовать в человеческих делах и 2) политическая техника управления народом, способ укрепления контроля [\[31\]](#). Последнее значение в логике даосизма выстраивается исходя из его миллениаристского содержания [\[32\]](#): следование Дао критической массой людей, народов и государств принципиально изменит сущность взаимодействия между ними, не просто устранив противоречия, но освободив человечество непосредственно от мотивов конфликтов за счет ухода от

различного рода техногенности и установления естественного, максимально приближенного к природе социального порядка.

Эта мысль близка Чань буддизму (Чань в Китае, Тхиен во Вьетнаме, Сон в Корее, Дзен в Японии и западном восприятии учения) [14]. Различие состоит в способе достижения освобождения. В даосизме путь к свободе лежит через недеяние. Осознание этого принципа, требующего колоссальной мудрости и опыта, открывает человеку возможность поступать в соответствии с желаниями, а необходимость в специальной, нарочитой активности отпадает. Мудрец лишь подспудно влияет на процессы, скрытые от глаз непосвященных, изменяя мир, не противопоставляя себя ему и не прилагая больших усилий. «Путь совершенномуудрого – «это деяние без борьбы» [33, с. 138].

В учении Чань нирвана не является «миром иным», она также присутствует здесь и сейчас, но проявится она может лишь для тех, кто изменил собственное сознание. Достижение этого состояния не зависит ни от политических, ни от социальных условий. Она априорна в том смысле, что существует всегда, до прихода человека в мир, но являет себя лишь тогда, когда сознание готово ее принять, а природа человека уже достаточно совершенна для этого перехода [34].

В Ланкаватара-сутре освобождение от страдания человеческого существования достигается через «очищение сердца» [35]. Первый этап на этом пути – избавление от суетных (иллюзорных) мыслей, второй – постижение первопричин (юань ци цзы син), третий – обретение абсолютного освобождения. Абсолютное освобождение возможно лишь тогда, когда есть знание о реализованной самоприроде человека, но это осознание может произойти лишь как озарение. Дзен учит: «Узнать себя – значит забыть себя. Забыть себя – значит стать единым со всеми дхармами. Стать единым со всеми дхармами – значит отбросить свой ум и свое тело, которые едины с умом и телом других» [36, с. 7–8]. Это освобождение (просветление) не может быть передано словами или знаками, оно неподвластно внешней силе, не может быть даровано свыше, постигается лишь непосредственно через личный опыт в состоянии неумствования. То есть необходимо отпустить ум на свободу, держать его «в унисон с Пустотой, или Таковою, где все пребывает в своем истинном виде» [37]. Это требует предельного усилия воли. При этом Чань не имеет цели в спасении, ведь преследуя цель, теряешь ее. Достигший освобождения «обладает» двумя «самоотсутствиями»: «персонифицированного Я» и «дхарменного Я». Последнее означает, что человек становится производной сердца-души самого человека.

Если для Чань буддизма и даосизма освобождение является актом онтологическим, экзистенциальным, то в конфуцианстве проблема свободы во многом связана с социальным. Реконструкция конфуцианской концепции свободы может быть произведена в терминах «выбора» (цзе) и, точнее, «выбора благого» (цзе шан) [38, с. 904]. Для совершения человеком благого выбора, его свободная воля должна исходить из компетентности. Может показаться, что наличие выбора само по себе уже предполагает некоторую свободу. Но можно ли говорить о свободе выбора того, о чем человек не имеет представления? Например, если предложить человеку на выбор рыбу или мясо, но он не ел ни того, ни другого, то как таковой выбор есть, однако по существу человек не выбирает, а просто поступает наугад, не понимая последствий выбора.

Принятие решений и следование выбору требует от человека «воли» (жи). Жи в конфуцианстве трактуется как независимая сила принятия решений, которая абсолютно свободна и имеет две коннотации: как умственная способность, с помощью которой

человек сознательно выбирает, и как решимость в достижении цели. Эти два значения не обязательно связаны, поскольку возможно помыслить мир, в котором люди созданы или запрограммированы априори на обладание определенной целью, никогда не выбирая ее. В этом случае нельзя говорить о свободе воли [\[39\]](#). Экстраполируя смысл этого примера на социальную действительность, можно констатировать, что осознанный выбор или «выбор благого», влияющий на жизнь человека и общества, может быть совершен только в результате постижения фундаментальных законов. В свою очередь осуществление такого выбора освобождает и приносит удовлетворение.

Конфуцианство оставляет мало места для гражданских свобод (все Под небесами). Ключевым соображением при определении границ индивидуальной свободы остается благо человечества, торжество «гуманности» (жэнь) в Поднебесной. Для достижения его необходима выработка правильных привычек. Отметим, что изначально «природа человека» (син) в конфуцианстве не является ни хорошей, ни плохой, а поведение индивида зависит от привычек, которые в свою очередь определяются стремлением к освоению «ритуала» (ли). Понятие свободы произрастает из его подлинного и глубокого понимания и других важных этических оснований, таких, как например, «любовь и доброта» (рен), определяющих динамику и способствующих гармоничным человеческим отношениям. Китайский иероглиф буквально изображает отношения двух людей, отражая идею «со-человечности».

«Подчинение души посредством образования» [\[15\]](#), т. е. полное осознание и принятие общественной нравственности и правил, открывает человеку возможность делать все, что захочется. Это долгий путь: «С 15 лет он выбрал путь учёбы и совершенствования по моральному кодексу, с 30 лет действовал по моральному кодексу, с 40 лет не сомневался в своих действиях, с 50 лет осознал глубокий смысл и авторитет морального кодекса, в 60 лет только услышав что-либо, уже мог понять, соответствует ли это моральному ритуалу, в 70 лет он совершенствовал себя по собственному усмотрению, но не выходя за рамки дозволенного» [\[15, с. 9\]](#). Таким образом, достижение свободы возможно исключительно как результат длительного процесса самосовершенствования и воспитания души. Собственно, «освобождением» можно было бы назвать интериоризацию морального кодекса – правил жизни социума. Вне этих правил свободы не существует, ведь человек, который не занимался самовоспитанием не имеет компетентности и самоконтроля, оказываясь таким образом слабее собственных страстей и желаний.

#### Сопоставление и значение различий

Как видим, наиболее детальную проработку понятие свободы получило в античности, где оно является одним из центральных в философских работах многих мыслителей, что, безусловно, отражает важность этой категории для греческого полиса, впоследствии для Рима и христианской Европы. Свобода рассматривается в самых разных диалектических парах: «свобода-рабство», «свобода-ответственность», «свобода-судьба», аналитически разделяется негативная «свобода от» (внешних условий) и «свобода для» (достижения идеала мудреца, приближения к Богу и т. п.). Вся духовная и материальная жизнь человека оказывается неотделима от свободы.

В западных философских системах столь значительного фокуса на категории свободы не наблюдается. Буддизм, где, тем не менее, само понятие явно присутствует в учении, трактует свободу в принципиально ином ключе: как избавление от страданий земной жизни и выход из круговорота сансары. Освобождение в рамках этой философии

оказывается тождественно утрате субъектности (в смысле осознания тождественности с миром или его пустотности), что невысказуемо для европейской традиции. Конфуцианство и даосизм и вовсе не проводят специальной разработки категории свободы, хотя, как было показано, ее экспликация вполне возможна. Не встречается эта категория и в Коране.

Сложность сопоставления отдельной этической категории различных философско-религиозных традиций и культур заключается в невозможности редуцирования. Эта аналитическая процедура практически неизбежно приведет исследователя к ложным выводам. Как было показано, свобода может быть достигнута высокодуховной личностью (мудрецом, просветленным) за счет следования определенным правилам. И хотя само по себе это суждение является верным практически в каждом из проанализированных учений, было бы ошибочно говорить о том, что оно является общим местом. Другими словами, оно является верным для каждого, но не верным для всех. Такой вывод связан с тем, что и образ мудреца, и путь (правила), и само направление философствующей мысли находятся в разных плоскостях.

Так конфуцианский мудрец должен быть «воплощением» ритуала – социально-этической категории, раскрытие которой возможно только в обществе и для общества. Даоский, напротив, через осознание принципа недеяния и природной обусловленности сил инь-ян стремится к уединению. Эти образы мудреца, хотя противоположны по своей направленности, остаются соотносимыми, ведь в их основе лежат представления об изначальном неравенстве в мире, которые распространяются в том числе на социальные роли. Если же обратиться к исламской или христианской традиции, то станет очевидно, что взгляд мудрого направлен на следование божественным заповедям, избеганию греха и спасению души, не может быть сопоставлен с теми, что принадлежат китайской традиции, поскольку все определяется волей Творца. Несотносимым оказывается и идеал просветленного в некоторых течениях индуизма, где ключевым оказывается осознание иллюзорности мира, доступное лишь брахманам. Таким образом, пути обретения свободы в различных культурно-цивилизационных системах онтологически различны.

Приведем еще один пример в поддержку данного тезиса. Сравнивая отдельные положения приведенных учений, можно было бы сделать вывод о схожести отдельных элементов. Таков, например, мотив условного «общего блага» – поддержания структуры социума: полиса в античности, уммы в исламе, государства в конфуцианстве, кастовой системы в индуизме. Тот является свободным, чьи помыслы направлены на достижение общественного блага, для кого закон внешний соответствует внутреннему кодексу. Также можно увидеть параллель во взглядах софистов, противопоставлявших общественные законы и законы природы, разворачивающиеся без внешнего принуждения, и взглядами даосов. Однако такие выводы все же представляются обманчивыми. Даже незначительное включение исследователя в контекст, позволяет ему увидеть, что полис потому является отражением космического порядка, что является добровольным объединением свободных граждан, в то время как умма существует по воле Аллаха, и, в отличие от демократии или деспотии, является не лучшей или худшей формой общественной организации, но божественной данностью, а основанием конфуцианского государства служит семья (также организм), где каждый элемент выполняет естественную природную функцию.

Значимыми являются и различия в восприятии рабства, и связаны они, по всей видимости, с природно-географическими условиями развития общества. С известной степенью допущения, можно говорить о том, что в Древней Греции ландшафт располагал



к складыванию небольших городов и небольших же хозяйств, а ограниченность внутренней территории и близость к морю обусловили колонизацию одновременно как способ предотвращения перенаселения и источник экономического развития. Такая социально экономическая структура обеспечила возможность «досуга» небольшому числу коренного населения, за счет эксплуатации пополняемой массы рабов, ставших главной производительной силой. Это нашло отражение у мыслителей, отделивших «цивилизованного» свободного человека – образованного, физически и культурно развитого, от раба – орудия производства и варвара.

Хотя философская мысль в той же античности вышла за обозначенную границу, мы видим из истории насколько устойчивым оказался этот мировоззренческий паттерн. Как известно, колонизация производилась под знаменем «бремени белого человека», подразумевая, что есть лучшие (читай – «свободные», европейцы) и худшие (варвары, не-европейцы), которые должны обеспечивать благосостояние первых. Удивительно, но эта модель не ушла до конца в прошлое, и это не в последнюю очередь связано с античным пониманием свободы и рабства. Сегодня благополучие «золотого миллиарда» (или стран «центра» в терминологии И. Валлерстайна) связано с обладанием технологиями и финансовым контролем над производствами по всему миру, механизмом распределения ресурсов, т.е. обеспечено интеллектуальным трудом «свободного». Развивающиеся же страны («периферия»), находясь в неокOLONIALной зависимости, обречены быть вечно догоняющими производителями. Либеральный проект является идеологией, подразумевающей только одну форму общественного устройства и развития, что обеспечивает свободу лишь избранному кругу, и дает моральное обоснование не только эксплуатации других народов, но и применения насильственных средств принуждения в отношении них. Достигается это за счет системы права как главной нормативной категории, принятия соответствующих законов, исполнение которых опять-таки обеспечено силой.

Иное социальное устройство мы обнаруживаем на Востоке. Развитие земледелия в долинах рек, предполагавшее строительство сложных и масштабных ирригационных сооружений, требовало скоординированной работы большого числа людей. И хотя Древняя Индия и Китай не обходились без развитой системы рабовладения, основной производительной силой оставалось местное свободное население. Поэтому философская мысль была направлена не на разработку категории свободы, но на обоснование социального расслоения – кастовой системы в индуизме и государства-семьи в конфуцианстве. Помимо законов, значительную роль здесь отводится морали и традиции. Однако отождествлять две культуры по этому признаку было бы неверно. Индуизм и в последствии буддизм делают упор на том, что свобода человека есть избавление от страданий, присущих этому миру, и лежит за границами реальности (в нашем понимании). В конфуцианстве и даосизме свобода лежит в принятии принципа неравноправности, характерного не только для общества, где есть правители и народ, но и для всего сущего: «небо – над головой, земля – под ногами; с восходом солнца исчезает с небосвода луна. Небо и солнце – ян, а земля и луна – инь» [\[45, с. 89\]](#). И хотя этическая система в целом выстраивается из примата добродетелей и благодеяния правителя в отношении народа, необходимое с точки зрения правителя насилие оправдывается тем, что, во-первых, и природа негуманна, а во-вторых, принципом небинарности: то, что представляется сегодня злом, является источником добра и наоборот.

Говоря о реализации этих представлений в настоящее время, отметим два аспекта. Во-первых, современная идеология Китая основана на традиционных представлениях.

Каждый из китайских лидеров, начиная с Мао Цзэдуна развивал собственную идеологическую программу, и сегодня Си Цзиньпинь (пятое поколение) на уровне государственной доктрины [\[46\]](#) заявляет о соединении принципов выдающейся традиционной китайской культуры и марксизма. Китайский марксизм далек от изначальной теории: закрепились лишь те идеи, которые соответствуют духу китайской цивилизации. Во-вторых, глобальный проект, который предлагает Китай – Сообщество единой судьбы человечества – подразумевает, что ни одна нация не должна превалировать в международных отношениях, но должны быть соблюдены интересы всех во имя жизни на Земле, и, очевидно, исходит из аутентичных ценностей. И хотя Индия еще не предложила своего проекта будущего мироустройства, в целом мы можем говорить о том, что идеи индуизма и буддизма, не только не утратили своего влияния, но, напротив, демонстрируют глобальное распространение.

Основное направление социальной динамики Арабского Халифата на заре его существования – собирание племен и захват территорий, то есть объединение. Утверждение жесткой монотеистической религии (в том числе отсутствие концепта троицы) как нельзя лучше отвечало сплочению общества. Каждому отводилась определенная роль с набором прав и обязанностей, но подлинная свобода присуща лишь Всевышнему. Такое понимание способствовало складыванию жесткой иерархии, традиции почитания старшего, распространению идеала служения. Эти максимально мобилизационные идеи были необходимы для успешного формирования большой империи и, одновременно, способствовали стремительному распространению ислама. Сегодня мусульманский мир политически раздроблен, но и там звучат идеи возвращения к традиции в виде проектов Нового Халифата, Исламского мира или Большого Турана. Все эти примеры свидетельствуют о том, что несмотря на сильнейшее влияние либерального проекта на жизнь в других странах, в долгосрочном периоде цивилизации способны воспроизвести собственные локальные ценности.

#### Выводы и несколько слов о России

Выбор категории «свобода» для аксиологического исследования не был случайным и связан не только с идейным содержанием западного либерального проекта, но и с раскрытием тех деструктивных, разрушительных последствий для личности и общества, которые он несет в себе вместе с популяризацией бытового понимания свободы. За последним, как правило, скрывается некий идеальный способ существования атомизированного индивида без каких бы то ни было зависимостей и ограничений, причем не только внешних (право, мораль), но и внутренних (совесть). Приближение к этому идеалу измеряется тем, «сколько и как долго я могу делать то, что мне хочется» [\[47, с. 74\]](#). Свобода становится для индивида главной и единственной ценностью.

На практике такой образ мышления и жизнедеятельности неминуемо влечет потерю прочих ценностных ориентаций, поскольку приверженность какой бы то ни было другой духовно-нравственной шкале означало бы ограничение свободы. Зачастую это оборачивается утратой (или даже несформированностью) жизненных ориентиров: через распушенность, лень, эгоизм человек приходит к разочарованию, внутренней пустоте, одиночеству, ощущению бессмысленности жизни [\[48\]](#) – всей тяжести экзистенциалистской «обреченности на свободу». Такова социальная тенденция, на которую указывает, например, известный мыслитель Г.С. Померанц: «Свобода вышла, как некогда в Афинах, за рамки своего оптимального роста... (наблюдаются) крайности эмансипации женщин, потеря родственного контакта между человеком и человеком, одиночество личности в толпе, потеря смысла жизни, поиски радости в наркотиках» [\[49\]](#).

К счастью (позволим себе оценочное суждение), такое понимание свободы не является ни единственным, ни классическим, ни общепринятым. Анализ категории свободы в наиболее значительных религиозно-философских традициях выявил не просто расхождения в употреблении, но и принципиальную несоотнесенность исследуемой категории, что позволяет говорить о непреодолимых различиях ценностных и культурно-философских оснований локальных цивилизаций. Данный вывод подтверждается как на структурном, так и на фактологическом уровне при рассмотрении традиций конфуцианства, даосизма, различных течений буддизма, индуизма, ислама, античной и средневековой христианской мысли. В каждом из представленных учений понятие свободы находит уникальное место в общей системе ценностей и имеет отличие в интерпретациях и употреблении.

Мировоззренческая актуальность этого вывода проявляется при оценке процессов глобализации. В последние десятилетия доминирующим является западный глобалистский проект, основанный на представлениях о свободе, корнями уходящий в античную традицию. Этот проект, экспансионистский по своей природе, претендует на универсалистский характер, предлагая собственную модель общественной и ценностной организации в качестве эталонной, и предполагая, при этом, разделение мира на развитые и развивающиеся страны.

Цивилизации, будучи открытыми системами, способны воспринимать внешний опыт, и успех либерального проекта служит тому подтверждением. Однако закрепиться могут лишь те привнесенные элементы, которые соответствуют глубинным культурным ценностям или были адаптированы в соответствии с ними. Поэтому то, что первоначально принимается, может быть отторгнуто последующими поколениями.

Представления о свободе, характерные для западной мысли, не соответствуют ценностям других культур; цивилизации, имеющие в основе своей твердый, глубоко разработанный религиозно-философский фундамент, отказываются принимать насаждаемый либеральный порядок, что также находит практическое подтверждение в таких альтернативных проектах как Сообщество единой судьбы человечества, Новый халифат, Исламский мир, Большой Туран, Боливарианский проект, Большая Евразия. Анализ и осознание динамики этих процессов способны благотворно сказаться на развитии всей человеческой цивилизации за счет повышения качества межкультурного диалога и включения в него помимо прямо (вербально) артикулируемых позиций тех неявных культурных императивов, которые обусловлены иерархией ценностей того или иного сообщества.

Иерархия ценностей в рамках настоящего исследования рассматривалась как культурно-цивилизационная характеристика общества, определяющая ключевые принципы его существования и развития. На длительных временных промежутках может проявляться некоторая парадоксальность этой характеристики. С одной стороны, общество, народ в каждый отдельный исторический момент может выбирать, изменять ценностную иерархию, привносить в нее новые элементы и убирать существующие. С другой же стороны, глубинные, веками воспроизводившиеся ориентации не отмирают и в долгосрочной перспективе восстанавливаются или воссоздаются на новом витке социально-культурного развития. Данный принцип неоднократно проявлялся в отечественной истории. Подтвердился он и в новейшее время: в конце 1980-х – начале 1990-х свобода и либеральная западная модель развития во всех сферах стали во главе ценностной иерархии советского, а затем и российского общества. Однако постепенно происходила смена вектора, и сегодня в многочисленных острейших дискуссиях на всех уровнях (факт которых, собственно, тоже является органичной характеристикой нашей

цивилизации) российское общество вновь переориентируется на поиск собственной модели развития, определение своего места в мире, постановку исторической миссии.

Все более консенсусным становится мнение, что основу такой миссии следует искать в полифоничности российской цивилизации, т. е. в ее исторически подтвержденной способности организовывать общее интегративное и относительно бесконфликтное пространство для многочисленных народов и этносов ее населяющих. Запрос на преодоление неоколониальной зависимости и новую модель мироустройства со стороны государств не «золотого миллиарда» очевиден, и партия, которую начала играть Россия, имеет все шансы на то, чтобы стать глобальным лейтмотивом, в созвучии с китайским Сообществом единой судьбы человечества, Новым Халифатом, Боливарианским проектом, Большим Тураном, либеральным западным проектом и, вполне возможно, еще не вполне выкристаллизовавшимися проектами наподобие «Единой Африки» или «Великой Индии».

Принимая это видение за основу, отметим, что ключевым для человечества «цивилизационным навыком» остается способность не просто слышать, но и понимать иные точки зрения во всем их многообразии. Таким образом, на наш взгляд, разработка содержания фундаментальных ценностных категорий, по-разному проявляющихся в локальных цивилизациях, составляет один из наиболее актуальных вопросов социальной философии на сегодняшний день.

## Библиография

1. Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: ИД ЯСК. 2021. 448 с.
2. Козырьков В. Восхождение к антропологической идее свободы: эпоха античности // Философская антропология. 2023. Т. 9. № 2. С. 103–121. DOI: 10.21146/2414-3715-2023-9-2-103-121.
3. Овдиенко В.И. Проблема свободы воли в античной философии (культурно-исторический аспект). Дис. ... канд. филос. н. Краснодар. 2006. 171 с.
4. Rakhimjanova, D. (2021). The concept of the idea of freedom in Ancient and Medieval philosophy. In *Psychology and Education Journal*. 58. 4553-4563. 10.17762/pae.v58i1.1562.
5. Пархоменко Р.Н. Понятие идеи свободы в античной и средневековой философии // Философия и культура. 2012. № 8. DOI: 10.7256/2454-0757.2012.8.5941
6. Гусейнов А. А. Свобода и справедливость: точки сопряжения // Вестник прикладной этики. 2006. № 28. С. 17-32.
7. Поломошнов П.А. Свобода и предопределение в религиозной антропологии: ислам и христианство // Исламоведение. 2017. № 2. С. 77-92.
8. Müller, M. (2016). Freedom and Destiny in Ancient Greek Thought: Some Footnotes for Contemporary Scientific Research and Education. *Advances in Historical Studies*, 05, 12-18. Doi: 10.4236/ahs.2016.51002.
9. O'Keefe, T. Ancient Theories of Freedom and Determinism // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, In Edward N. Zalta (ed.), Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/freedom-ancient/>
10. Long, R.T. (1996). Aristotle's Conception of Freedom. *Review of Metaphysics* 49(4), 775-802. Retrieved from: <https://www.jstor.org/stable/pdf/20129942.pdf> (Access date: 12.10.2024).
11. Столяров А.А. Свобода // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / под ред. В. Степина, А. Гусейнова, Г. Семигина, А. Огурцова. М. 2010.
12. Эпиктет. Беседы Эпиктета / Пер. с древнегреч. и примеч. Г. А. Тароняна; Предисл. Г. А. Кошеленко, Л. П. Маринович. М.: Ладомир, 1997. 310 с.

13. Августин А. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991.
14. Меликов И.М. Свобода как идеал духовной жизни в системе религиозно-философского мировоззрения : дисс. ... д-ра философ. н. М. 2005. 332 с..
15. Нгуен Ким Шон. Свобода как ценность в традиционной картине мира народов Востока // Известия Восточного института. 2018. № 3. С. 6–12. doi: dx.doi.org/10.24866/2542-1611/2018-3/6-12.
16. Смирнов А.В. О понятии «свобода» в арабо-мусульманской культуре // Историко-философский ежегодник-2003. М.: Наука, 2004, С. 393-399.
17. Ardoğan, R. (2022). Foundations of religious freedom in islam-Approach With The Perspective of The Muslim Social Theology. In Human Rights And Tolerance In Islam (pp.76-110). Retrieved from [https://www.researchgate.net/publication/360463440\\_FOUNDATIONS\\_OF\\_RELIGIOUS\\_FREE\\_DOM\\_IN\\_ISLAM\\_-Approach\\_With\\_The\\_Perspective\\_of\\_The\\_Muslim\\_Social\\_Theology](https://www.researchgate.net/publication/360463440_FOUNDATIONS_OF_RELIGIOUS_FREE_DOM_IN_ISLAM_-Approach_With_The_Perspective_of_The_Muslim_Social_Theology) (Access date: 12.10.2024).
18. Madni, A. (2022). Freedom and Its Concept in Islam. Retrieved from [https://www.researchgate.net/publication/366393866\\_Freedom\\_and\\_Its\\_Concept\\_in\\_Islam](https://www.researchgate.net/publication/366393866_Freedom_and_Its_Concept_in_Islam) (Access date: 12.10.2024).
19. Рязанов Д.С. Развитие идеи свободы в мусульманском обществе // Вестник РГЭУ РИНХ. 2006. № 21. С. 131-136.
20. Коран / Пер., комм. Э. Кулиев. 8-е изд. стереотип. М.: Умма, 2010. 816 с.
21. Али А.Н. Проблема свободы и воли в исламе. Автореф. дис. ... канд. богослов. н., Баку, 1994. 22 с.
22. Гоцелюк С. Предопределение и свобода выбора в исламе XIX Сретенские чтения. URL: <https://sfi.ru/science/srietienskiie-htienii/xix-sretenskie-hteniya/sekciya-religiovedeniya/predopredelenie-i-svoboda-vybora-v-islame.html> (дата обращения: 12.10.2024).
23. Хазрат Инайят Хан. Учение суфиев. М.: Сфера, 2009. 232 с.
24. Волкова В.А. Проблематика свободы воли и моральной ответственности в этике буддизма // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 109-119. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-109-119>
25. Сутта-Нипата: Сборник бесед и поучений / Рус. пер. Н. И. Герасимова. М.: Алетеия, 2001. 248 с.
26. Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. М., 2003. 246 с.
27. Лысенко В.Г. Карма // Электронная библиотека ИФ РАН «Новая философская энциклопедия» URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH015cc06731a4448490a5d95c> (дата обращения: 12.10.2024).
28. Бхагавадгита / пер. с санскрита В. С. Семенцова. М.: Восточная литература, 1999. 107 с.
29. Сумедхо А. Читтавивека. Учения безмолвного ума. England: Amaravati Publications, 1992. 116 с.
30. Родичева И.С. Философия «пути освобождения»: шуньявада и даосизм // Идеи и идеалы. 2019. Т. 11, № 2, ч. 1. С. 111–132. DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.2.1-111-132.
31. Tang Yun (2023). Daoist Freedom, Psychological Hygiene, and Social Criticism. Comparative Philosophy 14 (2),134-150.
32. Ткаченко Г.А. Даосизм // Электронная библиотека ИФ РАН «Новая философская энциклопедия» URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH59409d48b1ca4c7697d259> (дата обращения: 12.10.2024).

33. Дао дэ цзин // Древнекитайская философия. Собр. текстов: В 2-х т. М., 1972. Т. 1.
34. Философия китайского буддизма / Пер. с кит. Е. А. Торчинова. СПб.: Азбука-классика, 2001. 256 с.
35. Ланкаватара-сутра / М.: Ганга, 2013. 66 с.
36. Догэн Сёбогэндзо. Глаз – сокровищница истинной Дхармы / Соч. Догэн дзэнси. Токио, 1969.
37. Григорьева Т. П. Дзэн как свобода, свобода как творчество // Космическое мировоззрение — новое мышление XXI века. 2004. №3. С. 296-310
38. Li, Ch. (2014). The Confucian Conception of Freedom. Philosophy East and West. Doi: 10.1353/pew.2014.0066.
39. Россман В.И. Идеал внутренней свободы в древнекитайской этике: дисс... канд. филос.н. М., 1991. 181 с.
40. Аллахвердиев Г.В. Эволюция идеи свободы в истории восточной и западной философской мысли (сравнительный анализ) // СибСкрипт. 2013. №2 (54). С. 218-224.
41. Баева Л. В. Аксиология буддийского мировоззрения / Л. В. Баева // Буддийская культура и мировая цивилизация : Материалы Третьей Российской научной конференции, Элиста, 22–26 сентября 2003 года. Элиста: Калмыцкий государственный университет, 2003. С. 33-39.
42. Комаров А. С. Свобода человека в буддийском мировоззрении // Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы : сб. мат. 3 конгр. рос. исследователей религии. в 6 т. Т. 1 / Владимир : Аркаим, 2016. С. 137-144.
43. Меликов И. М. Духовное бытие свободы. М.; Квант Медиа, 2013. 630 с.
44. Низаев М.А. Понятие «Свобода воли» в христианстве и исламе. Дис. ... канд. филос. н., М. 2009. 188 с.
45. Сяоли Го Бинарность и тернарность: сравнительный анализ принципов мышления двух культур через призму произведений Достоевского, Конфуция и Лао-Цзы // Философский журнал. 2012. №1 (8). С. 86-97.
46. Бао Синькай. Соотношение идей марксизма и традиционной культуры в китайском обществе // Социология. 2023. №2. С. 11-15.
47. Краснослободцева Н.К., Влазнев В.Н. Феномен свободы в контексте проблем современного общества // Социально-экономические явления и процессы. 2016. №4. С. 72-76.
48. Куралёва О.О., Лушников В.А. Стресс и депрессия в современном мире // Проблемы педагогики. 2020. №3 (48). С. 82-106.
49. Померанц Г. Живучесть древних основ // Знамя. 2004. № 8. URL: <https://znamlit.ru/publication.php?id=2415> (дата обращения: 12.10.2024).

## Результаты процедуры рецензирования статьи

*В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.*

*Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).*

Рецензия на статью

«Формирование представлений о свободе: философско-цивилизационный разрез»

Статья «Формирование представлений о свободе: философско-цивилизационный разрез», представленная автором в журнал «Философская мысль», претендует на обзор различных подходов к понятию свободы. Статья разделена на введение и ряд подразделов, которые раскрывают специфику воззрений на сущность свободы в рамках

определенного исторического периода и культурной традиции. Автор при этом подчеркивает еще и цивилизационные различия в понимании свободы как ценности. Введение растянулось на целых 4 страницы и оставляет впечатление самостоятельной работы с явно выраженным социально-политическим смыслом. Автор пытается максимально развернуто обосновать актуальность своего исследования, отмечая, что: «Углубление понимания природы цивилизаций требует описания их уникальных ценностных иерархий, выделения в них общего и отличного. Исследования, направленные на разработку подобной проблематики, помимо очевидной научной актуальности, имеют и практическое значение. Именно ценности как этический императив составляют основу как для формирования внутриполитической повестки, так и для поиска общего языка на международной арене» (пунктуация автора). Далее активно используются специальные выражения, подчеркивающие социально-политический характер исследования: «преодоление неокOLONиальной зависимости»; «новая модель мироустройства»; западный либеральный проект глобализации» и т.п. После такого вступления переход к изложению идей Платона, Августина и других философов (особенно религиозных), кажется резким и не совсем аргументированным. Автор специально подчеркивается, что в статье: «предпринята попытка сопоставления одной из ключевых ценностных категорий, лежащих в основании западного либерального проекта глобализации — категории свободы». Однако напрашивается вопрос: сопоставления с чем? С древними китайскими учениями или с буддизмом? Так, очевидно, что западный либеральный проект не имеет к ним никакого отношения. Поскольку весь последующий текст – это изложение различных взглядов мыслителей, которые нигде больше в тексте не сравниваются и не пересекаются между собой, то складывается ощущение, что сделать этот сравнительный анализ предлагается читателю самостоятельно.

Далее подчеркивается, что выбор данной категории «не является случайным и связан с раскрытием тех деструктивных, разрушительных последствий для личности и общества, которые несет в себе популяризация бытового понимания свободы». Попытка найти в тексте раскрытие этих деструктивных последствий так и не увенчалась успехом. На, мой взгляд, автор в первой вводной части своей работы заявляет несколько иные задачи, чем те, что он пытается решить в историко-философских подразделах основной части. Им больше соответствует такое утверждение автора о цели исследования: «В рамках этого исследования представляется целесообразным как можно более широко охватить смыслы, которые исторически задавались мыслителями и оценить, какие факторы способствовали их формированию». Однако эти факторы так и не были перечислены даже в обширном заключении.

Новизна исследования связывается автором с его методологической позицией, которой уделяется достаточно много внимания в статье. Автор отмечает, что в статье: «... обозревается понимание и эволюция категории свободы в античной (частично средневековой), исламской, индийской и китайской философских традициях». Поэтому: «... неминуемо проявляется каскад методологических проблем». На помощь в решении данной проблемы должны прийти «диалектика восхождения» (с опорой на аналитическую экспликацию) и социокультурное сравнение. В тоже время свое исследование автор называет «герменевтическим экспериментом», который «имеет своей целью, во-первых, непосредственное раскрытие семантики категории свобода в различных культурно-философских традициях, а, во-вторых, проведение сопоставления».

Предмет исследования определяется через ценностное содержание понятия свободы. Так получается, что дискутировать с автором в основной части статьи не приходится, поскольку каждые отдельно взятые части включают изложения действительно известных



положений, но при этом остается впечатление их изолированности (в отсутствии глубокой аналитики и сравнительного анализа).

Название частично соответствует содержанию. Возможно, автор представил тему слишком широко в рамках одной статьи и может быть имеет смысл разделить текст на несколько статей?

Заключение, в котором автор излагает свои основные выводы, на мой взгляд, очень громоздкое и содержит не только обобщения по тексту, но и дополнительные рассуждения (совсем не обязательные в данном разделе).

Большое количество ссылок на самые разные исследования, указывает на знакомство автора с источниками и современными научными работами в данной области. Однако почти нет первоисточников и не понятно, почему автор на произведение Августина ссылается, а на Платона или Плотина нет? Библиографию можно было бы расширить за счет источников, а обзорную литературу наоборот сократить. Нет единообразия в оформлении списка литературы.

Текст необходимо сократить или разделить, сделать четкие выводы.

Тире по всему тексту присутствуют в виде дефиса.

При этом надо отметить, что характер и стиль изложения материала соответствуют основным требованиям, предъявляемым к научным работам такого рода. Тема, выбранная автором, актуальна и может быть предметом научной дискуссии.

Статья, на мой взгляд, нуждается в доработке, после чего может быть рекомендована к публикации.

## **Результаты процедуры повторного рецензирования статьи**

*В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.*

*Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).*

Предметом исследования статьи «Аксиологические основания локальных цивилизаций: формирование философских и религиозных представлений о свободе» выступает категория свободы как ценностного основания европейской и неевропейских цивилизаций. Автор выбирает эту категорию для демонстрации коренных мировоззренческих различий между Западом и Востоком. В своем исследовании автор с помощью анализа трактовки идеи свободы стремится доказать не просто расхождения в употреблении этого понятия разными культурами, но и принципиальную несоотнесенность исследуемой категории, что, по его мнению, позволяет говорить о непреодолимых различиях ценностных и культурно-философских оснований локальных цивилизаций.

Методология исследования, применяемая автором, сочетает сравнительно-исторический, герменевтический и компаративистский анализ. Использование диахронического и синхронического подходов позволяет автору осуществить исторический и сущностный анализ исследуемого ценностного ориентира. В оценке феноменального основания свободы, были использованы также, синтезе подходов диалектического восхождения (с опорой на аналитическую экспликацию) и социокультурного сравнения. Следует признать, что некоторое сомнение вызывает уместность в академическом исследовании экстраполяции выводов, полученных применительно к зарождению традиций в толковании феномена свободы, на современный политико-социокультурный контекст.

Актуальность исследования автор связывает с рядом факторов. Во-первых, с желанием проанализировать ключевую для культуры Запада ценность – свободу. В ситуации экономического и политического доминирования Запада, это стремление обосновывается желанием показать ограниченность аксиологического европоцентризма. Во-вторых, ценности как этический императив признаются автором основой как для

формирования внутривполитической повестки, так и для поиска общего языка на международной арене. И в этой связи заслуживают самого пристального изучения. В-третьих, анализ формирования и эволюция понимания свободы в различных культурах, позволяет связать ценностные доминанты с геополитической, экономической и религиозной спецификой.

Научная новизна заключается в подробном рассмотрении смыслового наполнения категории «свобода» в Античной и Средневековой культуре Запада, исламской, индийской и китайской философских и религиозных традициях. Именно эти источники, по мнению автора, питают фундаментальные представления о данной ценности, которые сохранялись в течение длительного времени. Автор определяет место «свободы» в каждой из анализируемых ценностных систем.

Стиль статьи характерен для научных публикаций в области гуманитарных исследований, в нем сочетается четкость формулировок ключевых тезисов и логически последовательная их аргументация. Оправданным выглядит выбор категории «свобода» для сравнительного аксиологического исследования Европейской, Арабo-мусульманской, Индо-буддийской и Китайской культур. Однако несколько натянутым выглядят выводы о «деструктивных, разрушительных последствиях для личности и общества», которые несет западное понимание свободы, ориентированное на признание высшей ценностью свободу «атомизированного индивида».

Структура и содержание полностью соответствуют заявленной проблеме.

Библиография статьи включает 49 наименований работ как отечественных, так и зарубежных авторов, посвященных рассматриваемой проблеме.

Апелляция к оппонентам практически отсутствует. В тоже время, большой охват культур и временных периодов, делает такой обзор вполне оправданным.

Статья может послужить интересным поводом для научной дискуссии по вопросам ценностных основ цивилизаций в мире, рассматриваемом с позиции культурного релятивизма.