

Издательский дом «Плутон»

Журнал о гуманитарных науках «Гуманитарный трактат»

ББК Ч 214(2Рос-4Ке)73я431 УДК 378.001

**XXXVIII Международная научная конференция
«Человекознание»**

СБОРНИК СТАТЕЙ КОНФЕРЕНЦИИ

20 мая 2019

Кемерово

СБОРНИК СТАТЕЙ ТРИДЦАТЬ ВОСЬМОЙ МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЕ»

20 мая 2019 г.

ББК Ч 214(2Рос-4Ке)73я431

ISBN 978-5-8807999-7-1

Кемерово УДК 378.001. Сборник статей студентов, аспирантов и профессорско-преподавательского состава. По результатам XXXVIII Международной научной конференции «Человекознание», 20 мая 2019 г. www.gumtraktat.ru / Редкол.:

П.И. Никитин - главный редактор, ответственный за выпуск.

Н.В.Обелюнас - кандидат филологических наук, экс-преподаватель кафедры журналистики и русской литературы 20 века КемГУ, ответственный за финальную модерацию и рецензирование статей.

А.Е. Чурсина – редактор, ответственный за первичную модерацию и рецензирование статей.

С. А. Уталиев – доктор философских наук; Казахско-Русский Международный университет (КРМУ)

С. С. Жубакова - кандидат педагогических наук, доцент кафедры социальной педагогики и самопознания, Евразийский Национальный университет имени Л.Н. Гумилева

И. В. Воробьева - кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии Белорусского государственного университета.

Е. В. Суровцева - кандидат филологических наук; Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова.

З. М. Мухамедова - доктор философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных наук; Ташкентский государственный стоматологический институт.

А. А. Бейсембаева - кандидат педагогических наук, профессор кафедры Педагогики и психологии Казахского университета международных отношений и мировых языков имени Абылай хана

Х. Б. Норбутаев - кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой начального образования Термезский государственный университет

Г. М. Сыдыкова - кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии Кыргызского Национального университета имени Жусупа Баласагына

Д.Х. Исламова – доктор философии, Ташкентский государственный технический университет

С. С. Байсарина - кандидат педагогических наук, доцент Евразийского национального университета имени Л.Н.Гумилева, профессор РАЕ.

А.О. Сергеева - ответственный администратор[и др.];
Кемерово 2019

В сборнике представлены материалы докладов по результатам научной конференции.

Цель – привлечение студентов к научной деятельности, формирование навыков выполнения научно-исследовательских работ, развитие инициативы в учебе и будущей деятельности в условиях рыночной экономики.

Для студентов, молодых ученых и преподавателей вузов.

Издательский дом «Плутон» www.idpluton.ru e-mail:admin@idpluton.ru

Подписано в печать 20.05.2019 г.

Формат 14,8×21 1/4. | Усл. печ. л. 4.2. | Тираж 300.

Все статьи проходят рецензирование (экспертную оценку).

Точка зрения редакции не всегда совпадает с точкой зрения авторов публикуемых статей.

Авторы статей несут полную ответственность за содержание статей и за сам факт их публикации.

Редакция не несет ответственности перед авторами и/или третьими лицами и организациями за возможный ущерб, вызванный публикацией статьи.

При использовании и заимствовании материалов ссылка обязательна

Оглавление

1. ПОДГОТОВКА БУДУЩИХ СПЕЦИАЛИСТОВ В ПРИМЕНЕНИЕ ИНФОРМАЦИОННО - КОММУНИКАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ.....4
Наимов У.Т.
2. ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ IT- ТЕХНОЛОГИИ В ВУЗ.....6
Шарипов Б.Р.
3. ТИПЫ ЛОГИЧЕСКИХ СВЯЗЕЙ МЕЖДУ КОМПОНЕНТАМИ ТЕРМИНОВ ТЕРМИНОСИСТЕМЫ МЕХАНИЗАЦИЯ ТЕХНОЛОГИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ ЖИВОТНОВОДСТВА (МТПЖ).....9
Тесля В.И.
4. СВОБОДА КАК ПРАВСТВЕННОЕ ДОСТОИНСТВО ЛИЧНОСТИ.....12
Комаров А.С.

Наимов Умеджон Тошмадович
Naimov Umeddzhon Toshmadovich

Соискатель, Институт технологий и инновационного менеджмента г. Куляб
E-mail umed_92@mail.ru

УДК 37

ПОДГОТОВКА БУДУЩИХ СПЕЦИАЛИСТОВ В ПРИМЕНЕНИЕ ИНФОРМАЦИОННО - КОММУНИКАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ

PREPARATION OF FUTURE SPECIALISTS IN THE APPLICATION OF INFORMATION AND COMMUNICATION TECHNOLOGIES

Аннотация. В данной статье рассмотрено повышение качества педагогического образования будущих специалистов и активное внедрение информационно-коммуникационных технологий в сферу образования, в частности вузов республике Таджикистана.

Abstract. In this given article considers the improvement of the quality of pedagogical education of future specialists and the active implementation of information and communication technologies in the field of education, in particular, universities Republic of Tajikistan.

Ключевые слова: образование, компетентность, информационно-коммуникационных технологий, будущих специалистов.

Key words: education, competence, information and communication technology, future specialists.

Повышение качества педагогического образования является необходимым условием формирования информационного общества и конкурентоспособной экономики. На современном этапе развития Таджикистана активное внедрение информационно-коммуникационных технологий в сферу образования, в частности, в ВУЗы, является национальным приоритетом. Внедрение в учебно-воспитательный процесс информационно-коммуникационных технологий является требованием времени. Поэтому современное высшее образование должно быть направлено на подготовку компетентных специалистов, в частности руководителей групп, которые имеют соответствующий уровень компетентности.

Доминирующей тенденцией развития современной цивилизации является переход ее к информационному обществу, в котором объектами и результатами труда подавляющей части населения станут информационные ресурсы и знания, что соответственно требует основательной подготовки всех членов социума к использованию информационно-коммуникационных технологий в своей профессиональной деятельности, в том числе, и руководителей [1, с. 380].

Создание информационного общества является генеральным направлением мирового развития, по крайней мере, в первые 20 лет XXI века. Распространяется применение новых медиа, таких, как персональный компьютер, видео, спутниковые каналы и телекоммуникации, мультимедиа, в том числе и в ВУЗах. И к этому должен быть готов руководитель академической группы.

Сетевые технологии – современное направление информатизации общества, бурно развиваются, в целом и в образовании, в частности, отмечает Н. Балык. Самой большой глобальной сетью, объединившей в единое целое тысячи региональных и корпоративных сетей мира, является сеть Internet – совокупность различных компонентов: электронная почта, электронные учебники, словари, справочники, энциклопедии, телеконференции и даже чаты, блоги, Вики-Вики и т. д. Она возникла на основе ARPANET (the Advanced Research Projects Agency Network) по названию агентства – разработчика и бурно развивалась до начала 80-х годов XX века благодаря подключению локальных сетей учебных и научно-исследовательских заведений. Окончательный переход к технологии современной сети Internet состоялся в январе 1983 г., когда впервые для обмена информации был принят протокол NCP/IP (Transmission Control Protocol / Internet Protocol) – совокупность стандартов для обмена информацией.

Можно утверждать, что информационное общество сейчас определяет и социально-культурную жизнь человека, формирует и развивает информационную культуру личности – «умение целенаправленно работать с информацией и использовать для ее получения, обработки и передачи информационно - коммуникационные технологии (ИКТ), современные технические средства и методы» [2, с. 102-104].

Под современными ИКТ понимают совокупность методов и технических средств для сбора, создания, организации, хранения, обработки, передачи, представления и использования информации. Сейчас с уверенностью можно сказать, что современность ставит перед системой образования ряд задач, связанных с выработкой педагогической стратегии в условиях массовой компьютеризации и информатизации всех сфер жизни человека, среди которых – формирование информационно-коммуникационной компетентности.

Компетентностный подход в образовании связан с личностно ориентированным и деятельностным подходами к обучению, поскольку касается того, кто учится, и может быть реализованным и проверенным в процессе выполнения конкретной личностью определенного комплекта действий [4, с. 66-72].

Компетентностный подход – это направленность образовательного процесса на формирование и развитие компетентностей личности, одной из которых является ИКК.

Сейчас растет объем учебного материала, необходимого для усвоения. Это обуславливает необходимость поиска эффективных путей организации и управления процессом обучения, средств контроля усвоения знаний, а также поиска резервов повышения качества обучения. В настоящее время источником таких резервов может быть применение в процессе обучения компьютерной техники. Особую важность приобретает вопрос непрерывной опережающей подготовки и переподготовки специалистов самых разных категорий и эффективного использования в своей деятельности новых ИКТ, современных персональных компьютеров (ПК). Соглашаемся с Н. Жалдаком, который отмечает, что существенным недостатком в профессиональной подготовке руководителей академических групп является их недостаточный профессионализм в использовании информационных и телекоммуникационных технологий, что негативно влияет на эффективность и уровень организации групп. Руководитель академической группы должен не только обладать знаниями в области компьютерной техники, но и быть специалистом в применении ИКТ в своей профессиональной деятельности то есть, иметь достаточный уровень информационно - коммуникационной компетентности [3, с. 303].

Библиографический список:

1. Гуревич Г. С. Информационно-коммуникационные технологии в профессиональном образовании будущих специалистов / Г. С. Гуревич, М. Ю. Кадемия, М. М. Козяр – Москва: МГУ, 2012. – 380 с.
2. Гендина Н. И. Информационная культура и информационное образование / Н. И. Гендина // Информационное общество: культурологические аспекты и проблемы: Междунар. научн. конф. – Краснодар-Новороссийск, 17–19 сент. 2016 г.: Тезисы докл. – Краснодар, 2016. – С. 102-104.
3. Жалдак Н. И. Компьютер и математики. Пособ. для ВУЗов / Н.И. Жалдак. – К. : Техника, 2016. – 303 с.
4. Пометун Е. Дискуссия педагогов вокруг вопросов внедрения компетентностного подхода в русском образовании / Пометун Е. // Компетентностный подход в современном образовании: мировой опыт и перспективы: Библиотека образовательной политики; под общ. ред. А. В. Овчарук. – К. : „К.И.С.И.», 2004. – С. 66-72.
5. Кизим С. С. Применение средств мультимедиа в профессиональной подготовке будущих рабочих электрорадиотехнических профессий: автореф. дис... канд. мэд. наук: 13.00.04 / С. С. Кизим. – СПб, 2011. – 20 с.
6. Митина Л. М. Психология развития конкурентоспособной личности / Л. М. Митина. – 2–е изд. – М. : МПСИ, 2003. – 400 с. – (Библиотека психолога).

Шарипов Бегиджон Рамазонович
Sharipov Begijon Ramazonovich

старший преподаватель кафедры «Программирование технологии и компьютерное техники»
Институт технологий и инновационного менеджмента в городе Куляб

УДК 37

ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ IT- ТЕХНОЛОГИИ В ВУЗЕ

PROBLEMS AND PROSPECTS OF IT-TECHNOLOGY IN THE UNIVERSITY

Аннотация: Создание в образовательном учреждении информационно-образовательной среды является одним из важнейших факторов введения образовательных стандартов третьего поколения. Статья посвящена проблемам разработки и внедрения в учебный процесс вузов учебных информационных комплексов – электронных учебно-методических комплексов учебных дисциплин. Рассмотрены дидактические принципы и требования к элементам информационной образовательной среды.

Abstract: The creation of an educational information environment at an educational institution is one of the most important factors for the introduction of third-generation educational standards. The article is devoted to the problems of developing and introducing into the educational process of higher educational institutions educational information complexes - electronic educational-methodical complexes of educational disciplines. The didactic principles and requirements for the elements of the information educational environment are considered.

Ключевые слова: образовательная среда, информационные технологии, информационная культура, электронные учебно-методические комплексы

Key words: educational environment, information technologies, information culture, electronic educational and methodical complexes

Последние десятилетия отмечены бурным развитием информатизации, появлением информационных технологий нового поколения, которые активно проникают во все сферы жизнедеятельности. Сегодня невозможно представить систему высшего образования без информационных технологий. В современных условиях развития перед высшей школой открываются новые возможности удовлетворения образовательных потребностей, как обучающихся, так и обучающихся [1].

В организации учебного процесса нужно учитывать, что современные студенты первого курса, как правило, уверенные пользователи, имеют немалый опыт работы в виртуальной среде, хорошо ориентируются в глобальной сети, быстро находят требующуюся информацию. Уже за период школьного обучения виртуальная информационная среда постепенно становится доминирующей средой их «обитания». Владея навыками работы с информационной средой, молодые люди быстрее отдают предпочтение способам электронного освоения знаний учебных дисциплин. Более того, многие из них считают устаревшими традиционные способы обучения в аудитории по формуле «преподаватель-студент» и дома - «студент-книга», особенно если книга издана в типографии на «бумажном носителе». В вузы пришло учиться новое поколение студентов. Конечно, инновации не ставят своей целью полностью заменить преподавателя. Личный контакт при аудиторных занятиях – по-прежнему важнейшая форма обучения [2].

Остаются актуальными проблемы, связанные с увеличением объема учебной информации по дисциплинам, которую необходимо освоить в те же временные сроки. Одним из путей решения этих проблем может стать использование мультимедиа в процессе обучения или так называемое мультимедийное обучение.

Теория мультимедийного обучения включает в себя несколько принципов обучения с помощью или посредством мультимедиа-технологий, в частности, оптимальное обучение происходит только в том случае, когда вербальный и визуальный материал представляются синхронно. Опыт показывает, что визуализация – универсальный путь, но он не так прост, как кажется. Все зависит от наличия соответствующих информационных ресурсов, а также навыков работы с ними, необходимых для эффективной работы, как преподавателей, так и студентов. Исследования показывают, что гораздо более эффективным будет использование в инструкционных материалах одного, но

качественно выполненного фрагмента, чем применение плохо выполненного мультимедийного обеспечения.

Информатизация образования предполагает наличие и воспитание профессионалов, обладающих высокой информационной культурой, аналитическими способностями и гуманистической системой ценностей.

Проблема формирования информационной культуры личности до сих пор недостаточно разработана. Начинается внедрение развития информационной культуры у людей среднего и старшего поколений, получивших общее и профессиональное образование до распространения персональных компьютеров и появления сети Интернет. Важным на сегодняшний день является создание «образовательной среды», способной обеспечить формирование, как отдельных компонентов информационной культуры, так и информационной культуры в целом. Информатизация в настоящее время охватывает все большие компоненты образовательной среды.

Подготовить компетентного специалиста в любой области невозможно без использования современных информационных образовательных технологий. При этом важно вооружить будущего специалиста знаниями современной информационной среды и программных средств обучения, обеспечить формирование его готовности к использованию всего многообразия информационных технологий в профессиональной деятельности.

Под средствами информационных и коммуникационных технологий в настоящее время понимают целый комплекс технических, программных средств, систем и устройств, функционирующих на базе средств вычислительной техники, современных средств и систем информационного обмена, обеспечивающих накопление, хранение, обработку, передачу и оперативное управление информацией.

Подобные учебные информационные комплексы являются гибкими, т.е. преподаватель может использовать его элементы по своему усмотрению, моделируя новые занятия и формы работы, учитывая психологические особенности студентов [3] и особенности программного обеспечения [4].

Применение компьютерных технологий не нарушает установленные сроки обучения, но дает возможность глубже осветить тот или иной теоретический вопрос. При этом студенты имеют возможность вникнуть более детально в изучаемые процессы и явления, усвоить важные теоретические вопросы, которые изучить без использования интерактивных моделей не представляется возможным. При этом преподаватель может акцентировать внимание обучаемых на отдельных особо сложных моментах.

Наибольшая эффективность обучения достигается, если:

- учебную информацию невозможно изучать в реальных условиях;
- визуализация объектов и явлений обеспечена более полно по сравнению с традиционными носителями информации;
- обеспечивается возможность изменять временные масштабы событий, прерывать и повторять действие компьютерной модели;
- разработаны средства, обеспечивающие решение и анализ интерактивных задач с применением аналитического и графического методов;
- созданы электронные средства тестирования результатов учебной деятельности.

Образовательные электронные издания должны удовлетворять традиционным дидактическим требованиям, таким как научность, доступность, наглядность, системность и последовательность обучения, прочность усвоения знаний, единство образовательных, развивающих и воспитательных функций обучения.

Основными моментами, на которые обращается основное внимание в настоящее время при разработке мультимедийных курсов и телекоммуникационных средств, являются повышение уровня визуализации, обеспечение интерактивности, наличие виртуальных практикумов, компьютерных лабораторных работ, а также соответствующих методических рекомендаций по их использованию.

Таким образом, можно предложить использование информационных технологий различными способами:

- с целью наглядной демонстрации, обучения и тестирования;
- в качестве компьютерных проектных сред;
- для готовых компьютерных лабораторных комплексов при проведении экспериментов, измерения физических величин, для лабораторных работ;
- в качестве самостоятельных проектных исследований с использованием компьютера;

- для телекоммуникации в процессе обучения.

Отличительными положительными сторонами компьютерных технологий, с которыми знакомятся студенты, являются универсальность, наглядность, доступность и вариативность.

Таким образом, использование информационных коммуникационных технологий в процессе профессиональной подготовки будущих специалистов способствует развитию творческих способностей, профессиональных умений и навыков студентов, стимулирует мыслительную деятельность и активизирует познавательный интерес к изучаемому материалу, позволяет студентам занимать активную позицию в осмыслении профессионально значимой учебной информации, формировать профессиональные компетенции, осваивать новые информационные технологии, накапливать практический опыт.

Библиографический список:

1. Мазаева Л.Н., Сухов А.Е. Создание современных электронных учебных пособий: проблемы, тенденции (статья). Инновационные технологии в образовании / Матер. конференции «Чтения Ушинского» - Ярославль: Изд-во ЯГПУ, 2008, Ушинские чтения, 2009. С.24–27.

2. Райхлина А.В. Компетенции преподавателей как конкурентное преимущество вуза/ Перспективы развития науки и образования: Сборник научных трудов по материалам Международной научно-практической конференции: в 8 частях. – М.: ООО «АР-Консалт», 2015. - С. 25-28.

3. Быкова Е.М., Серафимович И.В. Подход к реализации новых образовательных стандартов (ФГОС-2): создание условий для развития одаренности обучающихся и творческих способностей педагогов // «Реализация стандартов 2-го поколения в школе: проблемы и перспективы» сборник научных статей второй всероссийской интернет-конференции (октябрь-декабрь 2012)/под ред. Е.В.Карповой – Ярославль: изд-во ЯГПУ, 2012 – С.56-62/

4. Заботина Н.Н. Система рейтинговой оценки деятельности преподавателей в 1С // Применение технологий «1С» для повышения эффективности деятельности организаций образования Сборник научных трудов Четырнадцатой Международной научно-практической конференции. Москва - 2014, 2014. С. 79-82.

5. Пальчевский Б.В. Понятие «Инновационное развитие»: логико-герменевтический анализ его сущности и значения в образовании Институт повышения квалификации и переподготовки кадров учреждения образования «Гродненский государственный университет имени Янки Купалы». Современные технологии образования взрослых. Сборник научных статей. Гродно, 2013.

6. Дьяконенко Ю.Н. Инновации в современном образовательном процессе/ Вопросы повышения эффективности профессионального образования в современных условиях. Материалы VI Международной учебно-методической конференции. Под редакцией А.Ю. Александрова, Е.Л. Николаева. – Чебоксары: Изд-во: Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова, 2014. – С. 30-31.

7. Конькова О.М. Роль инновационных методов подготовки студентов в повышении конкурентоспособности выпускников вузов страны. Актуальные вопросы образования и науки / Сборник научных трудов по материалам Международной научно-практической конференции: в 11 частях. 2014. С. 57–62.

Тесля Валентина Ивановна**Teslya Valentina**

преподаватель

Иркутский государственный аграрный университет имени Ежевского А.А, г. Иркутск

УДК 811

**ТИПЫ ЛОГИЧЕСКИХ СВЯЗЕЙ МЕЖДУ КОМПОНЕНТАМИ ТЕРМИНОВ
ТЕРМИНОСИСТЕМЫ МЕХАНИЗАЦИЯ ТЕХНОЛОГИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ
ЖИВОТНОВОДСТВА (МТПЖ)****TYPES OF LOGICAL RELATIONS BETWEEN THE COMPONENTS OF THE TERM
SYSTEM MECHANIZATION OF TECHNOLOGICAL PROCESSES OF ANIMAL HUSBANDRY
(MTPL)**

Аннотация: В данной статье рассматривается морфологический способ образования терминов терминосистемы механизация технологических процессов животноводства как один из продуктивных в терминообразовании. Исследовано, как можно восстановить значение термина данной системы из отношений между его сочетающимися компонентами.

Проанализировав один из продуктивных способов образования терминов терминосистемы МТПЖ, выявили специфические, свойственные данной терминологии модели образования. При этом показали, что процессы терминообразования – не стихийные, а сознательные процессы, подконтрольные лингвистам и терминологам и что норма в терминологии не противоречит, а соответствует нормам общелитературного языка, при наличии специфически терминологической нормы. За словообразовательными моделями закрепляется определенное значение, они способны создавать новые наименования для однородных понятий. Усвоение словообразовательной модели облегчает запоминание целой серии терминов одинаковой структуры.

Abstract: This article discusses the morphological method of forming of the terms of the term system “the mechanization of technological processes of animal husbandry” as one of the most productive in term formation. It is investigated how it is possible to recover the meaning of the term of this system from the relationship between its combined components. After analyzing one of the productive ways of forming the terms of the МТПАН term system, they revealed specific educational models typical of this terminology. At the same time, they showed that the processes of terminology are not spontaneous, but conscious processes controlled by linguists and terminologists, and that the norm in terminology does not contradict, but it corresponds to the norms of the general literary language, in the presence of a specifically terminological norm. For word-formation models assigned a certain value, they are able to create new names for homogeneous concepts. Mastering of the derivational model makes it easier to memorize a whole series of terms of the same structure.

Ключевые слова: аффиксоиды, морфологический способ, словообразовательная модель, термин, терминосистема, терминообразование, терминологические элементы.

Keywords: affixoids, morphological method, derivational model, term, term system, term formation, term elements.

Исследования терминосистемы механизация технологических процессов животноводства показали, что в данной терминосистеме наиболее продуктивным способом образования терминов является морфологический способ.

Цель данной статьи – рассмотреть, как можно восстановить значение термина из отношений между его сочетающимися компонентами.

Наиболее продуктивный способ образования терминов данной терминосистемы – сложение, широко представленное как существительными, так и прилагательными. Термин образуется сочетанием

двух и более полнозначных единиц. Значение его можно восстановить из отношений между сочетающимися компонентами.

«Можно утверждать, что такая формальная операция как сложение, выражает разные связи предметов, процессов и т.д. Поскольку возможные типы связей в действительности сложны и многообразны, то и сложные слова отражают семантические структуры разного содержания. За

каждой моделью сложного слова скрывается определенный тип логических связей между его компонентами» [1, 112-113].

Первая разновидность сложных терминов, образованных путём сложения с традиционными суффиксальными вторыми частями: -сборник,

-приёмник, -приготовитель, -распределитель, -мойка, -резка, -облучатель, -выгрузатель и др.

Эта тенденция многоразового использования одних и тех же стандартных по семантике частей сложения наблюдается во многих терминосистемах научно-технического характера при наименовании орудий производства. В качестве второго элемента сложения использовано отглагольное существительное, образованное при помощи суффиксов -тель, -к(а), -чик и -ник. Между первым и вторым компонентом устанавливаются отношения объект действия и предмет, на который направлено действие, например: брызгоуловитель, ведродержатель, парораспределитель, паросборник, яйцесборник и др.

Чаще других используются слова корм и молоко в первой части сложного термина при обозначении названия машин, механизмов, устройств, процессов, сооружений, например: кормораздатчик, кормоприготовитель, кормоприёмник, кормоцех, кормопровод; молокоочиститель, молокосборник, молокопровод, молокоприёмник и др. В данных примерах при образовании терминов использовались общеупотребительные слова в терминологическом значении.

«Основная примета: сложные слова этого образования могут быть развёрнуты в словосочетания с использованием второй части слова» [2, 75]. Например: раздатчик кормов, уловитель камней, очиститель молока, держатель тарелок, уловитель брызг и другие. «Формально эти образования могут быть осмыслены и как сложение с суффиксацией» [3, 75].

Гораздо труднее трансформировать сложные термины со стандартной второй частью: -резка, -мойка, например : машина для резки корней (корнерезка), машина для мойки клубней (корнеклубнемойка), машина для резки соломы (соломосилосорезка). Образованы сложные термины в данном случае для передачи одним словом многообразия связей предметов в реальной действительности. На многоцелевое назначение машины указывает трёхкомпонентный термин.

Отношение между предметом и его назначением можно отметить в следующих сложных терминах, обозначающих категориальный аспект «места», например: кормоцех, корнеплодохранилище, навозохранилище, птицефабрика, свинокомбинат, яйцесклад и др. При трансформации: кормовой цех, корнеплодовое хранилище, навозное хранилище и др.

Наблюдаются атрибутивные отношения между компонентами сложного термина. Этот же тип отношений присущ терминам-существительным, имеющим первым компонентом интернациональный терминоэлемент. Под терминоэлементом, в данном случае за Шанским Н.М., «понимаем любой структурный компонент специального слова: непроизводную и производную основы, аффиксоиды» [4, 309], словообразующую морфему (аффиксы), слово в составе сложных слов и словосочетаний, символы в составе особого типа символа-слов [5, 37].

По этой модели в исследуемой терминосистеме образовано 15 терминов, обозначающих названия машин, устройств, механизмов, приборов: вибросито, вибровыгрузатель, виброфильтры; автовесы, автокормушки, автомолоковоз; гидросмыв, тензовесы; электробрюдер, электронагреватель.

Термины кормовоз, молоковоз, жиромер, бутироммер, потокоммер, кормопровод, воздуховод образованы сложением основы общеупотребительного слова и усеченной стандартной основы. За ними закрепляется определённое значение, они способны создавать новые наименования для однородных понятий. Значение этих терминов воспроизводится без труда, хотя второй компонент и не проявляет своего категориального аспекта.

Способом сложения в данной терминосистеме образованы многие прилагательные, входящие в составные термины. Одна часть прилагательных образована по типу подчинительной связи, вторая – по типу сочинительной связи.

Прилагательные, образованные по типу подчинительной связи, выражают в основном:

- отнесенность предмета к действию: кормоприготовительное (помещение), кормоперерабатывающая (машина), молокоприёмный (резервуар) и другие;

- отнесённость предмета к количеству: двухщепочный (ковшовый) погрузчик, одночашечная клапанная (поилка), доильный двухтактный (аппарат) и другие;

- отнесённость предмета к признаку: кратковременная тонкослойная (пастеризация), низкотемпературные (сушилki), высокотемпературные (сушилki) и другие.

Отношения между компонентами сложных прилагательных с подчинительным типом связи

такие же, что и у сложных прилагательных-терминов с сочинительной связью:

- отнесённость предмета к действию: пастеризационно-охладительная (установка), размольно-смесительный (блок), лотково-отстойная (система) и другие;

-отнесенность предмета к признаку: выгульно-кормовые (площадки), канатно-дисковый (кормораздатчик), поточно-технологическая (линия), молочно-воздушный (кран) и другие.

-отнесённость предмета к месту действия: беспривязно-боксовое (содержание), конвейерно-кольцевая (установка), параллельно-проходная (установка), продольно-проходные (станки) и другие.

Проанализировав один из продуктивных способов образования терминов терминотерминосистемы МТПЖ, выявили специфические, свойственные данной терминологии модели образования, рассмотрели, как можно восстановить значение термина из отношений между его сочетающимися компонентами. При этом показали, что процессы терминообразования – не стихийные, а сознательные процессы, подконтрольные лингвистам и терминологам и что норма в терминологии не противоречит, а соответствует нормам общелитературного языка, при наличии специфически терминологической нормы. За словообразовательными моделями закрепляется определенное значение, они способны создавать новые наименования для однородных понятий. Усвоение словообразовательной модели облегчает запоминание целой серии терминов одинаковой структуры.

Библиографический список:

1.Иофик Е.Я., Сложный термин и семантические отношения между его компонентами. В сб.: Аффиксоиды, полуаффиксы и аффиксы в научном стиле и литературной норме. Влад., 1980.

2.Моисеев А.И. Словообразование современного русского языка. Учебное пособие, -Л.: ЛГУ, 1985, -90 с.

3.Моисеев А.И. Словообразование современного русского языка. Учебное пособие, -Л.: ЛГУ, 1985, -90 с.

4.Шанский Н.М. Очерки по русскому словообразованию, М., Изд-во МГУ, 1968, -245 с.

5.Даниленко В.П. Русская терминология. Опыт лингвистического описания, -М: Наука, 1977,- 246 с.

Комаров Антон Станиславович
Komarov Anton Stanislavovich

Выпускник аспирантуры Костромского государственного университета им. Н.Некрасова
Кафедра философии, культурологии и социальных коммуникаций

УДК 171.021

СВОБОДА КАК ПРАВСТВЕННОЕ ДОСТОИНСТВО ЛИЧНОСТИ

LIBERTY AS A MORAL DIGNITY OF THE HUMAN PERSON

Аннотация: В статье предлагается авторская концепция этического аспекта свободы как нравственного достоинства личности. Свобода рассматривается как высшее нравственное качество и необходимое условие сознательной и ответственной социальной деятельности.

Annotation: The paper proposes the author's concept of the ethical aspect of freedom as a moral dignity of the individual. Freedom is considered as the highest moral quality and a necessary condition for conscious and responsible social activity.

Ключевые слова: свобода, нравственность, достоинство, воля, право, выбор.

Keywords: freedom, morality, dignity, free will, right, choice.

С самого начала зарождения цивилизации человечеством владела мечта о свободе и справедливости. Свобода была важным атрибутом общественной жизни и предметом научных изысканий. Многие отрасли гуманитарного знания обращались к изучению различных аспектов свободы. Таким образом, был накоплен целый ряд представлений о свободе, часто несовместимых друг с другом, что позволяет и сейчас по-разному трактовать её сущность. Но, несомненно то, что даже отрицать саму идею свободы можно лишь будучи свободной личностью. Само мышление невозможно без свободы, а согласно философии Рене Декарта, и само существование человека как такового. Свободу можно рассматривать как необходимое условие существования человеческого вида. Она есть то, что отличает нас от прочих живых существ, населяющих Землю. Человеческая история есть история борьбы за свободу, как в практической жизни большинства народов, так и отдельных индивидов. Научно-технический прогресс, необходимость решения глобальных проблем и задач, межгосударственные политические и экономические контакты, взаимное культурное влияние народов мира позволяют сделать вывод о том, что человечество вступает в эпоху всемирного сближения и интеграции. Каково место свободы в этом процессе? Этот вопрос задаётся современными мировыми процессами современной политике, науке и культуре. Означает ли интеграция стирание различий, либо переосмысление взгляда на человека и его свободу будет способствовать построению нового многоликого общества? Опираясь лишь на идеологию национальной и культурной исключительности, национал-патриотизм отрицает многоукладность и многоликость российской культуры, искажает и обедняет её. Появление идеологических выводов о том, что вся российская культура и литература пронизана лишь православным влиянием, является необоснованным преувеличением. Само многообразие может показать путь и место России. Свобода человека и гармоническое развитие личности, как ключевые ценности христианской и мировой цивилизации становятся в этом отношении ключевыми условиями, непререкаемыми основаниями для такого пути. Последнее возможно лишь при условии включения развития человека во всемирный культурный процесс, богатый своим многообразием. Именно многоликость, многообразие обеспечивающая их свобода может быть и должна стать основанием для гуманизма новой мировой культуры, основанного на том, что только труд облагораживания собственной души и окружающего пространства есть единственный способ гармонизации личностного развития. И этот труд должен быть свободным, основанным на доброй воле. Никакая интеграция не способна стереть подлинного духовного богатства и целостности. Страны Западной Европы или Юго-Восточной Азии, насыщенные богатейшей культурой, ничуть не потеряли своей самобытности, тесно интегрируясь в мировое сообщество. Проблему же для себя в этом видят лишь авторитарные или тоталитарные режимы, не осознающие свою историческую ограниченность и бесперспективность. В открытом обществе, не находя себе места, сторонники подобной государственности, идеализируют мнимую старину. Их представление о «старом» весьма условны, ибо для его определения они так же берут

условную точку, принципы жизни в которой ближе всего к их идеалам, хотя следующие поколения уже значительно удаляются от этой условной точки, но остаются лишь незначительно моложе их идеала исторически. Потому любой поиск идеала в старине не конструктивен, тем более принимая «хорошее» в старом, мы должны соглашаться с приходом с ним и прошлого «плохого». Из человеческого стремления к лучшему сформировалась и социальная свобода, как и другие духовные и социальные ценности человечества, такие как достоинство, справедливость и другие. Стремление не только открывает дверь в будущее, но и помогает понять настоящее, указывая нам на предмет изменений и чаяний человеческой жизни. Это устремление позволило нам создать нашу цивилизацию, все её достижения. Человечество всегда стремилось сделать свою жизнь максимально удобной для себя. Никто из людей не желал себе и своим близким худшей доли и не помышлял о том, чтобы устроить жизнь максимально непривлекательной. Об этом сказано у античного философа Эпиктета, определяя связь между человеческим бытием и свободой: «Никто не желает быть виноватым, никто не хочет жить в заблуждениях, несправедливо, никто не выбирает себе нарочно такой жизни, от которой он будет печалиться и мучиться, никто не скажет, что ему хочется жить скверно и развратно. Значит, все люди, живущие несправедливой жизнью, живут так не по своему желанию, а против воли. Они не хотят ни печали ни страха; а между тем постоянно страдают и боятся. Они делают то, чего не хотят. Стало быть, они не свободны». [55, с.61] С того времени, когда человечество вооружилось самосознанием и элементарными навыками общежития, перед ним возникает потребность в таком устройстве общественной жизни, где появляются понятия справедливости, свободы, равенства и другие важнейшие жизненные ценности. К.Ясперс пишет: «Во всех противоречивых стремлениях нашего времени есть как будто одно требование, которое объединяет всех. Все народы, все люди, представители всех политических режимов единодушно требуют свободы». [57, с.166]

Всей аксиологии бытия, в том числе и аксиологии свободы, присуще одно важное качество – это поиск, стремление, которое объединяет человечество. Так человек, создавая прогресс во всех сторонах жизнедеятельности, он стремился к счастью: «Все люди уже сами собой имеют сильнейшее и глубочайшее стремление к счастью, так как именно в этой идее все склонности объединяются». [23, с.168]

Всеобщее стремление к совершенству и лучшим условиям бытования произвели потребность в научно-техническом прогрессе и в вечных поисках смыслов или «вечное стремление в никуда», как в писал В.С. Высоцкий. [17, с.236]

Человеческое бытие часто соотносится с понятием «путь» и в религиозной, и в светской философии, данное понятие ассоциируется именно со стремлением. При выделении из биологического существования в социальное появляются ценности, определяющие жизнь как бытие. Появление последних было необходимо для выделения «я» - человека из мира природы. Ценности – это уже не инстинкт, они извлечены из мысли, они осознаны. Как только человек стал выделять для себя нечто более значимое, будь то заострённая палка или камень, (как утверждают материалисты), или другой человек (как учит Библия), оно требует объяснимости. Таким образом, появляется у человека не только потребность понять окружающий мир, дать оценку его явлениям, но и определить своё место в этом мире. Достигалась эта потребность и через сравнение того, что не ценно, с тем, что претендует на выделение в ценности. Библия, выделяя живого человека в особую ценность уже в самом начале творения, провозглашая это устами самого Бога, говорит далее о том, что выделение первой ценности для человека было через сравнение. Вот как это описывается в книге Бытие: «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему. Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку ...но для человека не нашлось помощника, подобного ему». Уже здесь показано то, что человек изначально обладал и пользовался такой ценностью как свобода выбора. Но не менее важно то, что человек, наделённый этой свободой, делает свой выбор в сравнении, который для него является правильным. Для человека не нашлось никого из зверей равного ему или подобного, чтобы соблюсти жизненно необходимое соответствие и тем подтвердить самоценность. Эта изначальная способность к выбору не существовала сама для себя, но, имея выражение в желаниях, поступках и речевых выражениях, она была продуктом нарождающихся социальных отношений и в своей сущности относится к самому человеку, продуцирующему её. В этом человек всегда опирался на присущее ему осознанное стремление к лучшему, к увеличению своего качественного порядка состояния. Человеку не было достаточно ног, он запряг лошадь, потом пустил по рельсам паровоз,

сел в автомобиль, пустился в полёт на аэроплане, достиг космических орбит. В основе прогресса лежит гуманизм, который как мы думаем, лежит и в основании социальной свободы, ибо она так же опирается на вечное человеческое стремление к счастью. Биологически обусловленная любовь человека к себе как сущностному и значимому явлению может стать причиной желания блага себе и себе подобным, которое можно представить, как гуманизм. Для этого необходимо, чтобы человек осознал себя таковым и стал бы выделять себя из окружения. Этому способствовали, безусловно, те признаки, которые не имеют окружающих, которые не люди. Из них только свобода социально обусловлена и может быть реализована из всеобщего человеческого согласия, выражена юридически, одинаково причастна для всех. Из этого следует, что свобода возникла как социальное явление из человеколюбия, которое побуждает человека искать для себя и себе подобных лучшего и полезного и это желание врожденное. Социальное основание свободы есть желание счастья людям или человеколюбие, воплощённое в социальной справедливости и гуманизме. У этой концепции есть следующее основание – способность человека и общества к осознанному прогрессу качественных изменений, что не присуще никому из других существ. Современная «гонка» компьютерной техники очень показательна в этом отношении. Но если мы говорим, об общественном прогрессе, то должны учитывать то, что эти изменения происходят, прежде всего, на уровне отношений. И хотя и здесь техногенный фактор имеет значительную долю приложения, он не является исключительным. Многие стороны этих отношений находят своё выражение через другие формы. Но человеческая история во всём своём временном и континентальном многообразии цивилизаций указывает нам, по крайней мере, на один важный фактор построения этих отношений и многовековых устремлений сотен обществ и тысяч индивидов – это социальная справедливость. Автор признаёт релятивность этого понятия. И всё же, мы не можем однозначно объявить его никчемным. Как бы ни было понятие справедливости условно и относительно, оно является неперенным условием социальной свободы, без которой бы она выродилась в беспорядок и «войну всех против всех».[19, с.95] Надо сказать, что не все философы связывали социальную свободу и социальную справедливость в тесную зависимость между собой. Так Платон очень скептически оценивал социальную свободу, что и подвигло его на создание своего утопического проекта государственного устройства. Я думаю, что непосредственной причиной такого понимания послужило несовершенство демократического строя древних Афин. Провозгласив народовластие, афинское общество оставалось традиционным со всем грузом соответствующих издержек, как господство государственной религии, высокая роль в обществе обычаев и традиций, консервативное неприятие нового, необычного, непривычного, вызывающего. Именно это спровоцировало конфликт Афин с Сократом, посмеявшимся оспорить онтологическую ценность этой привычности, чем вызвал у обывателей озлобление своим нонконформизмом. Он не вмещался в обыденный мир Афин, и впоследствии некоторые его последователи из малых сократических школ киников доведут этот антагонизм до логического абсурда. Сократу, учителю Платона, пришлось первому пострадать от издержек и несовершенства человеческого социального строя, и побудить своих последователей к самостоятельным поискам лучшего. Это послужило толчком к созданию первой утопии Платона и неприятию им принципа всеобщей свободы, которую Платон воспринимал не иначе как вседозволенность. «Я все-таки не верю и не думаю, будто несправедливость выгоднее справедливости, даже когда несправедливости предоставлена полная свобода действия». [39] Суд над Сократом возмутил его учеников. Поэтому в его социальных воззрениях вопрос о свободе расходится с принципом общественной справедливости. В диалоге «Горгий» Платон как раз упоминает свободу как возможную форму личной безнравственности и вседозволенности. [38] Надо учесть один важный фактор, что, обращаясь к данному вопросу, он и его ученик Аристотель исходили, прежде всего, из классовых соображений, а не из общечеловеческих ценностей. Да и сам факт того, что афинская демократия и свобода опиралась на несвободу рабов, чётко указывает на то, что, черпая примеры из прошлого, выбирать их через призму идеологической ограниченности не следует. В своей «Политике» Аристотель ратует за аристократическую республику, утверждая, что общественное равенство должно быть основано не на праве большинства, а на основании социального положения. [3, с.571] Из этого мы видим, что классовую градацию общества он наполнял моральным содержанием. Для него аристократия была носителем благородства и высокой морали и потому равенство её с демосом не справедливо. И хотя эти взгляды далеки от принципа всеобщей справедливости, надо указать, что уже Аристотелем прослеживается наличие отношения социальной свободы и справедливости, хотя и понимаемой им в русле классового сознания. Позднее, уже в эпоху эллинизма и Римской империи,

появляются зачатки восприятия бытия через ценности, т.е. социально-этические и социально-эстетические категории, определяющие качество жизни и целеполагания. Так, Сенека в своём трактате «О благодеяниях» выделяет такие ценности, называя их благодеяниями, первейшие из них, те без которых нельзя жить, т.е. которые обеспечивают возможность биологического существования. К ним примыкают такие ценности, *«без которых мы хотя и можем жить, но жить таким образом, что лучше было бы умереть. Таковы, например, свобода, целомудрие, здравый рассудок. За сим будет следовать то, что нам дорого в силу связи, крови, употребления и продолжительной привычки, как-то: дети, супруги, пенаты и прочее, к чему душа наша привязалась до такой степени, что расстаться с ними для нее кажется тяжелее, чем с жизнью»*. [45, с.23-24]

Происходит облачение свободы в политическую оболочку, и наполнение её положительным моральным содержанием. Здесь уже имеет место сближение содержания свободы с принципами моральной и социальной справедливости. Сенека уже говорит о свободе, как о ценности, более значимой, чем жизнь, причём речь идёт о социальной как единственно мыслимой тогда свободе. [45, с.51] По мнению стоиков социальный и моральный аспекты свободы тесно связаны друг с другом и социальное положение находило воплощение в моральных качествах. Стоики покорность неправде, лицемерие, бесчестие и порок относили к рабским страстям. Так Сенека о Сократе писал: *«На вольное рабство не хотелось идти тому, чьей свободы не могло сносить свободное государство!»*. [45, с.231]

Здесь уже присутствует примат свободы перед действительностью, личности перед властью. В современном представлении социальная свобода наиболее последовательно и целостно была разработана в философии гуманизма и либерализма. Такую последовательность обусловила преемственность идей и ценностей либерализма от гуманизма. Его становление совпало с Новым временем в Европе и сопровождалось провозглашением принципов современного общества. Среди философов и политиков либерального направления следует назвать Дж.Локка, Дж.Милля, Б.Констана, Ф.А.Хайека, К.Поппера и т. д. Многие либеральные идеи легли в основу юридического начала современного мира. Своими принципами либералы пытались найти практическое решение извечного стремления человека к социальной справедливости. Важнейшая установка либерализма есть объективация юридического в государстве, которая легла в основу их учения о разделении властей. Мы имеем в виду, что право и закон либералами понимается как устойчивая объективная сила, не зависящая от эмоций и симпатий суверенов. Этот принцип стал известен как суверенитет права. Он был положен в основу учения о первичности прав и свобод человека, т.е. юридического выражения свободы. Если сторонники традиционализма требовали установки социальных отношений на основании подданства, то либерализм ставит в основание право, которое и определяет отношение свободы и ответственности в социальном аспекте. В основании подданства лежат вассально-ленные отношения, основанные на личной зависимости и преданности суверену, чьё положение сакрально. Гражданство же по либерализму предполагает рациональное восприятие закона и соответствующее подчинение ему. Изменяется соответственно и сущность принуждения и ответственности. Если принуждение подданства лично или сакрально, то гражданство обеспечивается принуждением закона, объективным и рациональным. Таким образом, либерализм демифологизирует власть, замещая сакральное легитимным на основании закона. Ещё одно важнейшее наследие либерализма, определяющее общественное бытие свободы есть признание идеологической терпимости. Новое время в Европе – эпоха становления множественности политических концепций и религиозных учений и потребность в толерантности объективно назрела перед цивилизацией. Надо оговориться, что исторически именно идеологические войны показали себя наиболее длительными и кровопролитными. Политический либерализм допускает наличие оппозиции и её право на свободное выражение мнений, что легло в основание современной терпимости как цивилизованного принципа общежития. Как считает В.Н.Волков, «расширение собственного опыта» и «критический диалог» в условиях свободной конкуренции мнений важнейшими основаниями общественного и культурного прогресса. [15, с.62] Но не только в этом мне представляется сущность социального бытия, если определять его либеральным образом. Суверенность права как основополагающий принцип либерализма и признание релятивности идеологий и их притязаний поднимает два важнейших основания:

1. Отделение идеологического от государственного.
2. Отделение юридического от идеологического.

Первое означает, что никакая идеология не должна признаваться государственной и

принимать исключительный статус. Второе требует, чтобы законы трактовались не идеологией, а логикой. Эти принципы есть базис гражданского общества и правового государства и призваны решить вопрос о соотношении свободы и ответственности. Ещё один принцип есть единство гражданского общества и правового государства, и понимается нами как принцип существования основ государственного строя. Правовое государство возможно только в гражданском обществе. Эти принципы обеспечивают юридическую легитимность и неприкосновенность свободы со стороны идеологии. Они снимают возможность идеологического принуждения, которое и проявляется в нетерпимости. Наличие только принуждения говорит об отсутствии свободы. Принуждение есть там, где нет добровольности - важнейшего социального и этического фактора существования свободы. Если человек не является автором своих действий, а действует по принуждению, то не может нести ответственности за свои действия, становясь т.о. недееспособным. Если это положение становится политикой государства, то всё общество становится недееспособным, и соответственно юридическая деятельность становится невозможной. Таким образом, герценовский вопрос «кто виноват?» так и остаётся без ответа. К российской истории это более всего применимо, потому как она менее всего наполнена осознанной ответственностью. Мы восхищаемся литературными достоинствами «Повести временных лет», противопоставляя её богатый образный язык юридической скупости западноевропейских хроник. Но при этом не упоминается, что часто летописи, берущие начало из «Повести временных лет», да и она сама, создавались с целью самооправдания власти, чем она и занималась на протяжении столетий. Это подчёркивал ещё Н.А.Бердяев в своей книге «Судьба России».[6] Он говорит, что достигнув чудовищных размеров, бюрократическая власть в России живёт своей, оторванной от воли народной жизнью, а народ в силу этого хочет свободы от государства и живёт своей пассивной, по отношению к своей судьбе, жизнью. Он связывает это с соотношением мужского и женского начала в народном духе русских. Нам бы хотелось несколько расширить это понимание российской действительности, и думаю, оно неоспоримо, ибо об этом годами твердит всё общество. Дело не только в том, что в России власть и народ живут каждый своей жизнью, хотя это очень важный фактор наших бед, но есть ещё одна сила, живущая сама по себе в своей метафизической действительности - это закон, который никто не желает соблюдать. О таком противоречии между законотворчеством и правоприменением на примере свободы совести пишет Т.Л. Белкина в своей статье «К вопросу о светскости Российской Федерации», где подчёркивает резкое расхождение между буквой и духом закона, и реальной практикой, особенно в политической среде. [5]

Придание законам лишь декларативного статуса и лишение их через это юридической силы усугубляет диссонанс между обществом и властью, потому как единственно легитимные и конструктивные инструменты взаимодействия этих двух сфер оказываются не дееспособными. По нашему мнению причина тому - перенимание духовных традиций российской властью с византийского Востока, а не с европейского Запада. После Юстиниана Византия всё более превращалась в мало типичное для средних веков «реликтовое» государство, всё более погружаясь в восточный деспотизм, обременённый идеологией сохранения «национальных традиций». Место законов заняли «национальные ценности и традиции» и начался медленный упадок Византийской империи. Известный апологет византизма К.Н.Леонтьев в книге «Византизм и Славянство» подчёркивал отсутствие в византизме *«высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой... византизм... отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов»*. [29, с.19]

Он утверждал, что слияние державной идеологии с царизмом обеспечило Византии «нормальную государственную жизнь», в отличие от Западной империи, которая, впрочем, была для него скорее искусственным образованием, чем реальным государством. После арабского и сельджукского нашествий, а тем более после IV крестового похода, о какой «нормальной государственной жизни» Византии можно говорить?! Уместнее предположить, что именно ограничение духовного творчества традиционализмом стало причиной столь стремительного упадка Византии, какой мы наблюдали в истории. Пренебрежение к личности и её благоденствию, отягощенное жестоким экономическим угнетением и религиозным преследованием привело к тому, что арабы без больших потерь отняли у Константинополя огромные территории Ближнего Востока и Северной Африки. В духовном творчестве Византии постепенно из борьбы с «ересями» сформировался вполне обозреваемый застой, наполненный воспоминаниями о великой Римской империи. Если византологи и находят какие-то проблески духовного творчества, то они были весьма

робкие. Вот какой вывод делает известный отечественный искусствовед Л.Д.Любимов: «Высказывалось суждение, что Византия предвосхитила в этих творениях искусства итальянское Возрождение или Ренессанс. Но мысль, что это лишь порог Ренессанса, за который Византии не суждено было переступить, кажется вернее. В изображенных здесь сценах человек не раскрепощен, он не хозяин своей судьбы. Точно так же и в жизни не только общественной, но и частной византиец той поры оставался скованным непререкаемым авторитетом церкви и государства».[33, с.54] Как видим, он связывает общественную несвободу с творческой скованностью художников. Мы даже более критично подойдем к этой проблеме и выскажем тезис о том, что на примере Византии мы видим, как юридическое подменяется идеологическим, что приводит к негативным последствиям. Придворный историк византийских императоров Прокопий Кесарийский в основном писал труды «как полагается», но самое известное его произведение - небольшой трактат о грязных отношениях в императорском доме, написанный после смерти действующих лиц. [40]

Запад с эпохи Просвещения последовал противоположной тенденции и достиг положительных результатов в построении гражданского общества. Взяв за основу этой тенденции юридичность римской законодательной системы с её конкретно-личностными представлениями о социальной справедливости, Западная Европа возвысила юридическое над всем прочим, осознавая релятивность идеологии перед законом. Перестановка запятой в идеологической схеме обычно порождает новую идеологию, подобная перестановка в юридической формуле кому-то выносит смертный приговор. Наша же страна одной из последних вступила в конституционное творчество, но по числу принятых Конституций и числу поправок к ним уже давно среди бесспорных лидеров. А о чём говорит расхождение в лексике и семантике между буквальным смыслом федеральных законов и комментариями к ним, как не о превосходстве идеологического над юридическим? Подобные несоответствия порождают массовую неправоподобность. Необходимо отделить идеологическое от юридического, а лучше и от государственного. Это позволит увеличить авторитет законов и сократит коррупцию. Основным шагом здесь должно стать юридическое, а не идеологическое комментирование законов. И помня пример Византии, закон, а не идеология традиционализма должен выражать первенство в положении. Очень уместно вспомнить Мо-Цзы (ок.480-400 г. до н.э.), говорившего: *«Я считаю, что хорошему из древности нужно следовать, но нужно создавать и современное хорошее. Я хочу, чтобы хорошего становилось всё больше...»*. [35, с.199]

Юридическое основание свободы является необходимым фактором её существования. Однако национал-патриотизм в лице Н.А.Нарочницкой полагает, что юридические нормы свободы профанируют человеческую сущность. [36, с.33-35] В своих воззрениях на свободу Нарочницкая апеллирует к мнению идеолога русского шовинизма Л.Тихомирова, который в свою очередь полагает, что религиозные нормы выше юридических. Для столь высокого положения какой-либо идеи православному национализму потребуются более весомые доказательства, чем эклектика мнений русских националистов. Нарочницкая полагает в своём рассуждении о свободе от чего и для чего, что человек не должен иметь никаких прав, кроме права определять «что такое хорошо и что такое плохо». Юридические же нормы свободы излишни; они только разрушают нравственное. Право человека поступать в соответствии со своим определением доброго и злого она отрицает: он может только определить, но выбрать не может. Для неё немыслима борьба человека против государства и потому во всей своей работе она ведёт постоянную полемику с ненавистным ей либерализмом. Проявляя неприкрытое сочувствие к палачам и деспотам, Нарочницкая самыми недопустимыми грехами считает отступление от «традиционной» идеологии и склонность к революционности и либерализму. Такое неприятие общей свободы имеет своё продолжение в негативации её юридического выражения в форме прав. Юридическое основание свободы основано на рациональном начале, а не на идеологическом. Рациональное должно лежать и в основании самих законов, как и их создания и применения. Разум трансформирует свободу в право, а последнее есть закон. Значит, свободе свойственна юридическая природа, как и нравственная и духовная и т.д. Если нравственная природа свободы, прежде всего, определяет её место в отношении основных категорий этики: добро и зло, то юридическая природа свободы позволяет свободную мысль преобразовать в свободное действие. *«Общественный закон не есть что-нибудь чужое для личности, извне на нее налагаемое вопреки ее природе, — он только сообщает определенную, объективную и постоянную форму внутренним мотивам личной нравственности»*. [46, с.288]

Что мы можем сказать о наличии у нас только внутренней свободы, если она не будет выражена юридическими внешними нормами? Если я владею книгой, то это владение непременно

материализуется в предмете самой книги. Что же может меня убедить в обладании свободой, если не право в которое эта свобода трансформируется, когда я ощущаю себя гражданским или юридическим существом? Подобные рассуждения были бы тождественны рассуждениям о наличии у человека крыльев или жабр. Человек может до бесконечности в мышлении наделять себя крыльями или жабрами, но фактически не обладать ими. От того, что какая-либо идеология мне их припишет, разве изменится моя сущность? Даже самая прекрасная идеология мало что даёт моей свободе, если всё, что она может о ней сказать находит выражение лишь в её противоположностях. Но, говоря об отношениях юридического и идеологического в таком контексте, хотелось бы отметить, что юридическое всегда более объективно, нежели идеологическое, а значит, менее всего может быть поражено произволом. А ведь именно к произволу сводят свободу Платон и Аристотель. И без такого ограниченного фактора онтологии личности как идеология, человек способен научиться обладать своей свободой, управлять ею так, чтобы она не превращалась в произвол или безнравственность. По поводу произвола замечу, что он как таковой возможен не столько при наличии свободы управляемой (подчеркиваю это, а не ограниченной) правом, сколько правовым неравенством. Власть, а не социальная свобода порождает произвол, свобода же его ограничивает. Вспомним известную французскую притчу о том, как суд ограничил свободу размахивать руками одного человека носом другого. Так, например, Л.М.Лопатин предлагает такие нравственные альтернативы идеологии, как *«разум и самообладание - вот что должно быть дано в каждой личности, чтобы говорить о ее нравственной свободе и ответственности. Чтобы сознательно стремиться к добру, надо понимать, в чем оно, и сознательно представлять его требования; другими словами, нравственная деятельность предполагает прежде всего нормальные отправления мысли»*. [31, с.133] С ним по поводу разума согласен и его философский оппонент В.С.Соловьёв в своей статье о свободе воли. [48] Можно также утверждать и то, что разумом постигается право и им же ограничивается свобода, становясь осознанной, т.е. свободой действительной, такой, какую можно применять. Моё воображение может наделить меня крыльями и выдумать мой полёт, но разум ограничивает отношение воображения к действительности, оценивая её. Моя свобода, таким образом, не столько ограничивается как сущность, сколько как её отражение в сознании. Если же мы говорим о социальной свободе, то никак, кроме как в форме права (продукта разума) она существовать не может. Право есть лишь выражение воли нравственного существа, возведённое в закон. Закон – одно из важнейших оснований государства, и потому если мы отрицаем необходимость права, то должны отрицать и необходимость государства. Юридическое нельзя подменять моральным. У права и морали различные общественные функции. Если отменить закон, то нужно отменить и государство, ибо государство есть и закон. Кроме того, как пишет В.Н.Волков, моральные представления у людей могут быть различными, а значит не могут быть общественным мериллом. [15, с.63] Но кроме всего этого юридическое основание свободы необходимо потому, что нет никаких причин полагать, что его не должно быть. Кант писал следующее: *«поэтому только представление о законе самом по себе, которое имеется, конечно, только у разумного существа, поскольку это представление, а не ожидаемый результат есть определяющее основание воли, может составлять то столь предпочтительное благо, которое мы называем нравственным и которое имеется уже в самой личности, поступающей согласно этому представлению, а не ожидается еще только в результате (поступка)»*. [23, с.170-171]

Итак, мы не можем представить альтернативу лучшей, чем закон, которая была бы общеприменимой. Мы также не можем полагать, что отсутствие закона может гарантировать нам лучшее основание для существования. *«Общественный закон не есть что-нибудь чужое для личности, извне на нее налагаемое вопреки ее природе, — он только сообщает определенную, объективную и постоянную форму внутренним мотивам личной нравственности»*. [46, с.288] В справедливом законе человек находит для своего поведения нравственный стержень, достоинство нравственных норм, которым он следует. Один из основных принципов юриспруденции гласит: можно все (свобода), что не запрещено (закон). Таким образом, закон есть продолжение свободы, её юридическая среда обитания. Право же есть лучший закон, ибо направляет его сущность к его истоку – свободе. Б. А. Кистяковский в своей статье «В защиту права» пишет: *«Главное и самое существенное содержание права составляет свобода. Правда, это свобода внешняя, относительная, обусловленная общественной средой. Но внутренняя, более безотносительная, духовная свобода возможна только при существовании свободы внешней, и последняя есть самая лучшая школа для первой»*. [26, с.123-124] Почему свобода должна быть выражена и в юридических

формулах, которые носят общеобязательный характер? Прежде всего, зафиксированные в законах общезначимые нормы становятся мерилем отношений и воплощают собой порядок силой общепризнанного авторитета. Без юридических норм у прав и свобод нет оснований: ни человек, ни группа лиц не может объявить о них и стремиться к их воплощению, добиваться этого. Это во многом старый спор о том, человек для государства или наоборот? Мы полагаем первичность человека по отношению к государству справедливым принципом и для этого, как определим государство как организацию чиновников, облечённых властью. Абсурдно полагать, что государство существовало бы без людей, как какой-то нереальный сакральный организм подобно духу локального пространства. Известно, что и более «духовные» державы в мировой истории, нежели Россия, оставившие о себе, по большей части, лишь воспоминания. Даже Израиль не устоял, и еврейский народ был обречён на скитания.

Современные представления о социальной свободе хочется показать на примере философии Ясперса. К.Ясперс рассматривал социальную свободу в своей работе «Смысл и назначение истории», где он утверждает, что своей цели свобода достигает только в правовом государстве.[57, с.166] При этом он позволяет сделать вывод, что цель свободы есть правовое равенство. Он же подчёркивает, здесь, что только при демократии возможна социальная свобода. Свобода и право есть не просто абстрактные принципы, а действенные силы социального развития. В праве свобода получает юридическую силу. Только закон, а отнюдь не насилие, может обеспечить общественный покой и порядок. [57, с.172] Правовое государство обеспечивает социальное доверие. В несокрушимости этого доверия Ясперс видит легитимность власти. Итак, несокрушимость права - есть легитимность власти. Ясперс приводит ряд признаков политической свободы, основанных на основополагающих постулатах современной западной цивилизации, заложенных ещё Великой Французской революцией и Гражданским кодексом Наполеона. Среди этих признаков присутствует и идея «отделения политики от мировоззрения», высказанная выше. [57, с.176] Это положение мы также рассматриваем как условие недопустимости для каких-либо тоталитарных идеологий политической власти. Но здесь же, и недопустимость каких-либо идеологических спекуляций в виде национальных идей. Ясперс пишет, что претензия на тоталитарность, каким бы способом она не выражалась, противоречит свободе. Этим определяется необходимость всякой оппозиции и плюрализма. По Ясперсу, «свобода борется за власть, которая служит праву». [57, с.174] Это положение понимается так, что свобода есть условие легитимности власти, если такая претендует на то, чтобы быть легитимной. Сила государства не в сокрушении оппозиции, а в праве, которому она призвана следовать и если следует, то и легитимна. Только слабое, т.е. не легитимное государство боится оппозиции, ибо знает, что его власть основана на насилии. Государство же, основанное на уважении принципов права и свободы, напротив, не преследует оппозицию, а прислушивается к ней для свершения общей пользы, к которой оно и призвано. Поэтому по Ясперсу *«свобода требует, чтобы ничто не было упущено. Всё, обладающее бытием и смыслом, должно обрести своё право. Условием свободы является предельная широта»*. [57, с.168] Таким образом, свобода есть не что иное, как предельное ограничение ограничений. Наличие альтернатив и противоречий указывает на условие движения и развития, а динамика и диалектика присущи свободе. Свобода возможна только совместно со свободой других. Ясперс пишет, что *«свободой нельзя владеть. Изолированной свободы не существует»*. [57, с.173] Именно эта множественность свобод создаёт множественность альтернатив, которые определяют развитие. Один из сформулированных Ясперсом принципов утверждает, что *«сохранение свободы предполагает наличие этоса совместной жизни, который становится как бы самим собой разумеющимся свойством человеческой природы»*. [57, с.168] Здесь Ясперс даёт нам ответ на то, почему возникает неприятие свободы, и появляются попытки превратить её в «козла отпущения». Проблема в повреждённом восприятии свободы. Эту особенность мы назвали либерофобией, которая проявляется в отказе от активного выражения свободы и её использовании. Несмотря на то, что данного понятия ещё не существовало в науке, мы имеем многочисленные примеры проявления данного явления. Это многообразие позволяет нам разделить данные примеры на три большие группы и определить наличие трёх видов либерофобии: нравственной, психологической и политической. Для всех типов общим является диссонанс личностной ориентации в системе отношений «свобода-выбор-ответственность», выраженный в необоснованном страхе перед необходимостью выбора, принятия и реализации решений. Проще говоря, это страх свободы и перед свободой, если последняя направлена извне.

Нравственная либерофобия возникает тогда, когда появляется нравственный выбор. Человек

может знать при этом нравственные нормы, но не уметь применять их практически, либо настолько неадекватно оценивать действительность и интересы окружающих, что в каждом из возможных решений видеть потенциальный ущерб для себя и собственных принципов. Его настолько поглощает собственная кажущаяся ограниченность, что ею он начинает наделять и действительность и её элементы. Отношения, возникающие при таком положении дел, можно назвать «невыносимыми». Пример либерофобии в классической литературе был дан А.П.Чеховым в рассказе «Человек в футляре» (1898), где в мрачном образе Беликова предстаёт типичный либерофоб, заперший себя в футляр ханжества. Любая инициатива, и вообще деятельность сверх предписаний циркуляров, воспринимается им как нечто невозможное и недопустимое: «Как бы чего не вышло!». [53, с.294] Свой страх перед свободой он перекинул на общество, и принялся угнетать своими опасениями окружающих. Трагедия Беликова была в гиперболизации роли возможных обстоятельств над личностью, выраженная в неприятии инициативы в традиционном обществе с казёнными порядками. *«И мысль свою Беликов также старался запрятать в футляр. Для него были ясны только циркуляры и газетные статьи, в которых запрещалось что-нибудь. Когда в циркуляре запрещалось ученикам выходить на улицу после девяти часов вечера или в какой-нибудь статье запрещалась плотская любовь, то это было для него ясно, определено; запрещено — и баста. В разрешении же и позволении скрывался для него всегда элемент сомнительный, что-то недосказанное и смутное».*[53,с.294] Показательно для Чехова то, что Беликов не мог себе представить своей жизни без решений её задач вышестоящим начальством, причём такого решения, которое бы таковым не являлось. И те, кто должны бы принимать решения, вообще - то не должны этими своими решениями ничего решать, далее Чехов иллюстрирует это. Конечно, описанная пассивность гротескна, но очень точно преподносится автором. В конформизме, который можно понимать как социальное подобоострастие, отличное от личного, когда человек, свои личностные характеристики растворяет в другой конкретной личности, конформизм оперирует социально- количественными формулами, такими как «быть как все», проявляется социальная позиция беликовского традиционализма. В Библии беликовский тип человека представлен понятием «законник» или «фарисей», понимаемый как человек, который своё представление о морали ставит выше представлений других, скрывая их за правилами, выраженными в текстах, которыми он, в сущности, прикрывает собственную безнравственность. Показательно то, что оно как таковое есть социальный продукт и социальный фактор гипертрофированного традиционализма, когда любое слово или дело ритуализируется. Традиции и ритуалы, как и социально-идеологические мифы есть беликовский «футляр». Беликову радует душу произношение «Антропос», слова, заимствованного из «мёртвого» древнегреческого языка. Для него нет живого слова «человек», потому как человек Беликов не живёт, но и факт смерти Беликова не означал, что «беликовщина» умерла. Она стала силой социальной. Человек, переносящий свою фобию на окружающий мир, провоцирует его на ответ и если мир отказывается противостоять, фобия становится уже мировой. А. Н. Лауга в своей книге «В плену скорбей» обращается к данной проблеме и причину видит в отсутствии мужества, сравнивая подобных людей со страусами в их способности зарывать головы в песок и также, ссылаясь на П.Тиллиха, указывает на страх перед реальностью, который и выражает либерофобия. У Беликова панический страх вызывали мысли, что «опасная инициатива» может дойти до попечителя. Лауга считает, что этот страх вынуждает человека, или целую нацию надевать маски, за которыми люди для других и для себя, и от себя скрывают свою истинную сущность.

Психологическая (эмоциональная) либерофобия по своему содержанию и проявлению весьма многообразна. Так она может выражаться в инфантильности, деспотизме, недоверии людям, насилию, безынициативности, раболепстве, психологической закрытости и ханжестве. Но, есть ещё одно проявление, о котором говорит А. Лауга в своей книге «В плену скорбей». Он пытается выявить психологические причины преступности и объяснить мотивацию преступников при совершении многократных преступлений, предлагая свой ответ на вопрос о наличии эффекта исправления через наказание. Попытка объяснения А. Лауги может быть выражена следующим образом: *«Вот от этих двух «страшных врагов» — свободы и женщин — и прячутся уголовники в тюрьме».* [28]

Парадокс здесь в том, что по всеобщему мнению, преступник боится потери свободы и потому её ограничение есть страшное для него наказание, однако это не объясняет рецидивов криминального поведения. Лауга преодолевает этот парадокс. Данная проблема также нашла своё выражение в художественной литературе. Хотелось бы упомянуть о герое романа С. Кинга «Побег из Шоушенка» Бруксе, отсидевшем большой срок в тюрьме и уже глубоким стариком, отпущенным на свободу.

Этот герой не смог найти себе места в свободном мире, совершил самоубийство. [25]

Либерофобия в её политической форме возникает тогда, когда государственная власть или политическая группа не способна вступать в диалог с другими, а полагает более предпочтительным использовать насилие или принуждение. Если мы обратимся к истории, то такой пример несвободы, как крепостное право во многом опирался именно на либерофобию когда, как многие из императоров порывались его отменить и постоянно откладывали это, с аргументацией, что «народ не готов». Именно либерофобия лежит в основании политического отрицания свободы и её юридической формы – права. Она же является причиной произвола (тирании) – уродливого вырождения свободы, как абсолютной воли одного человека. Произвол, конформизм и ксенофобия являются классическими примерами политической либерофобии. Там, где правят эти пороки, нет места свободе. Произвол – это не свобода, а более всего её отрицание у других людей. Ясперс пишет: *«не должно быть свободы для уничтожения свободы»*. [57, с.179] Это же суждение можно представить и так: «Не должно быть произвола», но в такой форме есть опасность суждению быть незамеченным. Мы не можем признать того, что воля одного может выражать волю всех или правду всех. Их выражает диалог, общение, но таковые не возможны при произволе или ксенофобии. Один из принципов, названных Ясперсом, гласит: *«Воля формируется в решениях, принятых в ходе собеседования»* и рассматривается как признание необходимости широкой гласности и свободы дискуссий. [57, с.175] Политическая либерофобия, как массовое явление преодолевается только в развитом гражданском обществе в сочетании с правовым государством. Ни самодержавие, ни тоталитаризм не имеют оснований в свободе, ибо первое есть попытка «узаконенного» произвола, а второй «узаконенной» ксенофобии. Говорить здесь о свободе не имеет смысла. Гражданское же общество, в условиях демократии, культивирует возможности, а правовое государство гарантирует их несокрушимость. [57, с.179] Из всего этого можно заключить, что критики гражданской и юридической свободы не есть поборники порядка и нравственности, а скорее фанатики собственных идеологий, пытающиеся придать им более высокий статус, чем допускает это здравый смысл. Это и есть основание того, чтобы считать их притязания недопустимыми.

Для того, чтобы панорама философских представлений о свободе была более полной, следует перейти к рассмотрению различных точек зрения на её природу, выраженных и в философских концепциях отдельных философов. Традиционное философско-гуманистическое понимание свободы можно представить, как отношение человека к действительности, выраженное через осознанный выбор необходимого из возможного. В этом выборе человек активен и автономен, что надо полагать есть такое условие, по которому человек не обязан спрашивать о необходимости выбора у других, хотя, и не лишён этого, как права. Право в его отношении к свободе есть юридическое её выражение, которое необходимо как условие гражданского общества.

Основное направление философского исследования свободы всегда было и остаётся свобода воли. Одно из философских пониманий говорит о том, что свободы воли нет, и человек лишь подчиняется необходимости, а его представления о свободе есть лишь плод воображения. К такой трактовке свободы воли более всего тяготели скептики механистического материализма, полагавшие, что все мировые процессы подчиняются механической необходимости, отрицающей какую-либо случайность или возможность, а соответственно и свободу. Вера во всевластие механических законов мира, торжествующая в науке Нового мира дала основания этим философам полагать, что и онтологию человека так же можно подчинить механической необходимости. Близким этой концепции есть биологическое направление в психологии и социал-дарвинизм, полагавшие исключительную роль в этом вопросе фактору наследственности, который в определённой степени ограничивало возможность человека, а значит и его свободу. Такой же биологический фатализм был присущ Л.Н.Гумилёву и его теории пассионарности, ознаменовавшей собой заключительный этап в развитии евразийства. Не только сами народы в ней являются винтиками пассионарности, но и отдельные личности. Он подчеркивает, что «пассионарии обречены» а о самой пассионарности говорит, как о важном наследственном признаке, вызывающим этнические явления, в том числе и определённое влияние на судьбы народов и отдельных людей. [20, с.293]

У данного подхода есть свои слабые места. Ни инстинктов, ни механики не достаточно для объяснения всех оттенков взаимоотношений людей. Например, самоубийства выходят за все рамки законов механических или наследственных или даже космических, но в их реальности сомневаться нелепо. Мы в результате получаем серую массу людей, однотипного поведения, одинаково говорящих и думающих, ибо любая вариативность стала бы отступлением от законов природы или

механики. Кроме того, отрицание свободы воли есть основание для оправдания антиобщественного поведения, обречённостью человеческого бытия, влиянием высших принципов или сил (как у Гумилёва). Оно также - отрицание активности человека и необходимости ответственного отношения к своему поведению. Можно с уверенностью предположить, что отрицание свободы воли может стать основанием фатализма, который подавляет человеческую инициативность до степени полной покорности судьбе. Последнее положение, если оно приобретает характер массовости, порождает апатичный дух, отрицание перспективности жизни, лишение её цели, а значит осмысленности, что в свою очередь приводит к принятию бесцельности жизни. В такой жизни нет места подвигу, самопожертвованию, любви, милосердию и прочим добродетелям. Человек, подчинённый судьбе не принимает этих благородных колыханий человеческой души перед всевластием Судьбы; для него они бессмысленны. По мнению некоторых философов, судьбой человек склонен оправдывать свою бездеятельность. Например, древнекитайский философ Мо-Цзы писал, что несчастье неизбежно, если не прилагался усердный труд для того, чтобы достичь счастья. Власть судьбы он отрицал, полагая, что в ней нет ни смысла, ни сущности: *«Почитать судьбу не имеет смысла. Если пренебрегать судьбой, то беды не будет...»*. [35, с.197] В этом случае надо полагать, что судьба обращена не в будущее, а в прошлое: известная французская поговорка *«c'est la vie»*, подводит итог свершившегося, а не указывает на то, чему ещё предстоит свершиться. Наша вера во всеислие судьбы порождена астрологией и античным фатализмом. Античный человек ощущал себя беспомощным перед судьбой (фатумом) и потому лучшие представители этого общества стремились опередить её. Таким образом, полагали они избежать свершения её власти над собой. Так, Сенека пишет: *«Вот что самое благородное, мой Луцилий, вот в чем безмятежность и свобода: ничего не домогаться, а миновать площадь, где fortuna ведет выборы»*. [44] Христианство же заменило власть судьбы Божественным провидением, а саму судьбу обратило в прошлое, как анализ прожитой жизни. Апостол Павел призывает обращать внимание на то, как скончался человек, чтобы постичь достижения его жизненного пути. Это понимание так же указывает на то, что судьба есть лишь для прошлого, а не для будущего. Евангельское христианство, которое сохранило в неповрежденном состоянии учение Христа и апостолов, определённо отрицает покорность человека судьбе и в самом главном акте жизни - совершении спасения. Оно предполагает наличие выбора на основании альтернативы, что подразумевает наличие свободы. Гуманистическое понимание роли судьбы в онтологии личности предполагает ещё большее принижение роли судьбы в сравнении с потенциальными личностями. Основная формула в этом контексте звучит так: *«Человек сам творец своей судьбы»*. Н.Макиавелли полагает, что судьбу можно оседлать упорством. Из этого следует, что он верил в свободу воли и высокую роль личности в истории, которая как бы само собой разумеющееся для тех, кто признаёт свободу воли и отвергает непреклонность фатализма. [34] Это было созвучно духу эпохи, в которой только упорство приносило какие-то плоды, и только деятельный человек преуспевал. Противоположная точка зрения отождествляет свободу с волей, с возможностью человека поступать так, как хочется. Так, это отождествление нашло своё выражение в русском языке, где лексически связаны или тождественны свободе слова и выражения «воля», «вольница», «вольный», «на воле» и т.д. Надо при этом подчеркнуть, что бытовое сознание, которое в данном случае стало основанием данного тождества, в языке никак не дифференцирует свободу и поэтому термин «воля», в данном случае к любой форме свободы, о которой говорит человек. Философия ищет те основания, которые позволяют описать свободу теоретически.

Так, философская мысль издавна привязывает свободу воли к необходимости, что позволяет многим философам сделать вывод об ограниченности свободы человека как таковой. Т.Гоббс отмечает, что *«свобода применения... есть свобода делать или не делать что-либо вообще, не может существовать без свободы спецификации, т. е. свободы делать или не делать то или иное в частности»*. [18, с.600]

Схожую мысль предлагает Шопенгауэр в своём трактате о свободе воли: *«Ты можешь делать то, что ты хочешь; но в каждое данное мгновение твоей жизни ты можешь хотеть лишь чего-то определенного и, безусловно, ничего иного, кроме этого одного»* [54]

Здесь речь идет, конечно, о внутренней необходимости человека, согласной с волей. Эту внутреннюю необходимость (обозначена в философии Шеллинга как *«внутренняя необходимость свободной сущности»*) можно назвать добровольностью. Я могу взять рукой оголённый электропровод, находящийся под напряжением, но я не буду этого делать совершенно добровольно. Значит, свобода есть не только там, где есть место деланию, но и там, где воля воплощается в

неделании. Главное на что направлен акт воли. Это кажущееся противоречие возникает лишь в нашем восприятии, в зависимости от того, какую точку отсчёта в вопросе о свободе, воле и необходимости мы выбираем для их описания и какой смысл мы вкладываем в те понятия, которыми пользуемся при описании. Так, Шопенгауэр полностью отрицает подчинение свободы воли какой бы то ни было необходимости. [54, с.278-279] Для определения воли он пользуется понятием Канта «вещь в себе». Лосский резюмировал воззрения Шопенгауэра так: *«Свободы нет в operari (в действии), но она есть в esse (в бытии)»*. [32, с.521] Но мы ничего не могли бы сказать о свободе в бытии, если бы она не имела насущного проявления в качестве свободы в действии. Мы можем придумать «молодильные яблоки» в нашем воображении, но об их вкусовых качествах не иметь никаких определённых представлений. Н. О. Лосский, ссылаясь на Гоббса, разделяет свободу действия и свободу хотения, но отмечает: *«Свобода действия существует там, где возникшее хотение и решение не встречает препятствий для своего осуществления»*. [32, с.486] Оба эти типа свободы включаются органически в понятие «свобода воли», и как здесь демонстрирует Лосский, являются продолжением друг друга. Но общее понимание свободы как «вещи в себе» не всегда принимается в истории мысли. Для многих суждений свобода воли привязана к проблеме морали. В этом аспекте очень много нюансов, которые можно выделить во многих диспутах на эту тему, самые знаменитые из которых спор Августина и Пелагия и Лютера и Эразма. Свобода воли нередко становилась объектом этических оценок. При этом её нравственный вектор многие направляют сознательно в негативную сторону. Ф.Ницше связывал проблему свободы воли с желанием людей находить виновных, наказывать и судить [37, с.783].

Известным современным критиком свободы является Н.А.Нарочницкая. Бойко орудуя терминами «свобода от чего» и «свобода для чего», она однозначно окрасила их идеологическим смыслом, оставив за излюбленным ею православием «свободу для чего», придав этой типологии положительно-этический смысл, полагая, что «свобода для чего» однозначно добра. Разве Р.Раскольников из «Преступления и наказания» не стремился к «свободе для чего», чтобы вытравить из себя «тварь дрожащую» размахивая топором над старухой-процентщицей? А Гитлер разве не утверждал своим лжемессианством «свободу для чего», развязывая Вторую мировую войну? А как же быть с христианской «свободой от греха»? Этот ряд можно продолжить. Предлоги от- и для- лишь части речи и никакой абсолютной этической нагрузки нести не могут. У этой типологии есть существенные недостатки, в частности она мало, что даёт науке. Это происходит из-за того, что (пользуясь математическим языком) есть делимое (свобода), но нет делителя, т.е. отсутствует необходимый критерий, который соотнёс бы научно свободу от чего со свободой для чего. Причина в том, что эти походы лишь препарировать свободу в разных плоскостях бытия. Её лаконичность и доступность могут, несомненно, считаться положительными качествами. Однако эта типология в силу всё той же лаконичности и из-за отсутствия определяющего критерия часто является основанием для идеологических спекуляций. В работах Нарочницкой свобода – источник безнравственности и пороков. Для неё есть лишь *«безумство губельной свободы»* [36, с.9].

В. Виндельбанд в своем трактате «О свободе воли» отмечает, что Аристотелем подчёркивается важное значение доброй воли, полагая, что отношение к ней определяет *«решение об юридической ответственности человека за его поступки. Таким образом, повсюду свобода и ответственность являются заменяющими друг друга понятиями»* [14, с.512]. На самом деле далеко не всегда то, что они называют свободой, есть источник беспорядка и безнравственности, как и то, что это не всегда есть свобода. Еврейские погромы проходили в Российской империи до «дарования свобод», разбой и безнравственность, царившие в средневековой Европе, которая могла бы быть эталоном «высоконравственного общества» для врагов свободы. Аутодафе и другие зверства инквизиции, крестовые походы, феодальные повинности, невежества и суеверия тоже нашли здесь свое место. Но в таком случае удобнее быть великим Инквизитором, а не приговорённым к сожжению, потому как для последнего губельна именно несвобода. Несвобода как условие социальной нравственности и порядка носит достаточно спорный характер. Онтологически всеобщая несвобода также невозможна, как и всеобщая свобода. В любом случае, тот, кто приступит к установлению данного общественного положения, не может быть включённым в него изначально, ни впоследствии, т.к. должен обладать властью, что не возможно без того, что Нарочницкая называет «свободой». В таком случае, что может быть гарантией, что он распорядится своей свободой правильнее общества, у которого этой свободы не будет? Где основания этого порядка, которые носили бы исторический характер и имели бы более позитивное влияние на нравственность в

обществе, по сравнению со свободой? Не боятся ли противники свободы не иметь свободы быть её противниками, когда свободы не будет в несвободном обществе? Нарочницкая, трактуя свободу, определённо низводит её до формулы «делай, что хочешь», опираясь во многом на религиозно-тоталитарную идеологию. Здесь имеется ввиду именно понимание свободы, как источника аморального поведения. Но стоит задуматься: не могут порождать ли безнравственность такие факторы, как дурное воспитание, или невежество, или фанатизм и мракобесие, или насилие или властолюбие? Почему именно свобода мыслится как исключительно негативная моральная сила? Источником этого понимания является обыденное наблюдение за человеческой безнравственностью в условиях наличия свободы. Все перечисленные нами факторы также, если не более, чем свобода, порождают безнравственность и тому немало бытовых и исторических примеров. Итак, главная ошибка противников свободы, надо полагать гносеологическая и состоит в том, что саму свободу они понимают неверно. В их формуле первым словом уже стоит повеление «делай», что уже изначально противоречит природе свободы, ибо свобода — это не только «делай», но и «не делай». Сделаем из этого этический вывод: если свобода говорит «делай злое», то она уже не является свободой, ибо в повелении, или приказе нет свободы, потому как нельзя выбирать приказы, но лишь исполнять их. Если свобода предоставляет человеку выбрать не только злое поведение, но и доброе, то надо полагать, она является его источником не в большей степени, чем источником доброго и потому поступки его злыми могут быть и по другой причине. Итак, если свобода не может быть источником только злого, то может ли несвобода быть его источником? Кроме исторических свидетельств и бытовых примеров этого можно также прибегнуть к теоретизированию. Предположим, что человек насильно может совершать доброе: по принуждению дарить жене цветы, под дулом пистолета ходить в булочную за хлебом, но возникает вопрос: не обладающий свободой человек может ли распоряжаться результатами своего добра, т.е. можно ли его назвать в этом случае добрым? Мы полагаем, что нет. Человек не наделяет фармацевтические фабрики, производящие лекарства, помогающие миллионам людей, характеристиками «добрая» или «нравственная». Следовательно, тот, кто отдаёт повеления совершать доброе и есть должно быть единственно добрый, ибо только он может принимать «правильные решения», а остальные только исполняют их. Но если только он один знает о том, что есть «доброе» и повелевает добротой других, то и его «хорошее повеление» надо полагать, есть произвол, который по мысли противников свободы и есть свобода. Но если последнее именно так, то, следовательно, свобода есть источник доброго, а не злого в обществе. Таким образом, получив абсурд мы доказали, что несвобода не может быть источником морального, равно как и свобода аморального. Надо указать, что Августин Аврелий также полагает, что свобода воли у человека предназначена не только для пороков, но и для добродетели. А добро совершённое без участия свободы воли не является таковым. Более того, наличие свободы воли для того, чтобы грешить Августин считает справедливым и необходимым следствием морали. [2] Его последователь Бернар Клервоский также усматривает возможность для благодати действовать через свободную волю. В следующем отрывке он рассматривает возможность для побуждающей силе благодати проявиться в свободе хотения, так, чтобы свободная воля стала доброй волей с моральной точки зрения. *«И для того, чтобы желание наше, которое мы имеем в силу свободы выбора, было совершенным, мы нуждаемся в двух видах благодати, а именно в мудрости (Sapere), которая направляет волю к добру, и в мощи (Posse), которая утверждает волю в добре».* [12] Таким образом, можно заключить, что и в христианской традиции, на которую часто ссылаются противники свободы, признаётся её моральная нейтральность как «вещи в себе». Та же проблема отношения морали и свободы приближает нас к проблеме абсолютной свободы. Французский философ Реймон Арон (1905-1983) в своих «Лекциях по философии истории», обращаясь к наследию экзистенциализма, поднимает вопрос о возможности абсолютной свободы и пишет: *«Мы очень переплетены с миром и с другими. Идея ситуации исключает абсолютную свободу при возникновении наших обязательств».* Свобода была бы абсолютной, если бы решение, обязательство полностью исходило изнутри. Но мы одновременно являемся и ситуацией, и самими собой. Наша свобода только относительна, это свобода в ситуации» [1]. Действительно, человеческая жизнь есть совокупность ситуаций, и свобода ситуативна, но только если она относится к действию. Для такой свободы, как свобода действительная, т.е. свобода в поступках важное условие – осознанность, которая определяет степень необходимой и возможной свободы в данной ситуации. Здесь значение имеют её юридические пределы, основанные на аксиомах очевидности. Одной из таких распространённых аксиом является та, что говорит, что свобода кончается там, где

начинается свобода другого. Параллели мы находим в Библии: *«И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними»*. Великий немецкий мыслитель И.Кант писал о возможности общего в морали и признавал необходимость осознанности пределов свободы общей морально-юридической нормой. *«Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»*. [23, с.409] Эта норма всечеловечна, т.к. отделена от классовых, расовых, национальных, политических и прочих условностей. Эта норма делает границы свободы общеприемлемыми равными для всех homo sapiens, чтобы никто из них не посягнул на чужую свободу как на свою, и не мог подвергнуться тому же со стороны других. Если же мы станем отрицать это правило свободы, определяющее отношение к свободе другого, то нам тогда следует признать абсолютную свободу возможной онтологически. Одна из её особенностей – исчезновение всех связей и привязанностей, ибо они ограничивают свободу. Но человеку необходимо общение, окружение, которое обеспечивает ему его. В результате этого общения появляются привязанности (дружба, любовь и т.д.), без которых человеческое бытие лишается своего содержания, смысла и значения. Человек не может реализоваться без этих привязанностей. Но когда они исчезают, никто не может определить или понять, что человек состоялся. Человек, который обладал бы абсолютной свободой, был бы абсолютно одинок, и в таком положении свобода ничего бы не дала такому человеку.

Нам представляется, что прежде всего биологическое бытие делает абсолютную свободу невозможной. Многие обстоятельства этого бытия и сама наша биологическая природа побуждают нас ограничивать собственную свободу. Например, либидо является одной из самых сильных биологических проявлений человеческой природы, но для удовлетворения именно инстинктивных начал самосохранения человек вынужден рационально, этически и юридически ограничивать его. Поведенческая осознанность либидо трансформирует его в такое возвышенное нравственное чувство, как любовь. Эта же осознанность создаёт и свободу. Свобода невозможна без понимания её границ, ведь если она, как абсолютная, принадлежит одному – это тирания, а всем - хаос. И история знает немало тому примеров. Известный оккультист Алистер Кроули (1875–1947) сделал попытку практически реализовать возможность абсолютной свободы, провозгласив: *«Нет у тебя прав кроме [права] делать, что ты желаешь. Делай так, и никто другой не скажет «нет». Ибо чистое желание, не утолненное целью, свободное от стремления к результату, со всех сторон совершенно»*. [27, с.301-302] Для воплощения своего понимания абсолютной свободы Кроули создал религиозно-магическое общество и разработал сложную ритуальную практику, основанную на наркотическом и сексуальном транссе. В эту систему он включил три основных метода: 1-Музыку, основанную на сильном ритме и монотонности. 2- Наркотические средства. 3- «Свободный» секс. При этом он предпочитал сочетать всё вместе в силу особой «духовной» связи этих элементов. У. Боймер в книге «Нам нужна только твоя душа» описывает незавидное завершение земного пути Кроули одиноким безумцем и наркоманом [13]. Его рассуждение о чистом желании, в практическом смысле лишь утопия. Он говорит о том, что абсолютная свобода не предполагает целеполагания, т.е. не осознаваема, что само по себе её отрицает. Если мы отстранимся от исторических примеров, а их человечество накопило немало, то и в абстрактном осознании этого понятия нельзя увидеть возможное. Ни одна из попыток воплощения в жизнь абсолютной свободы не привела в конечном итоге ни к чему положительному, ибо абсолютная свобода не предполагает осознанности, что трансформирует её в рабство, и если не в рабство от внешних себе подобных, то в рабство самого себя. Но не только отрицание внешнего целеполагания разрушает мифологему об абсолютной свободе, но и практики в духе Кроули показывают нам абсолютную свободу как невозможную, поработавшая самих адептов культа свободы и вседозволенности.

Есть такая точка зрения, которая сводит свободу к сфере сенсуативного восприятия действительности, которая уравнивает и свободу и несвободу в сфере морального, утверждая, что ни та, ни другая не могут быть достаточным основанием для нравственного поведения. Здесь сущность свободы сводится лишь к понятийному описанию некоторых свойств такого психологического качества как, например, восприятие. И свобода, и несвобода - ноумены и лишены какой-либо онтологии. Психолог и философ И.М.Сеченов в своей работе «Учение о не-свободе воли с практической стороны» пытается преодолеть философское противоречие свободы воли и необходимости в трансцендентном и этическом смыслах, впоследствии заданных Камю в качестве главного противоречия бытия. Он пытается преодолеть представление о том, что отсутствие свободы воли (не-свобода воли) приводит к безнравственности. Философ пытается показать, что несвобода

воли так же может быть нравственна онтологически, как и свобода воли и что последняя есть чистое умознание. В определённом смысле такое понимание решает проблему теодицеи в отношении свободы делания в кальвинистской философии, как одну из самых уязвимых. Свободу воли он связывает со случайностью, которая в нравственном отношении не обязательна добра и потому не обязательна нравственна. Но, приложив социально-воспитательные основания к нравственному детерминизму человеческого развития, в смысле приятия его социальной почвы, мы получаем векторно-направленную к добру нравственную волю, которая и есть его несвобода воли с практической стороны. Несколько особняком от версии Сеченова, но всё же с определёнными параллелями, стоит точка зрения французских экзистенциалистов. Эти параллели связаны с общим пессимизмом и критицизмом философии Камю и Сартра. А. Камю к вопросу о свободе обращается в частности в своей книге «Миф о Сизифе», где говорит, что свобода возможна лишь в конкретном смысле, а «свобода вообще» - понятие из религиозного мира. Эту свободу он связывает с «парадоксом» отношения человеческой свободы и Божественного всемогущества, но задаёт его лишь в материалистическом видении мира через временную ограниченность. Отказ от вечной свободы, дарованной свыше, по его мнению, производит в нём свободу действия и ума, которые он лишь и признаёт постигаемыми. Но, говоря о том, что *«отсутствие свободы и будущего равнозначно росту наличных сил человека»* мы также должны признать бессмысленность и самих этих «наличных сил». Камю утверждает о бессмысленности свободы в её онтологическом смысле. [22] Он говорит о том, что будущего онтологически нет, и надежда на него бессмысленна, что всё перечёркивается абсурдом смерти. По его мнению, онтологически свобода порабощает нас, пока мы ставим перед собой цели на будущее, которого у нас нет. *«У меня нет свободы продлить бытие, я раб, причем рабство мое не скрашивается ни надеждой на грядущую где-то в вечности революцию, ни даже презрением... Пока он грезил о цели жизни, он соотносился с требованиями, предполагаемыми поставленной целью, и был рабом собственной свободы»*. [22] Общий пессимизм его попыток решить уравнение «человек-свобода-бытие» приводит к мысли о том, что единственное возможное для человека в отношении свободы – это размышлять о ней. Вечности нет, значит нет и свободы, а всё, что рождает в нас эти представления есть лишь иллюзии, порождаемые надеждой. Такое экзистенциальное отрицание владения свободой не отрицает её нравственных качеств, особенно в социальном отношении. Это нашло отражение в диссертации Л.Е.Кандалинцевой «Проблема свободы в социальной философии Франции (А.Камю, Ж.-П.Сартр)». В диссертации она подчёркивает, что свобода связана с главным принципом бытия – бунтом, и здесь уже свобода не порождение иллюзии, а ценность и смысл бунта. Её значение из предмета рассуждений трансформируется в социальную цель и силу. Как пишет Кандалинцева, свобода по Камю побуждает людей доброй воли изменить мир к лучшему, уничтожив всеобщее зло и несправедливость. И такова её подлинная значимость. [22, с.15-16]

Весьма оригинальную концепцию свободы предложил русский мыслитель Н.А.Бердяев. В его работах просматривается желание наделить свободу высоким нравственным пафосом. Природа свободы, по его мнению, не привязана к миру природы, но духовна. [8, с.87] В природе всегда имеется детерминизм, а он, по Бердяеву, противоположен свободе, ибо имеет причинно-принудительную природу. Бердяев не соглашается с гегелевским пониманием свободы, трактуя необходимость противоположностью свободы. [11] По мнению Н.А.Бердяева, из концепции Георга Вильгельма Фридриха Гегеля вытекает несвобода человеческой индивидуальности. Но им не отрицается духовная, трансцендентная, универсальная природа свободы. Он считает, что свободу нельзя обусловить никаким внешним для неё основанием, имеющим материальную природу. Он пишет: *«свобода есть самоопределение изнутри, из глубины, и противоположна она всякому определению извне, которое есть необходимость»*. [8, с.90] Таким её пониманием он восстает против учения о свободе воли, полагая, что смысл свободы шире свободы выбора. Н.А.Бердяев утверждает, что свобода коренится не в воле, и она же не может быть источником человеческой свободы. [8, с.87] Свобода не может быть заключена в причинные отношения. Детерминизм есть свойство объективного мира феноменов, которому свобода не принадлежит. В свободе выбора Бердяев видит лишь *«один из моментов свободы»*. По его мнению, это формальная свобода, а настоящая свобода проявляется уже, когда выбор сделан. [7, с.325] Бердяев разводит понимания свободы как выбора и свободы как творчества. Он постулирует: *«свобода есть не только выбор пути, свобода есть также творческая сила»*. [11] Фактически, свобода, по Бердяеву, есть прорыв в Царство Духа, осуществляемый через творчество. Этот творческий «прорыв» освобождает *«от*

тяжести и рабства этого мира». [7, с.248] И в этом аспекте Бердяев близок к Августину. Аврелий Августин увязывает социальную свободу со способностью человека к желаниям и восприятию прекрасного в предметах и отношениях. *«В земных почестях, в праве распоряжаться и стоять во главе есть своя красота; она заставляет и раба жадно стремиться к свободе»*. [1, с.38] Судя по данному отрывку, свободу Аврелий Августин видел, прежде всего, во власти над собой. Бердяев также неоднократно подчёркивает, что свобода есть тяжкое бремя, которое человек обязан нести, а не лёгкость или вседозволенность. *«Свободные берут на себя ответственность»* - говорит он. Им абсолютно отрицается произвол, как вид свободы и утверждается, что воля к власти, «господству» над людьми - есть желание лишиться свободы. Свобода как творчество выпадает за рамки собственно действия (деяния), ибо всякое деяние нашего мира причинно и конечно, свобода же не может иметь заключения. Это означало бы конечность духа и его движения. Таким образом, творчество есть перманентное предание материи идеальных образов. *«Человеческая природа, сознающая свою самость, свое самостоятельное и свободное бытие, должна вечно существовать лишь как природа творческая, творящая»*. [9] Как отмечает Зеньковский, Бердяев считал творчество «основной задачей (даже долгом) человека». [21, с.739-740] Это творчество –свобода, проявленная различных формах, но непременно направляющая человека на соединение с Духом. Нравственное основание личности Бердяев также укореняет в свободе. Нравственное совершенствование есть творчество добра. Она есть ничто, но это ничто есть основа творчества. Сам Бог творит мир из ничего и предстаёт как Освободитель. Духовное развитие человека подразумевает раскрытие свободы в нём, через раскрытие противоречий и противоположностей. *«За духовным развитием стоит свобода, и она бесконечно усложняет процесс»*. [8, с.198] Это усложнение обусловлено творческим преодолением противоречий, движением духа. [8, с.199] Через творчество происходит вхождение в иной порядок бытия, прорыв в духовный мир. Свобода есть вечная диалектика: постоянное развитие и движение. *«Свобода постижима лишь во внутреннем движении, она неуловима в состоянии застывшем. Застывшая свобода перерождается в необходимость»*. [8, с.92] Свобода не коренится в покое и равнодушии, это не созерцание, а преобразование, жажда творчества. *«Свобода духа предполагает горение духа»*. [8, с.93] Это горение и подразумевает жажду изменения, преобразования, движения. Только свободный человек может творить, раб исполняет, а не творит. Дух рабства есть пассивность. *«Победа над рабством есть творческая активность»*. [10] Свобода для него есть не только акт выбора, за которым она прекращается, но и особое состояние.

Взгляды философов прошлого на проблему свободы можно разделить на две позиции. Назовём эти позиции началами свободы, т.к. они не противоречат друг другу, а скорее служат взаимному дополнению и их приложение шире тех категорий, которые мы рассмотрим ниже. Итак, первое начало (классическое) утверждает свободу как *акт выбора*. Через это начало можно представить акт свободы «механически», т.е. как осуществляется свобода, из чего она состоит и как происходит. Философы, принимающие этот концепт как основной, пытались раскрыть онтологическое значение выбора как основной категории этого начала через приложение её к различным проблемам свободы. Так, в эпоху античности основным приложением была проблема морали, в Средние века более применяли к проблеме теодицеи, с наступлением Нового времени наряду с моральными проблемами появляется социально-политическая проблематика выбора. Современная трактовка этого начала определяется лишь как первая ступень свободы, ограниченная определёнными условиями самого выбора. т.е. альтернативы. Сама альтернатива, как условие возможна в двух вариантах: «жёсткая» (когда выбор происходит из двух возможностей) и «широкая» (из множества возможностей). Как правило, «жесткая» альтернатива более соответствует необходимости как противоположности свободы. Необходимость, а именно о ней говорит второй тип альтернативы, даже познанная, не может служить сущностным выражением свободы. Только одним выбором свободу описать нельзя, ибо выбор существует лишь в действии, но это начало, ничего не говорит о том, существует ли свобода до выбора или после него. Таким образом, свобода привязывается к выбору как определяющему началу, и сама становится лишь приложением к нему. Свобода в этом понимании не автономна, а прилагательна и требует для своего бытования постоянного выбора. Здесь мы видим самое слабое место в этом начале свободы, ибо через свободу, как выбор нельзя описать всю многогранность проблемы. Оно определяет лишь сам ход процесса. Мы знаем, что для того, чтобы свобода была в какой-либо деятельности человека, она должна иметь ряд атрибутов, носящих для свободы определяющий характер. Должен быть выбор как процесс, определяющий ход совершения свободы; альтернатива как условие этого процесса, указывающее на

результат; осознанность как условие, указывающее на характер выбора. Но сам выбор ещё не есть свобода, он становится свободой, когда «обрастает» атрибутами, таким как: осознанность, альтернатива, инициатива, мотив и т.д. Эти атрибуты наполняют выбор целью и содержанием, дают ему смысл. Это начало говорит нам лишь о свободе в действии, но ничего не говорит о том, свободен ли человек в не делании, когда не делает свой выбор. Подобных ситуаций, которые соответствовали бы этому состоянию достаточно много. Например, если мы касаемся свободы мысли, то она не может ограничиться каким-либо действием и потому не привязана к выбору, а значит может существовать и в условиях, когда выбор не нужен или не важен. Например, это проявляется в творчестве, когда художнику нет необходимости сравнивать или подражать Рафаэлю, он может сам создать свой образ, не заимствуя ничего. Такие свойства человеческого сознания как мечта, фантазия, созерцание, симпатия или антипатия и другие вовсе не обязательно должны быть привязаны к каким-либо механическим манипуляциям или к выбору. Грёзы или другие проявления человеческого духа часто обращены к вечному, а выбор возможен лишь во времени. Эти духовные состояния свободы возможны и при отсутствии альтернативы, по крайней мере, она не имеет такого значения, как в состоянии выбора. Привязанность к одному лишь действию не даёт возможности представить целостность человеческой личности, ограничивает её необходимостью всегда совершать действия и нести за них ответственность и в этом проявлять свою свободу. Но когда совершается действие без действия, например, созерцание, привычные атрибуты свободы, такие как выбор, альтернатива или даже осознанность перестают адекватно выполнять свои функции, однако его духовная свобода не должна при этом исчезнуть, ибо с ней исчезло бы и само сознание. Н.А.Бердяев, как известно, также полагал, что источник свободы заложен в области духовного, а не деятельного человеческого, где господствует выбор, где внешнее задаёт альтернативу и тем самым создаёт правила игры, придавая свободе иллюзорный дух: *«Свобода коренится не в воле, а в духе, и освобождается человек не усилием отвлеченной воли, а усилием целостного сознания»*. [8, с.87]

Для описания свободы вне действия, вне внешних обстоятельств, которые часто делают её иллюзорной, необходимо ввести новое начало. Следующее начало мы назовём экзистенциальным, и оно будет указывать нам на свободу как состояние. Это начало оперирует более психическим, чем деятельным определяющим. Оно стремится определить свободу как внутреннюю сущность человека, как присутствующую в нём самом, в чём находит своё выражение. Свобода как состояние, не привязана к выбору и его атрибутам, главное, она не ограничивается во времени. Если ситуативная свобода в своей привязанности к выбору есть только там и только тогда, когда есть выбор, то, например, немислимо, чтобы личная свобода в её гражданско-юридическом понимании при прочих равных условиях была бы присуща человеку лишь время от времени, лишь там, где он осуществляет свой выбор. Невозможно представить себе состояние нормальным, когда человек попеременно становился бы то рабом, то свободным, как и противоестественно, быть живым лишь иногда, честным только по праздникам и т.п. Свобода, как состояние, присуща человеку лишь потому, что он таковым является, ибо нет объективных оснований полагать обратное. Если человек равно с другими обладает теми же признаками человеческого, то и свободой он обладает той же, что и другие. Если бы кому-то от природы дано было бы обладать свободой большей, чем ему подобным, то и от рождения он должен иметь человеческого больше, чем другие. В Новое время появилось очень прогрессивное и справедливое правило, которое уравнивало всех в обладании свободой – это принцип паритета свободы, по которому мера свободы одного человека определяется такой же мерой свободы других в индивидуальном сравнении. Каждый человек, осознавая собственную свободу, должен признавать её и за другим в не меньшей мере, чем он сам. Полагаем, что не должно быть противоположной точки зрения, хотя бы только потому, что сама объективная реальность не даёт нам такой возможности. В этом непреходящее значение экзистенциального начала свободы: оно указывает на неё как на нравственную ценность.

II

Подвергнув вопрос о сущности и проблемах свободы научно-философским изысканиям, автор сформировал своё понимание свободы, которое намеревается здесь изложить. Мы стремимся определить основания свободы для того, чтобы показать значимость для человека и его жизни. Мы считаем, что отрицание значимости свободы есть отрицание других существенных сторон человеческой личности, как целостной системы взаимосвязей и взаимозависимости субъектов человеческого «я».

С того времени, как человек стал осознавать свободу в себе, он находил в ней тесную связь с

моралью. Моральное значение свободы было выделено уже в античную эпоху и первоначально определялось как источник нравственного беспорядка. Однако последующее развитие человеческого самопознания выявило высокий гуманистический пафос свободы, её насущную значимость для человека. Теперь мы говорим о свободе как условии морали в том ключе, что она наполняет последнюю смыслом. Нравственность есть во многом осознанное поведение человека, система поступков основанных на выборе вариантов поведения, который невозможен вне свободы. Моральное достоинство позволяет человеку нравственно осознать объективную необходимость, действуя в соответствии со своими целями и интересами. Прежде чем подвести свободу под данное основание, необходимо выразить наше понимание морального достоинства и его значения для нашего предмета. То, что относится к личной свободе, находит выражение во внутреннем самосознании свободы и относится более всего к области психологического, выражаясь в самовосприятии личностью самой себя. Свобода начинается для человека тогда, когда он осознаёт её ценность для себя. Начнём с того, что история имеет немало примеров пробуждения чувства свободы в условиях тяжёлых социальных стеснений. Теснота порождает в человеке отчаянье, которое ищет выход. Вспомним известный лозунг: «Нам нечего терять кроме собственных цепей». Как правило, он порождал дух бунта ради справедливости. Известный герой древности Спартак, прежде чем бороться за свободу должен был её обнаружить в себе, будучи ещё рабом. Для того, чтобы такое состоялось необходимо осознание собственного достоинства, которое не примирилось бы с ролью раба. Это достоинство как понятие и состояние определяет место человека в социуме и находит выражение в совести как моральной категории. Совесть есть определённое мерило, определяющее нравственное значение побуждений и поступков человека. Мы считаем это достоинство, основанное на моральной категории совести психосоциальным условием существования личности. Естественно, что всеми поступками человека управляют воля и разум, а их согласованность и обеспечивает совесть. Бесспорна способность человека преобразовывать мир, которая осуществляется рациональным способом. Разум обеспечивает действию упорядоченность, позволяет предвидеть (или точнее рассчитать) результат, и более того рассчитать его так, чтобы результат был адекватен воле действующего. Воля же в определённом смысле тождественна желанию и также определяет наше отношение к действию и целеполаганию в этом действии. Итак, достоинство человека, имеющее отношение к его нравственному поведению (или моральное достоинство), должно иметь в основании как волю, так и разум. Если воля находит выражение в желании нравственного, то разум стремится определить нравственное и постичь его, а также выбрать путь, по которому воля будет направлена к нравственному идеалу, какого стремится достичь. Было бы неправильно описывать человеческую среду обитания только как биологическую или только как социальную, каждая из них, да и обе вместе очень сильно привязаны к детерминизму как закону крайней необходимости, который сам в себе отрицает и разум и мораль. Человеческое бытие имеет много пластов, определяющих его онтологию, пребывающих часто в смешанном состоянии. Так, например, можно говорить о нравственном бытии человека и о политическом и, хотя между ними есть определённые сходства, всё же часто они различаются. И.Г.Фихте определяет достоинство как способность человека вносить порядок в хаос бытия, утверждение гармонии. [51, с.438]

Если мы говорим о преобразовании хаоса в порядок с эстетической точки зрения, то это может не иметь никакого отношения к нравственному порядку поступков, хотя нами не отрицается положительного влияния эстетического порядка на нравственный. Представление об этом нравственном порядке возможно только при рациональном отличии нравственного от не нравственного. Представление о моральных качествах создают ценности. Мы признаём, что они могут различаться в зависимости от индивидуальных особенностей человека, его психики, воспитания и отношения к жизни и всё же, чтобы не размениваться на столь многочисленные условности, сделаем одно важное допущение, которое мы полагаем никак не должно исказить научной ценности предлагаемых выводов. Мы сделаем упор на высокие моральные качества, взяв за основу последних т.н. «общечеловеческие ценности». Говоря о последних, автор предлагает принять их как определённую нравственную данность мировой цивилизации, лишённую какой-либо идеологической ограниченности оценок. То есть, говоря о высших моральных качествах, я предпочёл бы рассматривать их предметно, а не определять политически. Это же мне позволит выразить собственное понимание морального достоинства. Сами ценности могут быть таковыми, только при условии, что они желаемы (аспект воли) и рационально определены и выделены (аспект разума). Достоинство можно определить, как положительное качество личности, выраженное в совокупности

высоких моральных качеств и уважении этих качеств в самом себе. Это понятие оперирует тем, что достойно и потому непременно положительно. Рабство общепризнанно имеет следующую особенность: оно аморально, т.к. лишает человека свободы по воле физической силы, отрицая в нём равное своему достоинство. Достоинство же утверждает в человеке положительные моральные качества, через систему отождествления их с моральными ценностями общества. Эта очень важная особенность социализации: еще, будучи ребёнком, человек, получает моральное удовлетворение оттого, что поступает правильно, так как его учат поступать родители, так, за что его хвалят окружающие. Это очень показательно именно на детских примерах, когда детей учат приветствовать знакомых. Достоинство есть то, без чего человеческое существование невысказано: оно имеет выражение в т.н. «чувстве собственного достоинства», т.е. в признании самооценности личности, основанной на всё той же совокупности личных моральных качеств, культивирующих в человеке самоуважение. Итак, имеется определённая взаимосвязь: есть ценности, которые признаёт и поощряет общество, воспитывающее их в личности, которая в свою очередь ставит эти ценности в основание своего достоинства, признаваемого через эти ценности обществом.

Достоинство не может быть врожденным качеством и потому стремление к добру есть качество, приобретаемое в процессе социализации. Этот вопрос возник из спора Лютера и Эразма по поводу свободной воли и её способности к добру. Мы полагаем не столь важным вникать в сущность спора, сколь определить проблему отношения достоинства к свободе. Их спор более всего касался проблемы отношения воли к спасению, для нас он не решающий. Рассмотрев взгляды Мартина Лютера на проблему свободы воли можно заключить, что он не отрицал свободы воли человека полностью, но разграничивал её, на то, что находится в подчинении у человека и что не зависит от него. Божественная сторона христианского спасения, т.е. что касается избрания и искупления не может находиться в воле человека, хотя это не означает что Лютер разделял концепцию т.н. «безусловного предопределения», т.к. для решения подобной проблемы тогда не наступило время. То есть, вопрос об источнике спасительной веры в отношении к свободе воли здесь окончательно ещё не оформился. Для решения проблемы свободы Лютер разделил предметы на те, которые могут зависеть от человека и те, которые человек не может изменить. Например, человек не может изменить вселенский ход времени, хотя и появляется в современной науке перспектива остановить или обратить характерные для него проявления, касающиеся человека, как вида или как личности, такие как старость или даже смерть. Не может человек остановить или изменить погоду, часто свои жизненные ошибки, оставшиеся в прошлом. Свободе же воли он определил место управления предметами и явлениями, зависящими от человека непосредственно и неограниченно, и признавал за человеком «свободу желания». Лютер не был чужд идеи «свободы воли», он лишь отказывал ей в праве иметь решающее значение в искуплении. В полемике с Эразмом по этому вопросу он показал несостоятельность противоположного мнения. Со времени спора Лютера и Эразма выделились две точки зрения на проблему природы человека, какая она: добрая или злая, таким образом, наделяя рожденную человеческую особь моральными нормами и сознанием. И здесь те, кто следом за Эразмом полагал, что есть некая врожденная человеческая склонность к добру ошибались куда более, чем Лютер, полагавший, что природа человека неисправимо испорчена грехом. Со времени их спора было доказано, что целая совокупность биологических и социальных, а теперь и духовных факторов культивируют человеческое в человеке. Несомненно, что это происходит при активном участии разумного в человеке, потому как добро должно быть осознанно как добро, прежде чем совершиться и таким образом стать добрым поступком. Совершать многие полезные вещи теперь могут и машины и с точки зрения формальной морали, даже вполне добрые дела. Например, есть роботы – сапёры, которые умеют обезвреживать взрыватели при терактах и при этом бывает, что и «погибают», но осознают ли они то, что, совершая это, по меркам человеческой морали, «идут на подвиг», «жертвуют собой»? И поступили ли бы они так добровольно, без управления человеком, руководствуясь лишь чувством долга? Врожденного стремления к добру человек не имеет, иначе он с рождения мог бы отличать его от зла и имел бы возможность выбирать. Нет тогда смысла ни в морали, ни в воспитании, ни в социализации. Моральное достоинство формируется в процессе социализации, как приобщении к высшим нравственным качествам. Оно проявляется как состояние, причём перманентное, ибо то, что мы понимаем, как «достойное поведение» должно быть у человека постоянно, а не время от времени, иначе в его поведении не будут доминировать высокие личностные качества, и мы не сможем сделать вывод о том, что каков данный индивид как личность. Такое состояние должно порождать уверенность человека в своих

нравственных силах и тех нравственных качествах, которым эти силы позволяют осуществиться. Эта уверенность не есть снобизм или ханжество, но скорее любовь к правде слов и поступков человека, ясно осознающего тонкость той грани, которая пролегает между прекрасным и безобразным в области нравственного. Нравственных примеров, способствующих возвращению высокоморальных принципов можно получать соответственно из многих источников, но главное, что их объединяет - это знание. И это может быть религиозная принципиальность или эстетическое познание, например, через литературу или постулаты гуманизма - все это включает в себе упорный труд разума, совершенствующегося в правде. Это движет прогресс нравственного сознания, но работа не может закончиться никогда, ибо иначе всё достигнутое бессмысленно. *«Высший человек с силою подьмлет свой век на более высокую ступень человечества; оно оглядывается назад и изумляется той пропасти, через которую оно перенеслось»* [51, с.439] Моральное достоинство закрепляет нравственные качества в человеке, делая их потенциями для будущего нравственного опыта. Оно подвигает человека к достижению лучшего, превосходнейшего результата в его стремлении к совершенству. Многими философами признается нравственная свобода, как непременное условие морального достоинства. Радищев воспел её в своей оде: *«О, дар небес благословенный, источник всех великих дел; О! вольность, вольность, дар бесценный!»*. [42, с.124] Его современник Ж.-Ж.Руссо выражается более ясно: *«отказаться от своей свободы - это значит отказаться от своего человеческого достоинства, от прав человека, даже от его обязанностей. Нет такого вознаграждения, которое могло бы возместить отказ от всего. Такой отказ несовместим с человеческой природой; отнять всякую свободу у своей воли равносильно отнятию всяких нравственных мотивов у своих поступков»*. [43, с.8] Нельзя отрицать того, что «вольность» Радищева и «свобода» Руссо имеют общую природу, но мне бы хотелось подчеркнуть, что не только о нравственной стороне свободы говорят эти философы. Общая историческая ситуация их жизни и сами слова, наводят на мысль и о юридической свободе, т.е.о правах и свободах человека как незыблемой основе нравственного прогресса общества. Руссо довольно прямо говорит об этом, а у Радищева это читается в источнике великих дел, т.к. достоинство, сведенное лишь к одной нравственной стороне дела, было бы весьма ограниченной свободой. Известно, что мораль имеет одно очень уязвимое место: её плодами часто пользуются безнравственные люди, спекулируя на нравственных качествах и их принципиальности (чувстве долга). Права и свободы человека наделяют свободу человека легитимностью и укрепляют его гражданское сознание. Его поведение наполняется силой общественного признания и потому даёт уверенность его нравственному чувству, т.е. производит достоинство. И если Виндельбанд пишет, что нравственность человека выражается и оценками, то и общественной морали это свойственно. [14, с.573] Восприятие им нравственных качеств индивида происходит и по оценочному типу. Но основа этих оценок может быть только право, которое одно может быть объективным, а значит иметь притязания на правду. Право делает общество привлекательным для человека. Общность, в которой всё запрещено, вряд ли может побудить человека приобщиться к ней, в этом для него не будет смысла. Здесь перед нами открываются две новые стороны свободы – это добровольность и творчество. Если говорить о творчестве, то именно право предоставляет человеку то, что мы бы назвали участием в общественном творчестве. Право создано не на зло, а для того, чтобы человек включался в жизнь наиболее полно и ответственно, чтобы в этом включении он ощущал собственную значимость. Патриотизм, если мы имеем в виду любовь к своей стране и своему народу, невозможен без прав и свобод человека, потому что в противном случае это будет совершаться по принуждению. В принуждении не может быть любви, а только насилие. Если человек не имеет прав и свобод, то его участие в жизни страны и народа есть принуждение, а не воля (точнее «неволя», т.е. рабство). В социальном смысле только свободный человек может обладать достоинством, ибо мораль раба не принадлежит ему, как и он сам, а значит и не может выражать тех ценностей, которые формируют достоинство. В определённой степени об этом говорит в многочисленных своих произведениях В.С.Соловьёв, когда пишет о том порочном состоянии несвободы, которое характеризует государственное положение православного христианства в его время. Так в письме к Николаю II он пишет: *«Закрепощение людей к православию лишает русскую церковь нравственной силы, подрывает её внутреннюю жизненность»*. [47, с.453]

Мораль несвободного человека не может быть свободной. Постоянно апеллируя к религиозному духу и христианской традиции, не желают ли враги свободы изменить природу человека, которого христианство считает творением Божьим, т.о. поставив под сомнение

совершенство Творца, указывая Ему на Его «ошибки»?.. Как известно по Писанию, Бог был вполне доволен своим творением. (Быт.1:30) Надо полагать, что истина насилием не доказывается. Истина открывается лишь в свободе и убеждает доводами разума, который позволяет нам осознать её наличие у нас. Человеческое естественное состояние есть свобода, которая выделяет нас из животного мира и наполняет сознательностью и смыслом нашу мораль. Разве животное способно понести ответственность за те поступки, которые мы, применительно к людям сочли бы аморальными? Нет, потому как следуют они своим инстинктам. Но в таком случае, что кроме инстинктов остаётся от нашей морали, если мы удалим из неё свободу? Есть ли тогда необходимость в законе, суде, школе, книгах, да в самом государстве? Если не будет свободы, как тогда можно будет наказывать преступников?

Достоинство есть социально-психологический иммунитет от произвола и раболепия. Без достоинства человек не способен отличать высокое от низменного и культивировать высокое в себе. Достоинство позволяет человеку проявить добрую волю, которая, в сущности, является его синонимом в потенции. Как известно распространённое представление о доброй воле двояко и в этом источник отождествления свободы и морального достоинства. Когда мы говорим о добровольности, то имеем в виду в одном случае склонность, волю к добру, а в другом, отсутствие принуждения в деянии, совершение его по желанию. Если первое напрямую связано с достоинством, то второе есть ничто иное как свобода воли. Добрая воля есть окультуренная, осознанная потенция добра, что можно бы назвать «осознанной необходимостью» в том смысле, что истинная необходимость человека в добре здесь включена в систему его потребностей через рациональное осознание. Лейбниц так объясняет это: *«Истинное благочестие, равно как и истинное счастье, состоит в любви к Богу, но в любви разумной, сила которой сопровождается светом. Этот вид любви производит ту расположенность к добрым деяниям, которая служит опорой добродетели и, относя все к Богу, как к центру, возвышает все человеческое до божественного. Ибо когда люди исполняют свой долг, повинуются разуму, тогда они покоряются требованиям высочайшего разума и направляют все свои устремления к общему благу»*. [30, с.51-52] Отсюда следует, что по Лейбницу религиозное и нравственное чувство должно быть «разумным». Это на наш взгляд, должно пониматься как осознанное, т.е. принятое на основании личных мыслительных изысканий, которые, как сказано в Библии, позволяют *«всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании дать ответ»* (1 Пет.3:15). И далее описываются характерные для достоинства черты религиозно-философской лексикой. Это описание очень важно, т.к. этим представляется сущность служения общему благу, осуществляемое через достоинство. Человек, обладающий достоинством, и окружающих желает видеть такими же. Иначе, какую для себя пользу может почерпнуть человек с развитым нравственным чувством в обществе, где царствует порок? Такое восприятие собственного нравственного положения возможно лишь при условии наличия мотива к нравственному совершенствованию. Не зная и не принимая высокие нравственные идеалы, человек обречён лишь на приспособление к обстоятельствам жизни и конформизм. В моральном разложении масс конформизм порока имеет большую привлекательную силу. Делать «как все», «не выделяться» является, например, одной из причин приобщения молодёжи к алкоголю, наркотикам и другим порокам нашей действительности. Человек не находит, что противопоставить силе такого массового давления всеобщего примера и попадает под аморальное влияние этого примера. Поэтому полезно осознавать то что, как конформизм может являться источником морального падения, так и противодействие пороку и культивирование высоких моральных качеств человек может быть лишь осознанным, ибо в противном случае оно навязано извне и не может считаться принадлежащим ему. При этом, конечно, установить такое состояние, когда дурного влияния не было бы, практически невозможно, ибо не всё в пороках носит печать субъективности. Как мы уже говорили выше, источники морального упадка могут быть и объективными, например, лежать в политической или экономической сфере общественной жизни. Многие моральные вершины преодолеваются в сравнении с аморальным и осознанным отказе от него. Мы ничего не можем назвать прекрасным, не сравнив его тем, что посчитаем безобразным. Таким образом, мы убеждаемся в том, что принятое нами за прекрасное есть таковое на самом деле. То, что прекрасное отличается от безобразного возможно через рациональную деятельность. Работа разума этим включается в достоинство, которое предлагает критерии для характеристики поступков, отличающие благодетель от порока и побуждающие человека следовать ей через совесть или общественные нормы. Но общественные нормы не могут замещать собой совесть, ибо в таком случае поступок будет неосознанным и, значит, не может и называться добрым.

«Совесть, которая есть духовная глубина человека и место встречи с Богом, есть вместе с тем свобода и не подлежит отчуждению и объективации, перенесению в какие-либо коллективные органы». [8, с.390] Совесть же возможна при наличии сознания самоценной нравственности, отстраненной от эгоизма. Это сознание лежит в основании доброй воли. О тождестве доброй воли и нравственного закона в их практическом выражении говорит в частности Кант следующее: *«Безусловно добрая воля - это та, максима которой всегда может содержать в себе саму себя, рассматриваемую как всеобщий закон; в самом деле, путем расчленения понятия безусловно доброй воли нельзя найти это свойство максимы».*[23, с.226] Предполагается, что обладающий доброй волей человек одновременно и нравственен, а если так, то должен заключать в себе и моральное достоинство, которое выражает его нравственное состояние. Сам Кант сводит понятия доброй воли и морального достоинства, и сущность первой определяет вполне соответственно нашему представлению о моральном достоинстве. Соглашаясь здесь с Кантом, мы предполагаем, что и моральное достоинство, и добрая воля содержат в себе одну природу с той лишь разницей между ними, что моральное достоинство более всего выражает внутреннюю сторону доброго, через отношение к его принципам, а добрая воля направляет их во внешнее, через совершение нравственных поступков. Мы можем утвердительно сказать о наличии нравственного (тождественного доброду) в человеке только при условии, что его добрая воля согласуется с его моральным достоинством, в смысле следования обоим нравственным правилам, обуславливающим наличие добра. Поэтому, мы полагаем, что моральное достоинство, в смысле внутренней предрасположенности к добру, имеет себе продолжение в доброй воле. В этом отношении свобода устанавливает паритетные отношения человека и мира, при которых они относятся друг к другу на принципах взаимоуважения. Это подразумевает собой сотрудничество, терпимость, и диалог между ними и исключает несвободу мира по отношению к человеку, что есть деспотия, производящая гнусные пороки и несвободу человека по отношению к миру. Эта несвобода проявляется в конформизме, как отрицании творческого отношения к жизни, а творчество, как его понимал Бердяев, и есть свобода. Кроме доброй воли и совести в основании морального достоинства должны лежать и социальные нормы. Социальные нормы призваны оценивать и корректировать человеческие желания. Это обусловлено, прежде всего, их выражением общего блага. Отсутствие этого превратит социальную норму в произвол. Конкретизация социальных норм разрушит саму их природу: они перестанут быть социальными, да и нравственными. Социальные нормы утилитарны и обеспечивают нравственную силу человека той опорой, без которой её действительность не была бы возможна. Что пользы человеку от его нравственности в окружении только безнравственных людей, такая нравственность просто невозможна. Но социальные нормы дают человеку основание полагать, что его мораль адекватна общественным потребностям и соответственно в этом отношении отчуждение исключается. Отношения нравственности человека и социальных норм обычно строятся на основании долга – социального эквивалента совести. Если совесть определяет отношения человека и его морального достоинства, то долг его отношения с социальным достоинством, выраженным в социальных нормах. Последнее никак не может подменить собой моральное достоинство и выражает совсем иную область человеческого бытия. В силу своей абстрактной формальности закон (социальная норма) не может регламентировать все стороны человеческой жизнедеятельности, но призван служить общему благу. И т.к. высшая цель есть общая польза, то и долг выражает её потребность в человеческих усилиях по отношению к себе. Законом определяется эта «общая польза», призванная, прежде всего, сохранять и приумножать добрую волю. И т.к. общая польза есть польза для всех, то и выражает она общее нравственное стремление к общечеловеческим ценностям, выражаемым, через общезначимые нравственные парадигмы. Эти общечеловеческие ценности исходят из того, что человек – это, прежде всего, совокупное общее идентичное. То есть в другой части планеты подобное мне по биологическому виду существо может иметь такое же нравственное чувство, какое имею я сам. Поэтому и существует международная интеграция и появляется и набирает силу международное право. Нравственное основание свободы есть достоинство, обеспечивающее внутреннюю гармонию с внешним миром. Оно включает в себя и достоинство личности как сущность свободы, и морально-правовые нормы её отношений с миром и смысл человеческого существования, который наполняет свобода. Эволюция человека обусловила и развитие принципов поведения, норм и правил общежития от инстинктов к праву. На ранних стадиях этой эволюции норм все отношения определялись исключительно «биологическими программами», но когда они становятся более сложными и осознанными, когда появляются нормы поведения,

появляется выбор и соответственно свобода делания, которую мы уже относим к моральной свободе. Последняя, по мере осознания, востребовала обоснования, т.к. различные концепции по-разному трактовали её значение для человека.

Нравственное основание коренится в общечеловеческих ценностях, как универсальных принципах бытия, накопленных человечеством в процессе своего развития. Следование им и есть достоинство. Доктрина «общечеловеческих ценностей» неоднократно подвергается критике со стороны сторонников т.н. «национальных ценностей», которые они противопоставляют общечеловеческим. Полагаем, что никаких общенациональных нравственных или идеологических начал не существует. Такая точка зрения исходит из того, что общечеловеческое (гуманистическое) начало покоится только на обобщении, а национальное на обобщении (своих) и обособлении (от других). Таким образом, для общечеловеческого мы должны найти только нечто обобщающее, но для национального такое, чтобы оно объединяло всех членов нации и при этом было бы уникальным, которого не было бы у «не своих». Такого основания просто не может существовать, тем более у крупной нации, государство которой расположено в различных географических зонах. Все попытки найти такое основание были неудачны. Общечеловеческие ценности я понимаю шире, чем они изложены в Декларации прав человека ООН. Они включают в себя многие этические и эстетические основания, которые присущи и понятны Человеку, которые он желал бы назвать своими. Это и любовь, дружба, добро, искренность, милосердие, радость, общение, мир, гуманизм и т.д. Противники «общечеловеческих ценностей», говорят, что они не могут принадлежать всем людям всегда. Действительно, человеческие ценности претерпевают эволюцию вместе с человеком, но современный уровень развития человечества диктует ему именно такой уровень восприятия ценностей, отражающий его нынешнее состояние. Прогресс общества обусловит и прогресс общечеловеческих ценностей. Нет никаких серьезных оснований нам сейчас отвергать их. Сами противники вряд ли пожелают пойти против них до такого состояния, когда эти ценности превратятся в свою противоположность. Приводя свои доводы, например, против прав человека, они обычно ссылаются на несуществующие ныне общества и при этом на такие из них, в которых эти сами противники вряд ли пожелают оказаться. Их отвержение этих ценностей основано на идеологическом эгоизме и ксенофобии. Практическое же выражение этого отвержения есть ничто иное, как преступление против человечности. Как практически можно лишить человека права на жизнь? – Только убийством!

Национальные ценности, если такие есть, не могут противопоставляться общечеловеческим. Это исключается и на лингвистическом уровне. Так, почти не существует таких понятий, которые невозможно было бы перевести на другие языки, а подавляющее большинство тех, которые есть, не могут относиться к тому, что мы подразумеваем здесь под ценностями. Это автобус, космос, квадрат и т.д. Кроме того, для всех существующих языков свойственно лексическое заимствование, так, что очень быстро новые понятия «перекочёвывают» из одного языка в другой. Тамагочи, компьютер, интернет, и др. подтверждают это. Никакие национальные ценности невозможны без общечеловеческих. Таковые мы можем выбирать только из общечеловеческих, ведь для их выделение необходимо как минимум наличие человека, думающего о собственном благе и о благе таких же, как он. Не может существовать нация насильников или убийц и потому не может быть национальных ценностей наперекор общечеловеческим. Кроме того, понятие «национальные ценности», вряд ли следует рассматривать серьёзно. Ведь, в таком случае, не менее справедливы притязания, например, «расовых», «половых» и прочих «ценностей». Для нас есть понятие «человек» и как общее по отношению к нему может быть только «человечество», или в данном случае «общечеловеческое». Это понятие не ищет и не акцентируется на политическом, а создаёт неперемное, базисное основание для такой дисциплины как антропология, которая не может существовать без общего начала *homo sapiens*.

Кроме того, можно сравнить ценности народов по различным философским, историческим, литературным, политическим и религиозным источникам и большинство из них всё же совпадёт или будут весьма близкими. Только, если акцентировать внимание на поисках общего, а не различий. Общечеловеческие ценности позволяют людям понимать друг друга. У различных народов не было бы общих понятий (пусть даже по-разному звучащих) без их существования. Искусство (даже национальное), лучше всего свидетельствует в поддержку этого. Например, самые массовые его виды: литература и кинематограф утверждают общие нравственные чувства. В этом мы можем опереться на авторитет классики. Лучше всего здесь подходит аллегорический рассказ Дж. Беньяна

«Путешествие Пилигрима в Небесную страну», повествующий о пути возрожденной души к Иисусу. В пути Пилигрима сопровождают христианские качества как аллегорические образы (Верный, Доброжелатель, Евангелист, Благоразумие и т.д.) и угрожают опасности (Глупость, город Суета, лорд Приспособленец и т.п.). В других аллегориях тема была продолжена. Почему англичанину-баптисту были понятны христианские ценности, которые реакционеры пытаются приписать лишь себе, настолько, что эта книга является второй по популярности во всем христианском мире до сих пор? Эта книга была известна за полвека до появления первых русских баптистов, и её использовал в своём творчестве А.С.Пушкин в 1835 году, в стихотворении «Странник». [41, с.571-573] Эти христианские ценности смело можно назвать общечеловеческими. Общечеловеческие ценности обеспечивают достоинство человека основанием для творческого преобразования бытия, наполняют его смыслом. Их основное назначение сказать, что человек – это призвание и дать основание для обеспечения сказанного. В основании этого лежит признание морального достоинства в других людях. Обеспечивается это через принцип паритетности свободы (свобода человека ограничивается свободой другого человека) и главный принцип морали (золотое правило морали). Онтологически против этих принципов ничего противопоставить нельзя, как нельзя выдумать более справедливые принципы для онтологии свободы. Золотое правило морали говорит о том, что в основании человеческих поступков должна лежать добрая воля в её онтологической противоположности злему поведению, или злой воли, как часто принято говорить. Принцип паритетности свободы также указывает на моральное достоинство, но вместе с Золотым правилом морали он устанавливает ту онтологию нравственного пространства человека, которая выражена большинством мировых этических систем. Это позволяет обозначить относительно общие для людей представления о сущности добра. Оба принципа предельно обобщённо и одновременно конкретно описывают моральное достоинство человека и определяют его свободу. Следовательно, их предписания можно признать практичными и достаточными для выражения свободы и достоинства, причём так, чтобы они оставались соответственно сами собой, не размениваясь на частности. Совершая поступки, соответствующие достоинству, человек может реализовать свою свободу, не нарушив свободы другого человека. Это для нас и нашего понимания сущности свободы полагается достаточным, тем более, что в практике реализации это становится справедливым основанием, по которому, например, свобода совести становится действенным принципом. Эта детерминистическая взаимосвязь действий и результатов является данностью природы наших отношений и должна восприниматься как необходимое условие реализации нашей свободы и только в этом справедливо признание свободы, как осознанной необходимости, ибо действия без результатов теряют всякий смысл.

Мы полагаем, что только свобода может быть незыблемым условием для этих нравственных принципов, ибо нравственность человека может быть только свободной иначе это не нравственность, а инстинкт. Для того, чтобы нравственное поведение состоялось, необходимо желание совершать нравственное, т.е. должна быть воля к добру, которая осуществляется через достоинство, как условие доброй воле в том смысле, что направляет нравственное чувство к высшим нравственным проявлениям. Эти нравственные проявления возможно воплотить лишь по отношению к тому, кто их оценит, как таковые. В таком случае человек должен вступать в отношения с окружающими, чтобы у его поведения было осознанное нравственное выражение направленного содержания. И только добрая воля должна составлять эти отношения и саму свободу, которая их направляет. Добрая воля или воля к добру, есть само в себе условие бытования человека, как не может быть ею воля злая в том отношении, что, совершая злое нельзя ожидать в ответ доброго. При этом добрая воля, как писал И.Кант, должна быть добра сама по себе, а не в силу какой-либо утилитарной цели или целеполагания вообще. Полагаем, что такую гармонию во многом определяет состояние нравственной честности или искренности. Сенека приписывает честности качества морального достоинства: *«Благо делается благом в сообществе с честностью, честность и сама по себе благо. Благо вытекает из честности, честность – сама себе источник»*. [44, с.101] Отсутствие искренности в поступках разрушает их связь с совестью. Поведение в таком случае руководствуется не требованиями морального достоинства, а обстоятельствами и эгоизмом. Следует также сослаться на мнение Б.Спинозы, который в своей 72 теореме полагал, что *«человек свободный никогда не действует лживо, но всегда честно»*. [49, с.188] Думается, что изложенное здесь Спинозой понятие «честность», надо понимать шире, чем «не-ложь», это, вероятно, искреннее бытие. В таком случае склонность человека к безнравственному более всего определяется его эмоциями, или даже аффектами, а сознательное зло есть не продукт разума вообще, а разума, который используется не по

назначению («порочного ума»). Есть ещё один аспект этого положения, на который указывает в частности Виндельбанд, когда пишет о нравственной свободе, которую он во многом отождествляет с практическим разумом, преодолевающим страсти. [14, с.573] Он противопоставляет нравственную свободу одержимости страстями. Корни этого учения находятся в стоицизме, полагавшем, что идеальное бесстрашие (апатия) есть состояние подлинной свободы. Он же говорит и о положительном понимании свободы, которое проистекает из этого представления. Имеется в виду действие, ориентированное на нравственную «систему представлений» (в нашем случае – это моральное достоинство). Он утверждает: *«нравственная свобода наличествует там, где наиболее сильными мотивами являются нравственные принципы»*. [14, с.573] Сила этих мотивов не может не опираться на честность-искренность, иначе человек становится заложником собственных представлений, а избавление от представлений делает его рабом страстей. Страсть при объективации становится пороком, но человек своим достоинством призван подниматься над низменными проявлениями своих чувств, подчиняя поведение рациональному началу. Назначение человека не утопать в страстях и пороках, а творческим усилием подниматься к вершинам нравственности. Мы также выводим свободу из достоинства человека, из того, что он есть венец творения, призванный культивировать в себе высокие моральные качества, совершенствовать свой дух. Л.Н.Толстой полагал, что «осуществление добра и истины» не только возможно в человеке, но и должно быть основанием социального прогресса, нравственного приближения к Богу. [50, с.65]

Искренность, о которой здесь идет речь есть, прежде всего, согласие с самим собой. Это качество было известно ещё с античности. Сенека ссылаясь на Гекатона, приводит его высказывание: «Ты спросишь, чего я достиг? Стал самому себе другом!» и определяет это достижение немалым, потому, что никогда не будет одиноким и будет другом всем людям. [44, с.13] Такое состояние присуще только свободному человеку, ведь раб не может распоряжаться собой. «Стать самому себе другом» совсем не означает эгоизма, это акт нравственного творчества. Это, прежде всего, осознание собственной нравственной свободы как условия творения добра. П. Д. Юркевич в работе «Сердце и его значение в духовной жизни человека» также говорит, что способность «к свободному подвигу правды и любви» производит в человеке нравственная свобода: *«нравственные поступки возможны для человека, потому что он свободен. Эта свобода обнаруживается в явлениях души самоопределением ее к деятельности»*. [56, с.97] При этом он обосновывает свои утверждения подвигом Прометея, который украл огонь не из эгоистических побуждений, а нравственной волей действующей свободно. Уже через это к человеку приходит осознание самоценности человеческой личности, её нравственных возможностей. Эти возможности реализуются в творческой активности, в «горении духа». Этот духовный подъём описывается как пробуждение или возрождение в христианстве. Дружба с собой означает не вражду к самому себе, которая выражена в низменных эмоциональных и нравственных чувствах и желаниях. Когда человек враг себе эти негативные проявления властвуют над его «я», они определяют его сущность. При этом все нравственные качества личности настолько растворяются в этом негативе, что их наличие остаётся не замечаемым. Человек не только его, но и Номо и если ему как его низменная нравственность может казаться удобной и приносящей удовольствие, то ему как Номо она сослужит плохую службу. Моральное достоинство существует лишь на уровне Номо, здесь оно определяет «нравственный портрет» человека. Человек должен всегда стремиться к лучшему, совершенному, отрываясь от своего его, утверждая Номо. Бердяев полагал свободу тяжелой, но необходимой ношей личности, которая «горением духа» направляет человека в духовный мир. Библия также призывает: *«О горнем помышляйте»*. (Кол.3:2) Достоинство открывает перед человеком путь к преодолению низменных чувств. Это выражено в творческом воодушевлении нравственного труда. Общечеловеческие ценности не должны восприниматься исключительно как абстрактно-идеологические принципы, а как нравственные ориентиры, достижимые творческой силой духа в свободе. Нравственная пассивность и есть источник низменных нравственных чувств. Она не производит достоинство, ибо оно всегда диалектика и динамика нравственного труда. В основе достоинства лежит творчески реализуемое нравственное совершенствование. Здесь нет пути назад, достоинство — это всегда движение вперёд. *«Подавленность, страх и униженность человека преодолеваются творческой активностью духа, в ней человек освобождается от поглощенности собой и от тяжести собственной тьмы. Именно в переживании творческого подъема и освобожденности от подавленности и действует благодать»*. [8, с.447] Достоинство есть чувство нравственного. Но только свобода актуализирует это чувство в человеческой жизни. Если меня научат, что есть

добродетель, но не дадут её выбрать или воспользоваться, эта добродетель не будет моей. Достоинство возможно только в свободе, ибо её отсутствие исключает смысл из всего, к чему человек прикладывает усилия. Свобода позволяет достоинству реализоваться в личности, в её онтологическом назначении. Свобода выражается в творчестве. Творческое приложение усилий и воплощает в себе достоинство, ведь его цель – достижение нравственного идеала. Это необходимость, осознаваемая как свобода. Поставленные человеком цели (осознанная необходимость) должны быть выбраны из хорошего как лучшие, иначе они бессмысленны. Сам выбор предполагает поиск и объективацию лучшего из доступного, но это лучшее и есть достойное выбора. Мы уже говорили о роли неопределённости в отношении свободы, которая своим слепым детерминизмом её лишает всякой укоренённости в целях. Достоинство эти издержки случайности снимает и превращает неопределённость не в слепую Фортуну, а в нечто осознанное, соотносённое с желаемым. Неопределённость присутствует в выборе, но только в ситуации, а не в желании, иначе выбор может не состояться. Неопределённость, таким образом, делает актуальным творчество, а последнее ищет достоинство. Достоинство позволяет рассматривать свободу как поиск, совокупивший в себе N-ное количество выборов, преодолеваемых как состояния творческой активностью. Именно поиск является лучшей связующей категорией свободы и творчества. Достоинство придаёт нравственности социальную силу и значимость. Без достоинства поведение человека определялось бы только ситуацией, в таком случае нравственное никак бы не закреплялось в человеке. Но если бы смысл нравственного состоял бы только в поиске норм, то этика давно потеряла бы свою актуальность. Достоинство не эквивалент законничества, обожествляющего нормы нравственности ради их самих, оно достигает их творческим усилием. Достоинство постигает нравственное диалектически, а не открывает для себя как данность. Даже совершенные нравственные нормы не способны улучшить человека, оставаясь для него чуждыми. Добрая воля единственно может примерить человека с высотами нравственности. Добрая воля не есть только желание, это желание осознанно и соотносено с достоинством. Следование одной лишь воле в нравственности удаляет из жизни смысл. Это то, что можно назвать «жить по течению» или «лишь бы как». В самих желаниях тогда нет смысла, ведь они всё равно подчинены стихийности, хаотичности бытия. Только осознанное желание может восхотеть результата. Для этого необходимо вникнуть в себя, осмыслить желания. В.Н.Волков пишет: *«Свобода немыслима без самосознания, самопознания и самокритики. Свобода без разума есть воля, то есть низшая, глубинная, некультуренная свобода. Разум ясен, но без воли бессилён. Только в единстве разум и воля способны осуществить движение к свободе»*. [16,с.324] Самопознание и самокритика позволяют состояться творческому началу свободы, активизировать нравственные потенциалы на преобразование действительности. Свобода как достоинство противопоставляет себя рабству. Рабство примеряется с действительностью и не помышляет о лучшем. Оно смиряется с несовершенством, не критично к нему. Свобода же, напротив, позволяет правдиво оценивать действительность. Это есть то, что называют способностью «смотреть правде в глаза». Раб не может осознавать или критиковать себя, он принимает действительное как данность, не подлежащую ни критике, ни изменению. Раб апатичен, свобода же действенна, она всегда стремится достичь лучшего результата, т.е. достойного. Свобода ломает рамки и преодолевает препятствия, а рабство приспосабливается к ним. До того, как препятствия будут преодолены и рамки сломаются творческим упорством должно у человека пробудиться достоинство, которое порождает надежду. Её может обрести только свободный. *«Выбирая своё собственное бытие, решая быть верным самому себе, человек обладает самим собой»*. [16, с.388]

Итак, можно делать вывод, что всё присущее моральному достоинству присуще и свободе в той же степени. При этом не может быть свободы без достоинства, как и достоинства без свободы. Только свободный человек может обладать достоинством, потому что преобразует действительность творчеством, а не приспосабливается к ней. Это позволяет сделать вывод о наличии тождества между свободой и моральным достоинством.

Библиографический список:

1. Августин А. Исповедь. - М.: Ренессанс, СП ИВО - СиД, 1991. – 488 с.
2. Аврелий Августин.О свободе воли // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o_svobode_voli/ (дата обращения: 17.01.2019).
3. Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. - Минск: Литература, 1998. – 1391 с.
4. Арон Р. Избранное: измерения исторического сознания. - М.: РОССПЭН, 2004. – 527 с.

5. Белкина Т.Л. К вопросу о светскости Российской Федерации // Актуальные проблемы современной философии и политологии, Кострома: КГУ им Н.А.Некрасова, 2006. – С. 47-49
6. Бердяев Н.А. Судьба России // Бердяев Н.А. Философия свободы. - Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2002. – 732 с.
7. Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. - М.: Республика, 1995. – 382 с.
8. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. - М.: Республика, 1994. – 480 с.
9. Бердяев Н.А. Смысл творчества // URL:<http://www.vehi.net/berdyaev/tvorch/index.html>. (дата обращения: 17.03.2018).
10. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. - М.: Республика, 1995. – 382 с.
11. Бердяев Н.А. Истина и откровение. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996. – 383 с.
12. Бернард Клервоский. О любви к Богу. О благодати и свободном выборе: трактаты. – СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной акад., 2009. – 278 с.
13. Боймер У. Нам нужна только твоя душа. - Билефельд: CLV, 1993 – 94 с.
14. Виндельбанд В. Свобода воли / Избранное. Дух и история. - М.: Юрист, 1995. – 687 с.
15. Волков В.Н. Насилие и толерантность как принципы бытия в современном мире // Образование и общество. – 2005. – №1. – С. 56-63.
16. Волков В.Н. Онтология личности. - Иваново: Иван. гос. ун-т, 2001. – 378 с.
17. Высоцкий В. Сочинения в 2 томах. - М.: Художественная Литература, 1991. – 1180 с.
18. Гоббс Т.О свободе и необходимости.// Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 1 / Пер. с лат. и англ.; Сост., ред. , авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов.- М.: Мысль, 1989.– 622 с.
19. Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Сост. ред. примеч. В. В. Соколов; Пер. с лат. и англ.- М.: Мысль, 1991. – 731 с.
20. Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. - М.: Айрис-пресс, 2007. – 560 с.
21. Зеньковский В. В. История русской философии. - М.:Эксмо, 2001. – 885 с.
22. Камю. Миф о Сизифе // Камю А. Сочинения в 5 т. Т. 2: Пер. с фр. - Харьков: Фолио, 1997. – 527 с.
23. Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И.Собрание сочинений в 8 т. Т.4.- М.: ЧОРО, 1994. – 630 с.
24. Кандалинцева Л.Е. Проблема свободы в социальной философии Франции: А. Камю, Ж.-П. Сартр: автореф. дис. ... канд. философских наук: 09.00.11 . – Рос. гос. аграр. заоч. ун-т. , 2000. – 23 с.
25. Кинг С. Рита Хейворт или Побег из Шоушенка // URL:<http://dominus.hut.ru/library/king/prison/> (дата обращения: 17.04.2018).
26. Кистяковский Б.А. В защиту права.// Вехи. Из глубины. - М.: Правда, 1991. – 608 с.
27. Кроули А. Магия в теории и на практике в 2 томах. - М.: Локид, 1998. – 680 с.
28. Лауга А. Н. В плену скорбей: как обрести духовную свободу. - СПб.:ЛКС, 2010.– 170 с.
29. Леонтьев К. Н. Избранное. - М.: Рарогъ, Московский рабочий, 1993. – 400 с.
30. Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. В. Сочинения в 4 т.: Пер. с франц. Т. 4 - М.: Мысль, 1989. – 554 с.
31. Лопатин Л.М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни.// Смысл жизни в русской философии/ сост. Безносов В. Г. - М.: Наука, 1995. – 384 с.
32. Лосский Н. О. Свобода воли // Лосский Н. О. Избранное. - М.: Правда, 1991. – 662 с.
33. Любимов Л. Искусство Древней Руси. - М.: Просвещение, 1981. – 336 с.
34. Макиавелли Н. Государь. – М.:Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио , 2007. – 672 с.
35. Мудрецы Поднебесной: Сборник. - Симферополь: Реноме, 1998. – 384 с.
36. Нарочницкая Н.А. Россия и русские в мировой истории. - М.: Междунар. отношения, 2003. – 536 с.
37. Ницше Ф. Сумерки идолов или как философствуют молотом // Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. – М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. – 1056 с.
38. Платон. Горгий // Платон Собрание сочинений в 4 т.: Т. I/Общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; Авт. вступит, статьи А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. - М.: Мысль, 1990. – 860 с.

39. Платон. Государство // Платон Собрание сочинений в 4 т. Т. 3/Пер. с древне- греч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи.- М.: Мысль, 1994. – 654 с.
40. Прокопий Кесарийский Война с персами. Война с вандалами. Тайная история/ Перевод, статья, комментарий А. А. Чекаловой. - М.: Наука, 1993. – 571 с.
41. Пушкин А.С. Соч. в 3-х тт., Т. 1. Стихотворения. Сказки. Руслан и Людмила: Поэма: Стихотворения. Сказки. Руслан и Людмила / Поэма. - М. : Худож. лит., 1985. – 735 с.
42. Радищев А. Н. Вольность. Ода // Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву. Вольность. – СПб: Наука. 1992. – 671 с.
43. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. - М.: Госсоцэкгиз. 1938. – 123 с.
44. Сенека. Нравственные письма Луцилию. Письмо СХVIII // Сенека, Честерфилд, Маруа. Если хочешь быть свободным: Кн. о воспитании: сборник. - М.: Политиздат, 1992. – 379 с.
45. Сенека. О благодеяниях // Римские стоики. - М.: Республика, 1995. – 462 с.
46. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т.1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги; Примеч. С. Л. Кравца и др.- М.: Мысль, 1988. – 892 с.
47. Соловьев В.С. Письмо Николаю II // Соловьёв В. С. Соб. соч.; т. XI-XII. - Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. – 674 с.
48. Соловьев В.С. Свобода воли // [URL:http://hpsy.ru/public/x1087.htm](http://hpsy.ru/public/x1087.htm) (дата обращения: 17.03.2018).
49. Спиноза Б. Этика. - СПб.: ТОО "Мегакон" : Аста-пресс, 1993. – 246 с.
50. Толстой Л.Н. Верьте себе // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. Том 37. Произведения 1906-1910. - М.: Художественная Литература, 1956. – 493 с.
51. Фихте И.Г. О достоинстве человека // Фихте И. Г. Сочинения в 2 т. Т. 1. - СПб.: Мифрил, 1993. – 687 с.
52. Чехов А.П. Человек в футляре // Чехов А.П. Собрание сочинений в 4 т.Т.3.Рассказы и повести 1895-1903 гг. - М.: Правда, 1995. – 575 с.
53. Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т.: Пер. с нем. Т. 2 / Сост., ред. А. В. Гулыга; Прим. М. И. Левиной и А. В. Михайлова.- М.: Мысль, 1989. –636 с.
54. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т. 1. Мир как воля и представление - М.: Республика, 1995. – 463 с.
55. Эпиктет. В чём наше благо? // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий / Вступ. ст., сост., подгот. текста В. В. Сапова. – М.: Республика, 1995. – 463 с.
56. Юркевич П. Д. Философские произведения. - М.: Правда, 1990. – 420 с.
57. Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М.: Политиздат, 1991. – 528 с.

Научное издание

Коллектив авторов

Сборник статей XXXVIII Международной научной конференции «Человекознание»

ISBN 978-5-8807999-7-1

Журнал о гуманитарных науках «Гуманитарный трактат»

Кемерово 2019