

Философия свободы как опыт философского всеединства

Введение. Почему философия свободы требует нового синтеза

Свобода принадлежит к тем понятиям, которые кажутся очевидными до тех пор, пока мы не пытаемся дать им точное определение.

Свободен ли человек тогда, когда никто не мешает ему поступать по собственному желанию? Но само желание может быть обусловлено страстью, привычкой, страхом, воспитанием или скрытым интересом.

Свободен ли он тогда, когда поступает согласно разумному нравственному закону? Но закон, которому человек подчиняется как чему-то внешнему, легко превращается в новую форму несвободы.

Свободен ли человек, когда самостоятельно создаёт мотив своего поступка? Но откуда он знает, что этот мотив действительно выражает его свободную индивидуальность, а не является рационализацией собственного желания?

Наконец, может ли вообще быть свободным человек, чья свобода осуществляется за счёт несвободы другого?

Поэтому свободу, вероятно, нельзя определить через какое-то одно свойство человека. Она представляет собой сложное отношение личности к действительности, к собственному мышлению и воле, к другому человеку, к обществу и, наконец, к самой возможности внутреннего преобразования.

Именно поэтому философия свободы требует синтеза.

Такой синтез не означает эклектического соединения нескольких философских систем. Речь идёт скорее о **философском всеединстве**, в котором различные учения обнаруживают отдельные необходимые измерения одного и того же феномена.

Термин «философское всеединство» используется здесь в специальном, методическом смысле. Речь не идёт о прямом продолжении метафизики всеединства Владимира Соловьёва и последующей русской традиции, хотя само слово неизбежно отсылает к этому контексту. Здесь оно обозначает попытку удержать в единой конструкции различные измерения свободы, не сводя одно к другому и не растворя индивидуальное во всеобщем.

Кант открывает универсальное измерение свободы: свободный поступок должен быть способен выдержать испытание разумной всеобщностью.

Фихте показывает, что свобода одного человека предполагает признание свободы другого.

Шеллинг обнаруживает трагическую сторону свободы: свободная индивидуальность способна не только к добру, но и к превращению свободы в своеволие.

Гегель показывает, что свобода должна существовать не только внутри сознания, но и объективироваться в человеческих отношениях, праве и общественных институтах.

Рудольф Штайнер делает следующий чрезвычайно важный шаг: ни один универсальный принцип не способен заранее определить конкретный поступок свободной личности. Свобода предполагает индивидуальную нравственную интуицию и творческую способность найти способ её воплощения.

Наконец, православная традиция трезвения ставит ещё более радикальный вопрос: **насколько свободен сам субъект, который считает себя свободным?** Не принимает ли он собственную страсть, гордость или самообман за голос истины? А понятия сердца и обожения переводят проблему свободы с уровня отдельного выбора на уровень преобразования всей человеческой личности.

Необходимо также заранее различить историко-философский и конструктивный уровни статьи. Далее Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель и Штайнер рассматриваются не как авторы одной скрытой системы и не как последовательные ступени единой доктрины. Сначала фиксируется определённый мотив их собственных учений, а затем этот мотив сознательно переосмысливается для решения нашей задачи. Поэтому формулы «кантовский момент», «фихтевский момент» или «шеллинговский момент» означают конструктивное использование идеи, а не претензию на исчерпывающую реконструкцию соответствующей философии.

Принцип отбора этих идей не произволен: каждый следующий элемент вводится там, где обнаруживается внутренняя проблема предыдущего уровня, и должен сохранить его достижение, а не просто заменить его. Индивидуальная интуиция ставит проблему самопроверки; самопроверка — проблему нравственного критерия; универсальность — проблему конкретного другого; признание другого — проблему своеволия самого субъекта; свобода воли — проблему объективной социальной формы; институты — проблему уникального поступка; моральная фантазия — проблему качества самого действующего субъекта; трезвение — проблему его внутренней целостности; целостность — проблему направления человеческого становления. Именно эта логика переходов должна защитить предлагаемый синтез от простой эклектики.

Предлагаемый здесь синтез исходит, однако, именно из «Философии свободы» Рудольфа Штайнера.

Причина этого состоит в том, что Штайнер особенно ясно поставил проблему **индивидуального источника свободного действия**. Для него свободный человек не просто выбирает между уже существующими вариантами и не просто подчиняется правильно сформулированному нравственному закону. Он должен сам стать источником мотива поступка.

В этом заключается, на мой взгляд, непреходящая ценность штайнеровского этического индивидуализма.

Однако именно здесь обнаруживается и скрытая методологическая проблема.

В первой части «Философии свободы» Штайнер исходит из мысли, что действительность раскрывается через соединение восприятия с понятием. В познавательном акте то, что первоначально оказалось разделённым для сознания, вновь соединяется в целое. Во второй части книги аналогичное доверие переносится на моральную интуицию: свободный индивидуум способен найти в мире идей соответствующую конкретной ситуации индивидуальную идею действия. Штайнер прямо связывает нравственное содержание личности с индивидуальными интуициями и называет такую позицию этическим индивидуализмом.

Но здесь возникает вопрос, который, как мне представляется, сам Штайнер не доводит до конца:

каким образом мы отличаем объективное постижение идеи от нашей интерпретации действительности?

Сам факт того, что определённая идея возникла в моём мышлении и внутренне переживается мной как убедительная, ещё не доказывает, что она выражает объективную сущность явления.

Это различие принципиально.

Можно различить по меньшей мере три уровня:

восприятие;

интерпретацию восприятия посредством понятия;

онтологическое утверждение о самой действительности.

Между вторым и третьим уровнем существует переход, который требует отдельного обоснования.

Если такого обоснования нет, возникает опасность **онтологизации интерпретации**: человек перестаёт говорить «я так понимаю действительность» и начинает говорить «такова сама действительность».

В этике эта проблема становится ещё серьезнее.

Человек может сказать:

«Такова моя индивидуальная моральная интуиция».

Но остаётся вопрос:

почему именно эта интуиция должна считаться нравственно истинной?

Возможность такой ошибки не уничтожает штайнеровскую идею свободы. Напротив, она позволяет продолжить её.

Если человек действительно должен стать самостоятельным источником своего поступка, то следующая ступень свободы должна состоять в способности подвергать критике **сам источник собственного решения**.

Свободное мышление должно быть не только самостоятельным, но и самокритическим.

Свободная индивидуальность должна не только отказаться от внешнего авторитета, но и отказаться от претензии на собственную непогрешимость.

Именно здесь начинается предлагаемая в этой статье философия свободы как философское всеединство.

Мы попробуем сохранить открытый Штайнером принцип творческой индивидуальности, но соединить его с кантовской универсальностью, фихтевским признанием другого, шеллинговской критикой своеволия, гегелевской объективностью свободы и православным принципом внутреннего трезвения и преображения личности.

Задача состоит не в том, чтобы выбрать между этими концепциями, а в том, чтобы показать:

каждая из них выражает необходимый момент свободы, который становится односторонним, когда принимается за всю свободу целиком.

Глава 1. Штайнер и открытие индивидуальной свободы

1.1. От свободы выбора к свободе источника поступка

Одна из наиболее сильных идей «Философии свободы» состоит в том, что свобода не может быть сведена к возможности выбирать между несколькими заранее заданными вариантами.

Если человек выбирает между А и Б, но сам его выбор полностью определяется наследственностью, воспитанием, привычкой, общественной нормой или непосредственным желанием, то наличие выбора ещё ничего не говорит о свободе.

Главный вопрос заключается не в том:

«Могу ли я выбрать?»

а в другом:

«Откуда происходит то основание, по которому я выбираю?»

Тем самым проблема переносится с внешней возможности действия внутрь самого субъекта.

Штайнер различает поступки, определяемые внешними или уже существующими причинами, и поступки, возникающие из индивидуально постигнутой идеи. Свободный дух, по его выражению, не ограничивается тем, что вспоминает, как в подобной ситуации поступали другие или что было предписано авторитетом. Он принимает оригинальное решение, исходя из идеальных оснований, которые сам делает мотивом действия.

Здесь происходит важный переворот.

Свобода перестаёт быть только освобождением **от** чего-либо.

Она становится способностью действовать **из самого себя**.

Именно поэтому штайнеровская философия не удовлетворяется отрицательной свободой — отсутствием внешнего принуждения. Человек может быть совершенно независим от внешней власти и при этом оставаться зависимым от собственного характера, привычек, эмоций и усвоенных представлений.

Подлинная свобода должна затронуть сам источник мотива.

1.2. Моральная интуиция

Но если поступок не должен механически выводиться из готовой нормы, возникает очевидный вопрос:

откуда свободный человек берёт нравственное содержание своего действия?

Ответ Штайнера — моральная интуиция.

Речь идёт не просто о чувстве и не о случайном импульсе. Штайнер помещает источник свободного действия в мышление. Человек способен найти идеальное содержание, соответствующее конкретной ситуации, и сделать его мотивом своего поступка.

Именно совокупность таких индивидуальных интуиций образует, по Штайнеру, нравственное содержание конкретного человека. Хотя мир идей обладает универсальным характером, его конкретное проявление в отдельной личности индивидуально. Эту позицию Штайнер и называет **этическим индивидуализмом**.

Здесь содержится чрезвычайно важная мысль.

Индивидуальность не является препятствием нравственности.

Она становится местом её творческого осуществления.

Из этого следует, что два нравственных человека вовсе не обязаны одинаково действовать в одной и той же жизненной ситуации. Они могут воплощать нравственное содержание различным образом.

Нравственность перестаёт быть серийным производством одинаковых поступков.

Свободный человек не экземпляр некоторого нравственного типа.

Он — индивидуальный автор собственной нравственной биографии.

1.3. Почему общего нравственного закона недостаточно

Именно поэтому Штайнер критически относится к попытке вывести конкретную нравственную жизнь из системы универсальных норм.

Общее правило по самой своей природе абстрактно.

Но поступок всегда совершается:

здесь,
сейчас,
по отношению к конкретному человеку,
при неповторимом сочетании обстоятельств.

Даже если мы располагаем совершенно верным нравственным принципом, из него ещё нельзя механически получить конкретное действие.

Например, принцип уважения человеческой свободы ничего сам по себе не говорит о том, что я должен сказать конкретному человеку в конкретный момент.

Одна и та же фраза в одной ситуации может поддержать другого, а в другой — унизить его.

Один и тот же поступок внешне может выглядеть как помощь, но в одном случае действительно давать человеку пространство свободы, а в другом превращаться в скрытую форму контроля.

Поэтому между нравственной идеей и поступком существует пространство, которое невозможно заполнить одной дедукцией.

И именно здесь появляется одно из самых плодотворных понятий Штайнера — **моральная фантазия**.

1.4. Моральная фантазия как творчество свободы

Моральная фантазия должна создать конкретный образ того, как нравственная идея может быть реализована в данной ситуации.

Штайнер подчёркивает, что одного наличия нравственных идей недостаточно. Чтобы преобразовать существующую ситуацию, необходимо представить действие, которого ещё нет, а затем найти реальный способ его осуществления. Он поэтому различает моральную интуицию, моральную фантазию и своего рода практическую «технику» преобразования данного мира.

Это чрезвычайно важное различие.

Моральная интуиция отвечает на вопрос:

«Что я хочу осуществить?»

Моральная фантазия:

«Как это может выглядеть конкретно?»

Практическое знание действительности:

«Каким образом это вообще возможно осуществить?»

Таким образом, свободный поступок оказывается не выполнением готовой инструкции, а творческим актом.

Здесь нравственная деятельность действительно сближается с художественным творчеством.

Художник не выводит картину из общего эстетического закона.

Композитор не вычисляет симфонию из определения красоты.

А свободный человек, соответственно, не должен вычислять собственную жизнь из морального кодекса.

Он должен её создавать.

1.5. Незаменимость индивидуальности

Именно эту сторону Штайнера необходимо сохранить в любой дальнейшей философии свободы.

Никакой универсальный нравственный принцип не способен отменить необходимость индивидуального решения.

Даже если мы впоследствии введём кантовский категорический императив, фихтевское признание свободы другого, шеллинговское различение свободы и своеволия или гегелевское требование объективной реализации свободы, ни одно из них не сможет ответить вместо конкретного человека на вопрос:

«Что именно должен сделать сейчас я?»

Общий принцип устанавливает смысл или границы действия.

Но жизнь требует конкретизации.

В этом отношении этический индивидуализм Штайнера нельзя просто заменить возвращением к нормативной этике.

Требуется сохранить его открытие:

нравственный поступок приобретает полноту свободы только тогда, когда универсальное становится индивидуальным содержанием конкретной личности.

И отсюда следует ещё более важное положение.

Свободный человек не должен просто противопоставлять себя традиции, нравственному закону или обществу.

Он должен **сознательно присвоить** то нравственное содержание, которое делает основанием собственного действия.

Норма, которой я повинуюсь только потому, что «так принято», действует на меня извне.

Но та же самая норма, если я понял её основание, критически проверил его и сознательно признал своим, уже приобретает совершенно иной характер.

Таким образом, свобода заключается не обязательно в отвержении всякого наследованного содержания.

Она заключается в изменении отношения человека к этому содержанию.

Не:

«Я поступаю так, потому что мне велели».

А:

«Я понимаю, почему считаю этот принцип истинным, и поэтому сам делаю его основанием своего поступка».

В этом смысле Штайнер открывает возможность перехода от внешней морали к **индивидуализированной нравственности.**

1.6. Предел этического индивидуализма

Но именно здесь перед нами появляется проблема, которая станет отправной точкой следующей главы.

Если источник свободного действия должен находиться внутри индивидуальности, необходимо ответить:

что позволяет человеку доверять собственной моральной интуиции?

Представим двух людей.

Оба действуют самостоятельно.

Оба отвергают внешние авторитеты.

Оба способны рационально объяснить свои действия.

Оба внутренне убеждены, что поступают в соответствии с самостоятельно найденной идеей.

Но один действительно действует из глубокого нравственного понимания ситуации, а другой всего лишь рационализирует собственное самолюбие.

По внешней структуре их самосознания различие может оказаться незаметным.

Именно поэтому недостаточно сказать:

«Мотив возник внутри меня».

Даже совершенно внутренний мотив может иметь несвободное происхождение.

Более того, внутренне наиболее убедительными иногда оказываются как раз те представления, в которых человек меньше всего замечает собственные предпосылки.

Здесь обнаруживается граница первоначального штайнеровского проекта.

Его этический индивидуализм великолепно отвечает на вопрос:

почему нравственность не должна сводиться к внешнему закону?

Но гораздо слабее отвечает на другой:

как свободный индивидуум проверяет самого себя?

Именно поэтому следующая ступень философии свободы должна начинаться не с отказа от индивидуальности, а с введения в саму индивидуальность **принципа самокритики.**

Свободным становится не тот, кто просто способен сказать:

«Это моя собственная идея».

Зрелая свобода начинается там, где человек способен добавить:

«Это моя идея — следовательно, именно я несу ответственность за её проверку и должен допустить возможность, что ошибаюсь».

Здесь этический индивидуализм Штайнера не отменяется.

Он впервые получает критическое продолжение.

Глава 2. Онтологизация интерпретации как скрытая проблема Штайнера

2.1. Формула «восприятие + понятие»

Теория познания «Философии свободы» строится вокруг фундаментального различия между восприятием и мышлением.

Мир первоначально дан человеку как совокупность восприятий. Но одно восприятие ещё не раскрывает смысл явления. Увиденное дерево становится для нас осмысленным объектом только тогда, когда к восприятию присоединяется соответствующее понятие. Штайнер поэтому рассматривает наблюдение и мышление как два исходных момента человеческого познания.

При этом речь у него идёт не просто о том, что мышление помогает человеку лучше ориентироваться в мире.

Штайнер делает значительно более сильное утверждение.

В главе о границах познания он прямо говорит, что полная действительность первоначально является нам разделённой вследствие устройства нашего собственного сознания. Восприятие и понятие представляют собой две стороны того, что в самой реальности составляет единство. Познание устраняет возникшее разделение, соединяя восприятие с понятием в «полную вещь». Мир первоначально предстаёт как двойственность, а познание преобразует эту двойственность в единство.

Таким образом, схема Штайнера может быть условно выражена следующим образом:

восприятие + понятие = полная действительность.

Причём соответствие между восприятием и понятием, согласно Штайнеру, определяется не произвольным выбором субъекта. В «Идее свободы» он утверждает, что при данном восприятии существует определённое соответствующее ему понятие и что их принадлежность друг другу коренится «в самой природе вещей».

Это положение имеет решающее значение для всей конструкции.

Если понятие действительно представляет собой объективную идеальную сторону предмета, тогда мышление не просто интерпретирует мир — оно восстанавливает его объективную целостность.

Человек, мыслящий понятие дерева, причинности, организма или свободы, в таком случае не создаёт одну из возможных моделей действительности. Он посредством мышления постигает то идеальное содержание, которое объективно принадлежит самой действительности.

Именно здесь, на мой взгляд, находится ключевой методологический поворот «Философии свободы».

2.2. Переход от интерпретации к онтологии и проблема критерия

До определённого момента аргументация Штайнера представляется вполне убедительной.

Действительно, одно чувственное восприятие ещё не является знанием.

Мы видим последовательность событий, но только посредством мышления понимаем между ними причинную связь.

Мы воспринимаем конкретное дерево, но понятие «дерево», «организм», «рост», «вид» и множество других понятий позволяют включить данное восприятие в осмысленную систему.

Без понятий человек имел бы дело с потоком восприятий, но не с осмысленной действительностью.

Однако отсюда непосредственно следует только одно:

человеческое познание действительности неизбежно имеет интерпретационный характер.

Мы воспринимаем нечто и пытаемся понять воспринятое посредством понятий.

Но Штайнер делает следующий шаг.

Он утверждает не просто:

«понятие позволяет мне понять восприятие»,

а фактически:

«соответствующее понятие составляет вторую объективную сторону самого воспринятого предмета».

Именно этот переход требует отдельного доказательства.

Можно выразить проблему через три различающихся уровня:

1. Факт или восприятие.

Я наблюдаю некоторое явление.

2. Интерпретация.

Я связываю наблюдаемое с определённой системой понятий и благодаря этому понимаю его.

3. Онтологическое утверждение.

Я утверждаю, что использованная мной понятийная структура принадлежит не только моему способу понимания явления, но самой структуре бытия.

Первый переход неизбежен для любого познания.

Чтобы понимать действительность, мы должны интерпретировать её.

Но второй переход — от интерпретации к онтологии — уже не является самоочевидным.

То, что определённое понятие позволяет мне очень хорошо понять явление, ещё не доказывает, что оно является буквально «второй половиной» самого предмета.

И здесь возникает то, что я предлагаю назвать **онтологизацией интерпретации**.

Это не означает, что понятия обязательно являются произвольными субъективными конструкциями.

Такое возражение против Штайнера было бы слишком слабым.

Вполне возможно, что наши понятия действительно обнаруживают объективные структуры действительности.

Но именно это должно быть **установлено**, а не предположено исходя из самого переживания мышления.

Различие принципиально:

из необходимости понятий для познания ещё не следует онтологическая тождественность понятий структуре самого бытия.

Штайнер считает, что связь определённого восприятия с соответствующим понятием объективно обусловлена самим объектом.

Но можно задать вопрос:

каким образом субъект устанавливает, что найдено именно это соответствующее понятие?

Именно здесь находится ядро предлагаемой критики. Она не утверждает, что понятия суть всего лишь субъективные конструкции, и не требует заранее отказаться от реализма в отношении мышления. Более узкий вопрос состоит в другом: каким независимым критерием мы различаем объективно схваченную понятийную структуру и интерпретацию, которая лишь переживается субъектом как ясная, необходимая и соответствующая предмету?

Если таким критерием служат только внутренняя очевидность понятия и его способность образовать связную картину вместе с восприятием, этого недостаточно для исключения конкурирующей, столь же связной интерпретации. Следовательно, слабое место состоит не в самом тезисе об объективности мышления, а в недостаточно разработанной процедуре различения удачного постижения и убедительной ошибки. Именно эту лакуну позднее должна заполнить критическая методология.

В реальном познании одному и тому же комплексу фактов часто могут соответствовать различные объяснительные модели.

Новые факты способны заставить нас изменить понятия.

История науки во многом и состоит в замене одной системы интерпретации другой, лучше объясняющей наблюдаемое.

Поэтому между восприятием и понятием должно оставаться пространство проверки.

2.3. Внутренняя очевидность не гарантирует объективности

Это приводит нас ко второй проблеме.

Особое место в философии Штайнера занимает непосредственное переживание мышления.

Он утверждает, что мышление отличается от других явлений тем, что мы непосредственно присутствуем при его осуществлении. Мы сами производим мыслительную деятельность и поэтому можем наблюдать её особым образом. Отсюда Штайнер выводит исключительное эпистемологическое положение мышления: для его объяснения не требуется искать нечто скрытое за ним — например, физиологический процесс мозга или бессознательный духовный процесс.

В этом аргументе есть сильная сторона.

Человек действительно обладает непосредственным доступом к собственному акту мышления, каким не обладает к большинству внешних процессов.

Я могу непосредственно наблюдать, что думаю.

Но отсюда опять-таки не следует, что **содержание моего мышления истинно**.

Нужно различать:

непосредственную данность акта мышления

и

объективную истинность мыслимого содержания.

Я могу совершенно непосредственно переживать собственное доказательство и ошибиться в нём.

Я могу ясно видеть некоторую связь и позднее обнаружить, что не учёл существенный факт.

Я могу обладать внутренне непротиворечивой картиной мира, построенной на ошибочных предпосылках.

Следовательно:

очевидность существования моего мыслительного акта не тождественна очевидности истинности его содержания.

Именно здесь обнаруживается важнейший методологический предел штайнеровской конструкции.

Штайнер чрезвычайно убедительно показывает особый статус мышления как переживаемой деятельности.

Но из этого особого статуса мышления слишком легко перейти к значительно более сильному тезису: будто мышление тем самым непосредственно вводит нас в объективный мировой порядок идей.

Это уже другое утверждение.

Возможно, оно истинно.

Но оно требует независимого критерия.

Иначе возникает опасность замкнутого круга:

я постигаю идею → идея делает восприятие осмысленным → осмысленность восприятия подтверждает объективность идеи.

Но способность некоторой интерпретации создавать связную картину действительности ещё не доказывает её единственности или онтологической истинности.

Она свидетельствует прежде всего о её **объяснительной способности**.

Поэтому критическая философия должна сохранить различие:

внутренняя убедительность — свидетельство, но не окончательное доказательство истины.

2.4. Следствие для этики

На первый взгляд всё сказанное относится только к первой, гносеологической части «Философии свободы».

Однако именно здесь обнаруживается связь с этической частью книги.

Штайнер переносит ту же структуру в сферу действия.

В «Идее свободы» он описывает высший уровень человеческого действия как действие из чистой интуиции. Индивидуальное нравственное содержание человека образуется совокупностью тех идей, которые индивидуально возникают в нём из универсального мира идей. Эти индивидуальные интуиции становятся мотивами действия; именно такую позицию Штайнер называет этическим индивидуализмом.

В главе о моральной фантазии свободный дух выбирает из своего мира идей соответствующую интуицию и превращает её в действие.

Тем самым структура второй части удивительно похожа на структуру первой.

В познании:

восприятие → соответствующее понятие → полная действительность.

В этике:

конкретная ситуация → соответствующая моральная интуиция → свободный поступок.

И поэтому методологическая проблема первой части переносится непосредственно во вторую.

Если мы не располагаем критерием, позволяющим надёжно отличить объективно соответствующее восприятию понятие от нашей интерпретации, то возникает аналогичный вопрос:

как отличить подлинную моральную интуицию от субъективной интерпретации нравственной ситуации?

Сам Штайнер различает интуитивное действие и действие из инстинктов, желаний и страстей. Он подчёркивает, что преступное действие, обусловленное слепыми импульсами, не является выражением индивидуальности в том же смысле, что поступок из чистой интуиции.

Но методологическая трудность этим ещё не снимается.

Проблема возникает не тогда, когда человек сознательно говорит:

«Я действую из слепой страсти».

Она возникает тогда, когда человек **принимает собственную страсть за нравственную интуицию.**

Он может рационализировать желание.

Может принимать гордость за чувство собственного достоинства.

Желание власти — за заботу о другом.

Страх — за осторожность.

Месть — за справедливость.

Собственную историческую или культурную предвзятость — за непосредственное постижение объективной идеи.

И при этом его внутреннее переживание может быть совершенно искренним.

Следовательно, индивидуальная моральная интуиция нуждается не в меньшей, а, возможно, в **большей критической проверке**, чем обычное теоретическое суждение.

Потому что в нравственном решении мысль непосредственно соединена с интересами, желаниями, страхами и самооценкой самого субъекта.

Отсюда следует важное изменение исходной схемы Штайнера.

Необходимо отказаться от перехода:

моральная интуиция → нравственная истина.

Более осторожная схема будет выглядеть так:

моральная интуиция → гипотеза нравственного действия → критическая проверка → конкретный поступок.

Это не уничтожает этический индивидуализм.

Напротив, делает его более последовательным.

Если человек действительно является самостоятельным источником своего действия, он должен не только создавать мотив, но и **нести ответственность за его критическую проверку.**

Свобода тем самым перестаёт означать непогрешимость индивидуальной интуиции.

Она предполагает способность человека сказать:

«Это моя собственная нравственная идея. Но именно потому, что она моя, я обязан проверить, не принимаю ли я собственную интерпретацию за объективную истину».

И здесь перед нами возникает главный вопрос всей дальнейшей конструкции:

Как сохранить индивидуальную моральную интуицию, не превращая её в самоуверяющуюся истину?

Ответ на этот вопрос требует выйти за пределы одной только философии Штайнера.

Нам понадобится критерий универсальности — и здесь вновь возникает Кант.

Нам понадобится признание свободы другого — и здесь необходим Фихте.

Нам понадобится различение свободы и своеволия — и здесь становится актуален Шеллинг.

Нам понадобится понимание объективных социальных форм свободы — и здесь возникает Гегель.

Наконец, нам понадобится критика не только идеи, но и самого субъекта, который считает свою идею истинной, — и здесь философская проблематика неожиданно сближается с православным понятием **трезвения**.

Таким образом, обнаруженный методологический предел «Философии свободы» оказывается не причиной отказаться от её проекта, а основанием для его продолжения.

Штайнер сделал решающий шаг, поставив индивидуальность в центр свободы.

Следующий шаг состоит в том, чтобы сделать **самокритику частью самой свободной индивидуальности.**

Глава 3. Критическое сознание как необходимое условие свободы

3.1. Возможность собственной ошибки

Если исходить из результатов предыдущей главы, перед философией свободы возникает новая проблема.

Недостаточно освободить человека от внешнего авторитета.

Недостаточно также сделать источником поступка его собственное мышление.

Остаётся ещё один возможный источник несвободы — **сам человек, не способный критически относиться к собственным мыслям.**

Это обстоятельство принципиально.

Человек может отказаться от религиозного авторитета, традиции, общественного мнения, государственного давления и морального кодекса — и при этом остаться совершенно несвободным по отношению к собственным убеждениям.

Более того, такая форма несвободы особенно трудно распознаётся именно потому, что переживается как самостоятельность.

Человек говорит:

«Никто не заставляет меня так думать. Это моё собственное убеждение».

Но из того, что убеждение принадлежит мне, ещё не следует, что я свободен по отношению к нему.

Я могу быть пленником собственной концепции не меньше, чем другой человек — пленником внешнего авторитета.

Поэтому необходимо провести различие между двумя уровнями самостоятельности.

Первый:

я сам формирую своё суждение.

Второй:

я способен подвергнуть собственное суждение сомнению, проверить его и изменить, если оно не выдерживает критики.

Только второй уровень делает самостоятельность действительно свободной.

Именно здесь обнаруживается новое измерение философии свободы.

Свободное сознание должно обладать способностью не только говорить:

«Я мыслю сам»,

но и:

«Я могу ошибаться».

Это утверждение может показаться ограничением свободы. На самом деле всё наоборот.

Признание возможности собственной ошибки освобождает человека от необходимости защищать собственное мнение только потому, что оно уже стало частью его личности.

Пока человек отождествляет себя со своими убеждениями, критика убеждения воспринимается им как нападение на самого себя.

Изменить мнение означает для него потерпеть поражение.

Признать ошибку — утратить достоинство.

Поэтому он начинает защищать уже не истину, а собственную интеллектуальную идентичность.

И именно здесь свободное мышление превращается в свою противоположность.

Свободный человек, напротив, должен быть способен отделить себя от собственной идеи.

Моя мысль принадлежит мне.

Но я — не моя мысль.

Я могу изменить её, не уничтожая себя как личность.

Более того, способность отказаться от собственной ошибочной идеи является одним из наиболее глубоких проявлений внутренней свободы.

Таким образом, свобода мышления определяется не только способностью самостоятельно создавать суждение, но и способностью **освободиться от собственного суждения**, когда оно оказывается ошибочным.

Именно поэтому признание собственной погрешимости следует рассматривать не как слабость познающего субъекта, а как условие его зрелости.

3.2. Критика скрытых предпосылок

Однако одного абстрактного признания «я могу ошибаться» недостаточно.

Большинство людей, вероятно, согласится с этим утверждением в общем виде.

Проблема начинается тогда, когда необходимо допустить возможность ошибки именно в том убеждении, которое кажется наиболее очевидным.

Поэтому критическое сознание должно иметь конкретную методологическую структуру.

Первый вопрос:

Почему я понял ситуацию именно так?

Любое понимание уже содержит интерпретацию.

Мы не просто регистрируем факты. Мы выделяем среди них значимые, соединяем их причинными связями, располагаем в определённой последовательности, приписываем им смысл.

Поэтому необходимо различать:

что я действительно наблюдаю

и

что я уже добавил к наблюдению своим пониманием.

Это различие особенно существенно именно там, где интерпретация кажется совершенно естественной.

Чем очевиднее некоторое объяснение, тем труднее заметить содержащиеся в нём предпосылки.

Второй вопрос:

Какие факты я не учитываю?

Любая теория способна выглядеть убедительной, если отобрать только подтверждающие её факты.

Поэтому недостаточно спрашивать:

«Какие факты подтверждают моё представление?»

Нужно спрашивать противоположное:

«Какие факты труднее всего объяснить в рамках моей концепции?»

Именно сопротивляющийся материал особенно важен для познания.

Если факт не укладывается в схему, существует по меньшей мере две возможности:

схема неполна

или

факт интерпретирован неверно.

Но нельзя заранее выбирать третью возможность:

факт несущественен, потому что противоречит моей схеме.

Иначе мышление становится герметическим.

Третий вопрос:

Какие предпосылки я использую?

Всякое рассуждение начинается не с нуля.

Мы всегда уже располагаем определённым представлением о человеке, обществе, истории, морали, природе, духовном мире.

Проблема возникает тогда, когда эти предпосылки перестают осознаваться как предпосылки и начинают функционировать как самоочевидная структура самой действительности.

Именно это мы обнаружили в предыдущей главе как опасность онтологизации интерпретации.

Поэтому критическое сознание должно уметь возвращаться к основаниям собственного мышления и спрашивать:

«Почему я считаю именно это исходным?»

«Можно ли описать ситуацию, не используя данную предпосылку?»

«Не предрешает ли мой метод заранее тот результат, который затем представляется мне открытием?»

Это особенно важно в духовном и философском познании.

Если методология заранее предполагает определённую онтологию, то исследование может превратиться в процедуру обнаружения того, что уже было вложено в его исходные основания.

Поэтому методология должна по возможности **не диктовать онтологию заранее**.

Онтологические выводы должны становиться результатом исследования, а не его скрытым условием.

Четвёртый вопрос является, возможно, самым важным:

Что могло бы заставить меня изменить своё мнение?

Если честный ответ звучит:

«Ничто»,

то перед нами уже не исследование.

Перед нами убеждение, защищённое от столкновения с действительностью.

У этого принципа есть фундаментальное значение для свободы.

Человек, который заранее знает, что никакой возможный факт не способен изменить его убеждение, фактически уже отказался от свободы мышления.

Его мышление больше не движется вслед за предметом.

Оно требует, чтобы предмет двигался вслед за ним.

Поэтому способность заранее представить условия собственного возможного заблуждения становится своеобразным критерием интеллектуальной свободы.

Я свободен по отношению к собственной идее лишь тогда, когда способен сказать:

«Вот что заставило бы меня признать её ошибочной».

3.3. Сопротивление действительности

Из сказанного следует ещё одно важное положение.

Подлинное познание должно допускать **сопротивление объекта**.

Это означает, что предмет исследования должен иметь возможность оказаться не таким, каким я ожидал его увидеть.

Если никакое сопротивление невозможно, то мы имеем дело не столько с познанием предмета, сколько с развёртыванием собственной концепции.

В естественной науке сопротивление относительно очевидно.

Эксперимент может дать иной результат, чем предсказывает теория.

Наблюдение может противоречить расчёту.

Новый факт способен заставить отказаться от прежней модели.

Но в гуманитарном, философском и особенно духовном познании такая сопротивляемость значительно слабее.

Чем богаче интерпретационная система, тем легче включить в неё практически любой результат.

Подтверждение объясняется системой.

Опровержение тоже может быть объяснено системой.

Отсутствие ожидаемого явления получает дополнительное толкование.

Противоречащий факт объявляется внешним, вторичным или неправильно понятым.

Так возникает замкнутая интерпретационная система.

Она способна объяснить всё именно потому, что фактически ничто не способно её опровергнуть.

Но система, которая объясняет всё, может в итоге перестать объяснять что-либо.

Она теряет главное свойство познания — возможность встретиться с **неожиданным другим**.

Поэтому свободное мышление предполагает готовность позволить действительности разрушить собственную красивую конструкцию.

Это чрезвычайно трудно.

Человек естественным образом привязывается к созданным им идеям.

Особенно если посвятил им годы.

Тем более если вокруг этих идей возник круг единомышленников, школа, мировоззрение или образ жизни.

Но именно здесь проходит граница между системой и методом.

Система стремится сохранить себя.

Метод стремится сохранить возможность движения к истине.

Если приходится выбирать между любимой системой и сопротивляющимся фактом, критическое сознание должно быть способно пожертвовать системой.

3.4. Свобода как состязательность интерпретаций

Признание интерпретационного характера познания вовсе не означает, что все интерпретации равноценны.

Из того, что абсолютная непосредственность недоступна, не следует релятивизм.

Напротив, именно поэтому возникает необходимость сравнения.

Если существуют несколько возможных объяснений одного явления, они должны вступить в **состязание**.

Какая интерпретация:

лучше учитывает факты;

требует меньше дополнительных предположений;

объясняет больше;

сталкивается с меньшим количеством противоречий;

способна предвидеть новые факты;

лучше выдерживает критические возражения?

Так возникает принцип состязательности.

Необходимо не защищать собственную интерпретацию от альтернатив, а сознательно искать наиболее сильные альтернативные объяснения.

Если теория выдерживает только слабого противника, её устойчивость ничего не доказывает.

Настоящая проверка начинается тогда, когда собственной концепции противопоставляется наилучшее доступное альтернативное объяснение.

И здесь критическое сознание вновь оказывается связано со свободой.

Тот, кто боится конкурирующей идеи, уже не вполне свободен по отношению к собственной.

Свободное мышление может позволить другой позиции стать максимально сильной.

Оно не нуждается в искусственном ослаблении оппонента.

Напротив:

чем сильнее альтернативная интерпретация, тем ценнее становится собственная идея, если она действительно выдерживает сравнение.

3.5. Самокритика как преодоление нового авторитета

И здесь мы возвращаемся к Штайнеру.

«Философия свободы» освобождает человека от внешних авторитетов.

Но существует опасность, что после этого место внешнего авторитета занимает **собственная индивидуальность**.

Раньше человек говорил:

«Это истинно, потому что так учит традиция».

Теперь он может сказать:

«Это истинно, потому что я непосредственно это постиг».

Форма изменилась.

Методологическая структура осталась прежней.

В обоих случаях отсутствует пространство критической проверки.

Поэтому недостаточно заменить внешний авторитет внутренней очевидностью.

Истинная свобода требует отказаться от самого принципа непогрешимого авторитета — в том числе от авторитета собственного сознания.

Это приводит нас к существенному дополнению этического индивидуализма Штайнера.

Штайнеровский принцип можно сформулировать так:

мотив свободного поступка должен быть индивидуально присвоен самим человеком.

Мы добавляем:

индивидуально присвоенный мотив должен оставаться открытым критической проверке самим человеком.

Свобода поэтому имеет двойное движение.

Первое — **эмансипация**:

я освобождаюсь от внешнего принуждения и начинаю мыслить самостоятельно.

Второе — **самотрансценденция**:

я освобождаюсь от необходимости считать собственное мышление непогрешимым.

Первый шаг создаёт индивидуальность.

Второй делает её зрелой.

3.6. Критическое сознание и моральная интуиция

Особенно важным становится этот принцип в нравственной сфере.

В предыдущей главе мы предложили рассматривать моральную интуицию не как автоматически открытую нравственную истину, а как **гипотезу нравственного действия**.

Это требует пояснения.

Такой подход не означает, что человек должен бесконечно сомневаться и становиться неспособным действовать.

Нравственная жизнь требует решения.

Часто решение приходится принимать при неполной информации.

Поэтому моральная интуиция сохраняет важнейшее значение.

Она предлагает человеку конкретное направление действия.

Но далее возникает необходимость проверки.

Я могу спросить:

Почему именно этот поступок кажется мне правильным?

Какие мои интересы с ним связаны?

Не называю ли я справедливостью собственную обиду?

Не выдаю ли стремление контролировать другого за заботу о нём?

Не исключил ли я факты, неудобные для моего решения?

Как выглядела бы эта ситуация глазами другого человека?

Что заставило бы меня признать моё решение ошибочным?

Таким образом, нравственная свобода оказывается не одномоментным актом интуиции, а процессом:

интуиция → рефлексия → критическая проверка → действие → последующая переоценка.

Причём последний этап особенно важен.

После действия человек получает новую действительность.

Он видит последствия своего поступка.

Поэтому свободное действие должно включать способность учиться на собственных результатах.

Если последствия систематически расходятся с намерениями, недостаточно каждый раз объяснять это несовершенством внешнего мира.

Возможно, ошибочной была сама исходная интерпретация.

Свободный человек должен быть способен это признать.

3.7. Свободное мышление как способность критиковать самого себя

Теперь можно сформулировать первую фундаментальную поправку к «Философии свободы».

Свободное мышление нельзя определять только через происхождение мысли.

Недостаточно спросить:

«Возникло ли это суждение во мне самом?»

Необходимо добавить:

«Как я отношусь к собственному суждению после того, как оно возникло?»

Если человек не способен поставить его под вопрос, то внутреннее происхождение мысли ещё не гарантирует свободы.

Поэтому:

свободное мышление — это не только мышление из самого себя, но и мышление, способное критиковать самого себя.

Однако эта формула требует ещё одного уточнения.

Самокритика не означает самоуничтожения.

Она не требует постоянного подозрения к каждому собственному суждению.

И тем более она не означает отказа от убеждений.

Человек может иметь очень твёрдое убеждение и одновременно оставаться свободным по отношению к нему.

Различие состоит в следующем.

Догматическое сознание говорит:

«Я уверен, следовательно, вопрос закрыт».

Критическое сознание говорит:

«Я уверен, потому что имеющиеся основания кажутся мне достаточными; но я способен назвать условия, при которых пересмотрю своё суждение».

Именно эта открытость делает убеждение свободным.

Таким образом, зрелая свобода не противоположна убеждённости.

Она противоположна **неисправимости**.

3.8. От автономии к критической автономии

Мы можем теперь уточнить само понятие автономии.

Первоначально автономия означает:

я сам даю себе основание действия.

Но этого недостаточно.

Зрелая автономия означает:

я сам формирую основание действия, сам подвергаю его критике и сам несу ответственность за его пересмотр.

Так возникает понятие **критической автономии**.

Она отличается как от внешнего подчинения, так и от субъективного произвола.

Внешнее подчинение говорит:

«Истина находится вне меня, поэтому я должен повиноваться».

Субъективный произвол говорит:

«Истина во мне, поэтому никто не вправе меня проверять».

Критическая автономия занимает третью позицию:

«Я должен мыслить самостоятельно, но действительность не обязана соглашаться со мной».

И именно это положение, возможно, является одним из наиболее глубоких оснований свободы.

Человек свободен не потому, что мир подчиняется его мышлению.

Он свободен потому, что способен изменять своё мышление в ответ на встречу с миром, не утрачивая собственной индивидуальности.

Свобода оказывается не замкнутостью субъекта в самом себе, а способностью вступать в открытое отношение с действительностью.

Но остаётся вопрос.

Если индивидуальная моральная интуиция должна быть критически проверена, то **каким должен быть первый критерий такой проверки?**

Мы уже установили, что недостаточно спросить, соответствует ли решение моей внутренней убеждённости.

Необходимо вывести индивидуальный мотив за пределы одной только индивидуальности.

Первый великий философский ответ на эту проблему дал Кант:

могу ли я признать принцип своего собственного действия всеобщим?

Именно к этому вопросу мы теперь должны обратиться.

Глава 4. Кант: универсальность как предел индивидуальной свободы

4.1. Почему Штайнер слишком быстро отвергает Канта

После введения принципа критической автономии возникает следующий вопрос.

Если индивидуальная моральная интуиция не является сама по себе гарантией нравственной истины, каким образом её проверять?

Первый возможный ответ даёт Кант.

Здесь и далее речь идёт не о сведении исторического Канта к функции внутри нашей схемы. Кантовская этика обладает собственной архитектурой и не рассматривает категорический императив лишь как внешний фильтр уже готовой интуиции. Предлагаемая ниже трактовка сознательно выделяет из неё тот критический ресурс, который может быть включён в постштайнеровскую конструкцию свободы.

Для Штайнера кантовская этика представляет прежде всего тип морали, в которой человек подчиняет индивидуальное действие универсальному нравственному закону. С такой точки зрения категорический императив действительно может выглядеть как предел свободы: человек действует не потому, что индивидуально постиг смысл своего поступка, а потому, что признаёт обязательность общей нормы.

Именно против превращения нравственности в подчинение абстрактному закону направлена значительная часть штайнеровского этического индивидуализма.

Эта критика имеет основание.

Если категорический императив понимать как механизм, из которого можно логически вывести любой конкретный нравственный поступок, то индивидуальная творческая свобода действительно оказывается сильно ограниченной.

Но категорический императив можно понять иначе.

Не как источник готового содержания поступка, а как **метод проверки уже возникшего индивидуального решения.**

Тогда отношение между Кантом и Штайнером меняется.

Не:

Кант или Штайнер.

А:

Штайнеровская моральная интуиция + кантовская критическая проверка.

Человек сначала должен самостоятельно понять ситуацию и сформировать возможный мотив действия.

Но затем он задаёт вопрос:

Имею ли я основание считать допустимым принцип, по которому собираюсь поступить, не только потому, что сейчас он удобен именно мне?

Категорический императив тем самым превращается из внешней нормы в процедуру самопроверки свободы.

Это особенно важно после того, как мы признали возможность самообмана.

Человек может весьма убедительно оправдывать собственный поступок, пока рассматривает его только из собственной позиции.

Универсализация заставляет его выйти за пределы этой позиции.

Она требует поставить себя перед собственным принципом не как исключение, а как одного из множества разумных субъектов.

Именно поэтому Кант становится необходимым продолжением нашей критической реконструкции Штайнера.

4.2. Универсализация максимы

Кантовская этика требует различать отдельный поступок и максиму, лежащую в его основании.

Максима — это не просто описание действия.

Она выражает принцип:

при каких обстоятельствах, ради какой цели и по какому основанию я считаю допустимым поступить именно так.

Именно этот принцип затем подвергается проверке.

Кантовский вопрос можно выразить следующим образом:

Могу ли я желать, чтобы принцип, по которому действую я, мог стать принципом действия любого разумного существа в аналогичной ситуации?

Эта процедура чрезвычайно важна именно потому, что индивидуальное сознание склонно создавать исключения для самого себя.

Например:

«Вообще лгать плохо, но в моём случае это допустимо».

Или:

«Вообще нельзя использовать другого человека, но сейчас обстоятельства особые».

Или:

«Обычно обещания нужно выполнять, однако мои интересы достаточно важны, чтобы сделать исключение».

Категорический императив запрещает именно такую привилегированную позицию субъекта.

Если я считаю некоторый принцип нравственно допустимым для себя, я должен быть способен признать его допустимость и тогда, когда им воспользуется другой.

В этом заключается глубочайший критический смысл универсализации.

Она спрашивает не просто:

«Хочу ли я этого?»

а:

«Могу ли я последовательно желать мира, в котором такое основание действия признаётся допустимым вообще?»

И здесь обнаруживается важное различие между желанием и нравственным основанием.

Человек может совершенно искренне желать некоторого результата.

Но категорический императив требует проверить не силу желания, а внутреннюю структуру принципа действия.

Именно поэтому кантовская проверка особенно полезна для этического индивидуализма.

Она не уничтожает индивидуальное содержание поступка.

Она проверяет, не требует ли индивидуальность для себя такой привилегии, которую сама отказалась бы предоставить другим.

4.3. Универсальность не означает одинаковость поступков

Однако здесь необходимо избежать возможного недоразумения.

Универсализируемость вовсе не означает, что все люди должны поступать совершенно одинаково.

Это было бы несовместимо с индивидуальной нравственной ситуацией.

Разные обстоятельства могут требовать разных действий.

Разные способности людей также имеют значение.

Универсализации подлежит не внешняя форма поступка, а его **максима**.

Например, нельзя вывести универсальный закон:

«Всякий человек всегда должен давать нуждающемуся одну и ту же сумму денег».

Но можно проверить более общий принцип:

«Если я способен оказать существенную помощь другому без разрушения собственных жизненных оснований, считаю ли я допустимым полностью игнорировать его нужду только потому, что она меня непосредственно не касается?»

Здесь остаётся огромное пространство для индивидуального решения.

Один человек помогает деньгами.

Другой — временем.

Третий — профессиональным знанием.

Четвёртый понимает, что непосредственная помощь в данной ситуации способна только усилить зависимость, и выбирает иную форму поддержки.

Кантовский принцип сам по себе не определяет конкретного действия.

Именно поэтому он не уничтожает моральную фантазию.

Напротив:

универсальность устанавливает критические границы, внутри которых индивидуальная фантазия ищет конкретное решение.

В этом смысле Кант и Штайнер отвечают на разные вопросы.

Кант:

допустимо ли основание моего действия вообще?

Штайнер:

каким образом я могу осуществить нравственно оправданное намерение именно здесь и сейчас?

Именно поэтому между ними возможна не только полемика, но и продуктивное дополнение.

4.4. Человек как цель

Особенно важной для нашей конструкции является другая формулировка категорического императива — требование относиться к человечеству как в собственной личности, так и в личности любого другого всегда также как к цели и никогда только как к средству.

Эта формула значительно конкретнее простой универсализации.

Она вводит в нравственный акт **другого человека**.

Другой обладает собственной ценностью.

Он не является простым элементом моего жизненного проекта.

Это существенно меняет понимание индивидуальной свободы.

До сих пор мы могли поставить вопрос:

«Возник ли мотив моего поступка из моей собственной индивидуальности?»

Кант заставляет добавить:

«Что происходит при этом с индивидуальностью другого?»

Я могу действовать совершенно самостоятельно и всё же использовать другого человека исключительно как инструмент.

Например, манипулировать им ради политической, экономической, религиозной или личной цели.

При этом мои мотивы могут быть совершенно самостоятельными.

Я могу искренне считать свою цель высокой.

Но автономия источника моего действия ещё не делает действие нравственным.

Здесь появляется важный предел этического индивидуализма:

индивидуальность одного не получает права превращать индивидуальность другого в материал своего собственного самоосуществления.

Именно поэтому формула человечества как цели становится одним из главных мостов между Кантом и нашей дальнейшей философией взаимного признания.

4.5. Опасность нравственного патернализма

Эта проблема особенно хорошо обнаруживается в патернализме.

Человек говорит:

«Я знаю, что для тебя хорошо».

Возможно, он действительно уверен в этом.

Возможно, его намерения совершенно бескорыстны.

Возможно даже, что объективно его совет разумнее решения самого другого человека.

Но отсюда ещё не следует право превращать другого в пассивный объект собственного нравственного проекта.

Самая опасная форма несвободы иногда возникает не из злого намерения, а именно из убеждения:

«Я лучше знаю твоё истинное благо».

Здесь наша исходная проблема онтологизации интерпретации возвращается уже непосредственно в нравственной сфере.

Я интерпретирую ситуацию другого человека определённым образом.

Затем объявляю собственное понимание его объективным благом.

Наконец, начинаю действовать так, словно имею право осуществить это благо независимо от его собственного решения.

Получается последовательность:

моя интерпретация потребностей другого → представление о его объективном благе → право распоряжаться его свободой.

Кантовская формула человека как цели ставит этому серьёзный предел.

Даже если я считаю собственную интерпретацию правильной, другой человек не перестаёт быть самостоятельным субъектом.

Тем самым категорический императив становится не только способом проверки универсальности, но и защитой другого от моей нравственной самоуверенности.

4.6. Кант и проблема мотива

Однако наша реконструкция не означает полного возвращения к Канту.

В кантовской этике существует напряжение между долгом и индивидуальной склонностью.

Штайнер справедливо чувствовал здесь проблему.

Если человек говорит:

«Я хотел бы поступить иначе, но обязан подчиниться нравственному закону»,

то свобода ещё сохраняет форму внутреннего противостояния.

Желание принадлежит человеку.

Нравственный закон требует другого.

Человек становится нравственным через подчинение разумному долгу.

Штайнер стремится преодолеть эту раздвоенность.

В свободном нравственном действии человек не должен воспринимать нравственную идею как внешнее требование.

Она должна стать его собственным содержанием.

В этом отношении штайнеровская постановка вопроса действительно идёт дальше простой этики долга.

Наша задача состоит не в том, чтобы отменить это достижение, а в том, чтобы сохранить его, добавив кантовский момент критики.

То есть:

нравственный принцип должен быть внутренне присвоен, но внутреннее присвоение не освобождает его от универсальной проверки.

Именно здесь можно говорить о новом синтезе.

4.7. Категорический императив как методический принцип

После этого категорический императив можно переосмыслить.

Не как метафизическое утверждение:

«Вот объективный нравственный закон, из которого следуют все правильные поступки».

А как методический вопрос:

«Не делаю ли я для себя исключение, которое не способен последовательно признать для другого?»

В таком виде он полностью соответствует нашей критической методологии.

Он не диктует онтологию.

Не сообщает заранее содержание каждого поступка.

Не уничтожает индивидуальность.

Но заставляет индивидуальность выйти за пределы самой себя и проверить собственный мотив.

Поэтому категорический императив можно включить в нашу конструкцию как **первую внешнюю по отношению к индивидуальной интуиции критическую проверку.**

Не внешнюю в смысле авторитета.

А внешнюю в смысле выхода за пределы собственной частной позиции.

Это принципиальное различие.

4.8. Кантовский момент свободы

Теперь можно сформулировать тот момент свободы, который мы сохраняем от Канта.

Штайнер показывает:

свободный человек должен самостоятельно найти мотив собственного действия.

Кант добавляет:

самостоятельно найденный мотив ещё должен быть способен выдержать универсализацию.

Из этого возникает первая синтетическая формула:

Индивидуальное решение становится нравственно оправданным не потому, что оно индивидуально, а потому, что индивидуальность способна признать основание своего поступка допустимым не только для себя.

Или ещё короче:

Свобода не даёт индивидуальности права на нравственное исключение.

Это принципиально.

Если я называю свободой возможность действовать по принципу, который считаю недопустимым для остальных, перед нами уже не свобода в нравственном смысле, а привилегия.

Категорический императив разрушает эту привилегию.

Но одновременно он оставляет открытым другой вопрос.

Даже если моя максима универсализируема, достаточно ли этого?

Представим общество, в котором каждый формально признаёт универсальные правила, но конкретный другой человек остаётся для меня лишь абстрактным носителем разума.

Тогда универсальность ещё не становится живым отношением между свободными субъектами.

Кант говорит:

другой должен быть целью.

Но что означает реальное признание другого **как самостоятельного центра свободы?**

Именно здесь начинается следующий шаг.

Его особенно ясно совершает Фихте.

У Канта свобода другого становится нравственным пределом моего действия.

У Фихте она превращается в нечто большее:

свобода другого становится условием самого существования моей свободы.

Глава 5. Фихте: свобода существует только во взаимном признании

5.1. Другой как условие моей свободы

Кант позволил нам сделать первый шаг за пределы замкнутой индивидуальности.

Моя моральная интуиция не может считаться нравственно оправданной только потому, что она возникла во мне самом. Я должен быть способен проверить максимум своего поступка на универсальность и признать другого человека целью, а не только средством.

Но здесь возникает следующий вопрос.

Кем является этот другой?

Если понимать его лишь как ещё один экземпляр разумного человечества, то его индивидуальная свобода остаётся несколько абстрактной. Я обязан уважать в нём разумное существо вообще, но ещё не вполне раскрыто, что означает встреча **одной конкретной свободы с другой конкретной свободой.**

Именно здесь особенно важен Фихте.

В его философии права появляется мысль, которая радикально изменяет постановку вопроса: индивидуальное самосознание нельзя полностью понять как замкнутое отношение Я к самому себе.

Чтобы осознать себя индивидуальным свободным существом, человек должен встретиться с другим свободным существом.

Фихте описывает это через идею «**призыва**» или «**побуждения**» — **Aufforderung**. Другой обращается ко мне не как к вещи, которой можно причинно управлять, а как к существу, способному самостоятельно ответить на обращение. Именно такое отношение позволяет человеку осознать себя свободным субъектом. В «Основах естественного права» взаимное признание свободных индивидов становится условием возможности индивидуального самосознания и совместного пространства права.

Это принципиальный шаг.

Условно можно сказать:

у Канта я уже должен **уважать другого как разумное существо**;

у Фихте я начинаю понимать, что **без другого как свободного субъекта сама моя свобода не получает полноценной определённости**.

Другой перестаёт быть только нравственным пределом моей воли.

Он становится условием того пространства, в котором моя свобода вообще может существовать как человеческая свобода.

Поэтому свобода оказывается изначально не только индивидуальной, но и **интерсубъективной**.

Я могу быть свободным только среди существ, которых признаю способными к свободе.

5.2. Свобода как взаимное признание

Из этого возникает совершенно иной образ свободного общества.

Можно представить свободу как разделение пространства между независимыми индивидами: я свободен здесь, ты свободен там, и каждый старается не мешать другому.

Это уже значительное достижение.

Но Фихте позволяет увидеть более глубокий уровень.

Другой человек не просто ограничивает мою свободу.

Он **признаёт** меня свободным.

А я признаю свободным его.

Возникает отношение взаимности.

Смысл такого признания можно выразить примерно так:

Я обращаюсь с тобой как с существом, которое способно само определить своё действие, и ожидаю от тебя такого же отношения ко мне.

Фихте действительно связывает возможность совместной жизни свободных субъектов с таким взаимным ограничением внешней свободы, при котором свобода каждого совместима со свободой остальных.

Но слово «ограничение» здесь способно ввести в заблуждение.

На первый взгляд получается:

чтобы другой был свободен, я должен уменьшить собственную свободу.

Однако более глубокая формула будет другой:

ограничивая произвол по отношению к другому, я не уменьшаю собственную свободу, а превращаю её из произвола в свободу совместного человеческого мира.

Если я могу делать с другим всё, что способен физически сделать, это ещё не высшая степень свободы.

Напротив, такое отношение разрушает саму среду взаимной свободы.

Поэтому свобода одного и свобода другого не должны рассматриваться как два количества, между которыми необходимо поделить ограниченное пространство.

Свобода способна иметь **взаимно усиливающую структуру**.

Признавая другого субъектом, я создаю мир, в котором субъектность как таковая получает признание.

Именно поэтому формула:

«Моя свобода заканчивается там, где начинается свобода другого»

оказывается недостаточной.

Она всё ещё изображает две свободы как конкурирующие территории.

Глубже было бы сказать:

«Моя свобода приобретает человеческую форму там, где встречает и признаёт свободу другого».

5.3. Свобода другого как нравственный предел

Теперь можно вернуться к нашей реконструкции Штайнера.

Если свободный поступок возникает из индивидуальной моральной интуиции, то необходимо спросить:

какое место в моей интуиции занимает другой человек как самостоятельный источник собственного действия?

Это вопрос значительно более строгий, чем простое требование не причинять вреда.

Я могу не причинять человеку прямого вреда и всё же обращаться с ним как с объектом.

Могу манипулировать его выбором.

Могу скрывать от него информацию, потому что считаю, что «так будет лучше».

Могу создавать такую ситуацию, в которой формально он выбирает сам, но все существенные варианты уже определены мной.

Могу превратить помощь в зависимость.

Могу требовать благодарности за собственную заботу.

В каждом из этих случаев внешняя свобода другого может даже сохраняться.

Но его субъектность постепенно вытесняется.

Поэтому фихтевский принцип требует большего:

я должен не только воздерживаться от прямого принуждения, но и сохранять пространство, в котором другой действительно способен быть источником собственного решения.

Именно здесь взаимное признание становится нравственным принципом нашей синтетической философии свободы.

Хотя у самого Фихте соответствующая дедукция развивается прежде всего в философии права, её значение можно расширить.

Из правового требования совместимости свобод можно вывести нравственный вопрос:

создаёт ли моё действие условия, в которых другой остаётся субъектом, или оно незаметно превращает его в материал моей собственной воли?

5.4. Почему другого нельзя свести к моей интерпретации

Здесь появляется неожиданная связь с нашей исходной критикой Штайнера.

Мы обнаружили опасность онтологизации интерпретации:

я определённым образом понимаю действительность и затем принимаю это понимание за саму действительность.

Но с другим человеком возможна особенно опасная разновидность той же ошибки.

Я создаю интерпретацию другого:

«Я знаю, чего он на самом деле хочет».

«Я знаю, что для него полезно».

«Я понимаю его лучше, чем он понимает себя».

«Его нынешнее решение обусловлено заблуждением, поэтому настоящую его волю могу определить я».

Затем происходит следующий переход:

моя интерпретация другого → его якобы объективное благо → моё право действовать вместо него.

Вот здесь методологическая ошибка превращается в нравственную.

Я онтологизирую уже не понятие природного или исторического явления, а **собственное понимание другого человека.**

Фихтевский принцип взаимного признания ставит этому предел.

Другой никогда не дан мне полностью как объект моего знания.

Он сам является центром действия, интерпретации и решения.

Поэтому даже если я располагаю более полной информацией, большим опытом или считаю своё решение рационально лучшим, это ещё не устраняет его субъектность.

Я могу убеждать.

Могу предупреждать.

Могу приводить аргументы.

Могу отказываться участвовать в его решении.

Но существует принципиальная граница, после которой моё понимание его блага превращается в **присвоение его свободы**.

5.5. Критика патернализма

Особенно ясно эта проблема проявляется в патернализме.

Патернализм далеко не всегда возникает из стремления к власти.

Нередко его источник — совершенно искреннее желание добра.

Человек говорит:

«Я хочу сделать тебя счастливым».

Или:

«Я просто не позволю тебе совершить ошибку».

Но именно здесь появляется один из самых сложных нравственных парадоксов.

Можно желать другому добра и одновременно лишать его возможности быть автором собственной жизни.

Можно заботиться о человеке настолько активно, что в этой заботе перестаёт существовать он сам как субъект.

Разумеется, существуют ситуации, когда вмешательство оправдано: например, когда человек временно не способен принимать решение или когда его действие непосредственно создаёт тяжёлую угрозу другим.

Но исключительные ситуации не должны превращаться в общий принцип:

«Если я уверен, что знаю лучше, я получаю право распоряжаться свободой другого».

Иначе мы возвращаемся к уже знакомой ошибке самоуверенности.

Субъект говорит:

«Моё нравственное понимание настолько очевидно, что согласие другого больше не требуется».

Это один из наиболее опасных переходов от нравственного убеждения к нравственному авторитаризму.

Фихте позволяет поставить перед таким убеждением простой, но радикальный вопрос:

сохраняется ли в моём действии другой как самостоятельный источник решения?

Если нет, то недостаточно ссылаться на благие намерения.

5.6. Забота о свободе другого

Но взаимное признание не должно пониматься только отрицательно:

«Не мешай другому быть свободным».

Из фихтевской логики можно вывести более сильный принцип.

Если человеческая свобода существует в пространстве взаимного признания, то я могу не только воздерживаться от подавления другого, но и **создавать условия, в которых его самостоятельность становится возможной**.

Например, воспитание ребёнка представляет очевидную проблему.

Нельзя просто сказать:

«Я уважаю твою свободу, поэтому делай всё, что хочешь».

Ребёнок ещё только формирует способность самостоятельного суждения.

Задача воспитания поэтому состоит не в том, чтобы принимать решения за него бесконечно, а в том, чтобы постепенно сделать само принятие решений возможным.

Истинный результат воспитания наступает не тогда, когда воспитанник идеально выполняет волю воспитателя.

Он наступает тогда, когда воспитатель становится ненужным как источник решения.

То же относится к образованию.

К учителю.

К врачу.

К духовному наставнику.

К государству.

К любому человеческому отношению, в котором одна сторона временно обладает большим знанием, властью или опытом.

Высшая форма помощи заключается не в создании зависимости от помогающего, а в расширении способности другого действовать самостоятельно.

Поэтому фихтевский принцип можно усилить:

Свободное действие должно не только сохранять свободу другого, но, насколько это возможно, создавать условия её развития.

Здесь появляется важный нравственный критерий.

После моего действия другой становится более способным самостоятельно мыслить, решать и отвечать за себя?

Или более зависимым от меня?

Эти два внешне похожих вида помощи могут иметь совершенно противоположный нравственный смысл.

5.7. Взаимность и асимметрия

Однако необходимо избежать ещё одной крайности.

Взаимное признание не означает, что все отношения между людьми должны быть фактически симметричными.

Учитель и ученик обладают разными знаниями.

Врач и пациент находятся в разных профессиональных позициях.

Родитель и маленький ребёнок имеют различную степень ответственности.

Судья и обвиняемый обладают разными полномочиями внутри правовой процедуры.

Поэтому равенство субъектности не означает равенства функций.

Это различие чрезвычайно важно.

Можно признать другого равным субъектом и одновременно обладать по отношению к нему определённой компетенцией или ответственностью.

Но эта асимметрия становится нравственно опасной тогда, когда различие функций превращается в отрицание субъектности.

Врач знает медицину лучше пациента.

Но отсюда не следует, что пациент превращается в объект медицинского воздействия.

Учитель знает предмет лучше ученика.

Но ученик не должен становиться материалом для воспроизводства мировоззрения учителя.

Духовный наставник может иметь большой опыт.

Но духовная зрелость ученика не состоит в вечном отказе от собственного суждения.

Таким образом, взаимное признание требует различать:

неравенство компетенций

и

неравенство достоинства субъектов.

Первое неизбежно.

Второе разрушает пространство свободы.

5.8. Фихте и Штайнер: новое понимание индивидуальности

Теперь становится понятнее, каким образом Фихте способен дополнить Штайнера.

Штайнер справедливо защищает индивидуальный источник нравственного поступка.

Но индивидуальность легко представить как замкнутый центр:

«Я нахожу свою моральную интуицию и реализую её».

Фихте заставляет изменить сам образ индивидуальности.

Моя индивидуальность существует не отдельно от других индивидуальностей.

Она формируется и осуществляется в отношениях признания.

Поэтому моральная интуиция должна включать в себя не только вопрос:

«Что считаю правильным я?»

но и:

«Как моё действие относится к способности другого самому определять свою жизнь?»

Именно здесь индивидуальная свобода перестаёт быть изолированной.

Она становится **реляционной свободой**.

Это не уничтожает индивидуальность.

Напротив, делает её возможной одновременно для всех участников отношения.

5.9. От универсальности к признанию

Теперь можно увидеть движение нашей конструкции.

Штайнер дал нам первый принцип:

мотив свободного действия должен быть индивидуально присвоен.

Критическое сознание добавило:

индивидуальная интуиция должна допускать возможность собственной ошибки.

Кант потребовал:

её основание должно выдерживать универсализацию и не превращать другого только в средство.

Фихте делает следующий шаг:

другой является не просто пределом моей свободы, а самостоятельным центром свободы, признание которого необходимо для самого пространства свободного человеческого существования.

Поэтому недостаточно, чтобы моя максима была универсализируема.

Недостаточно даже формально считать другого целью.

Необходимо спрашивать:

оставляет ли мой поступок другому реальную возможность быть автором собственного действия?

Так возникает фихтевский момент нашей философии свободы:

Моя свобода должна создавать пространство для свободы другого.

И здесь понятие свободы впервые приобретает по-настоящему взаимный характер.

Я свободен не вопреки присутствию другого.

Не только до той границы, где начинается другой.

Я становлюсь человеком среди свободных людей лишь тогда, когда способен встретить в другом не объект собственной деятельности, а **другой источник свободы**.

Но здесь появляется новая проблема.

Что происходит, если человек действительно признаёт свободу другого, действует самостоятельно и универсализуемо — но его собственная индивидуальная воля начинает воспринимать себя как высший центр?

Свобода способна превратиться в самоутверждение.

Именно эту опасность особенно глубоко увидел Шеллинг.

Следующим шагом поэтому должно стать различение:

свободы и своеволия.

Глава 6. Шеллинг: свобода и возможность своеволия

6.1. Почему индивидуальность ещё не означает нравственность

После Фихте наша конструкция свободы получила интерсубъективное измерение.

Недостаточно, чтобы человек сам был источником собственного поступка. Его свобода должна существовать в таком отношении к другому, при котором другой также сохраняется как самостоятельный субъект.

Но даже этого недостаточно.

Остаётся более глубокая проблема:

является ли самостоятельная воля нравственной уже потому, что она действительно самостоятельна?

Шеллинг заставляет ответить на этот вопрос отрицательно.

Особенно резко эта проблема поставлена в его трактате 1809 года «Философские исследования о сущности человеческой свободы». Одной из центральных задач этого произведения становится объяснение возможности реального зла именно при условии реальной человеческой свободы. Для Шеллинга зло нельзя свести просто к недостатку добра, ошибке познания или пассивному следованию чувственности: возможность добра и зла должна быть укоренена в самой структуре человеческой свободы.

Это чрезвычайно важный момент для нашей философии свободы.

Можно представить свободу как постепенное освобождение человека от внешней причинности.

Человек перестаёт действовать:

по приказу;

по привычке;

из страха;

из слепого инстинкта;

под давлением общественного мнения.

Наконец он становится самостоятельным источником своего решения.

Но именно здесь возникает неожиданная проблема.

Он может использовать эту самостоятельность для зла.

То есть зло не обязательно является следствием недостатка свободы.

В определённом смысле оно возможно именно **благодаря свободе**.

Человек может совершенно сознательно выбрать собственный интерес против интересов другого.

Может сознательно использовать другого.

Может понимать нравственную проблему и всё же поставить себя выше неё.

Может даже превратить собственную самостоятельность в главный аргумент:

«Я имею право поступить так, потому что это моя воля».

Именно здесь обнаруживается фундаментальная граница между двумя понятиями:

самостоятельностью

и

нравственной свободой.

Самостоятельность означает, что источник действия находится во мне.

Но она ещё ничего не говорит о направлении моей воли.

Поэтому самостоятельная индивидуальность может быть как нравственной, так и разрушительной.

6.2. Свобода должна включать возможность зла

Здесь Шеллинг делает философски очень сильный ход.

Если человек способен только выбирать добро, то возникает вопрос, можно ли вообще называть такой выбор свободой.

Если зло невозможно принципиально, то добро оказывается результатом необходимости.

Свобода же предполагает реальную возможность противоположного.

Поэтому Шеллинг связывает человеческую свободу со способностью к добру и злу. В трактате 1809 года он выступает против таких концепций, которые фактически растворяют зло в общей рациональной необходимости или трактуют его как простую отрицательность; зло должно быть понято как положительная возможность человеческой свободы.

Это радикально меняет отношение свободы и нравственности.

Можно было бы сказать:

нравственность возникает там, где человек становится свободным.

Шеллинг заставляет сформулировать осторожнее:

свобода создаёт возможность нравственности — но одновременно создаёт возможность зла.

Свобода оказывается не готовым добром, а пространством, в котором добро вообще впервые может приобрести нравственное значение.

Человек, неспособный поступить иначе, не выбирает добро.

Он просто действует согласно своей природе.

Только там, где возможно отступление, появляется нравственная ответственность.

Поэтому нельзя считать свободу конечным результатом нравственного развития.

Она скорее является его условием.

А это означает, что после освобождения человека начинается следующая задача:

что он сделает со своей свободой?

6.3. Частная воля и целое

Для понимания ответа Шеллинга особенно важно его различение двух принципов в человеке.

Не входя во всю сложность его метафизической конструкции, для нашей задачи можно выделить один центральный момент.

В человеке существует принцип индивидуальности, самости, особенной воли.

Этот принцип сам по себе не является злом.

Напротив, без него невозможна личность.

Если индивидуальная воля полностью растворилась бы во всеобщем, исчез бы самостоятельный субъект и вместе с ним исчезла бы свобода.

Но проблема начинается тогда, когда то, что должно быть **особенным моментом целого**, пытается само занять место целого.

Именно эту структуру Шеллинг связывает с возможностью зла: принцип самости, который необходим для личности, может быть возведён человеком в господствующий принцип. То, что должно оставаться особенным, стремится к универсальному господству.

Это позволяет очень точно понять природу своеволия.

Своеволие — не просто наличие собственной воли.

Без собственной воли свободы вообще не существует.

Своеволие появляется тогда, когда человек говорит:

«Моя воля является достаточным основанием сама для себя».

То есть частная воля перестаёт соотносить себя с чем-либо большим:

с истиной;

с другим человеком;

с нравственным принципом;

с общим миром;

с последствиями собственного действия.

Она делает себя абсолютной.

И тогда индивидуальность превращается из формы свободы в центр, вокруг которого должен вращаться остальной мир.

6.4. Индивидуальность и эгоцентризм

Это различие особенно важно для нашей реконструкции Штайнера.

Этический индивидуализм утверждает ценность поступка, возникающего из самого индивидуального человека.

Но здесь появляется опасность незаметного перехода:

индивидуальный источник поступка → привилегированность индивидуального источника → абсолютность индивидуальной воли.

Первая ступень необходима для свободы.

Вторая уже требует проверки.

Третья превращает свободу в своеволие.

Поэтому необходимо строго различать:

самостоятельность и самоабсолютизацию.

Самостоятельный человек говорит:

«Я должен сам понять, почему считаю этот поступок правильным».

Самоабсолютизирующийся человек говорит:

«Поскольку это моё решение, никто и ничто не имеет права ставить его под вопрос».

На первый взгляд разница невелика.

Но философски между ними пропасть.

В первом случае индивидуальность является **субъектом поиска истины**.

Во втором она становится **мерой истины**.

Именно второй переход представляет собой нравственный аналог той самой онтологизации интерпретации, с которой началось наше исследование.

Сначала человек говорит:

«Я так понимаю ситуацию».

Затем:

«Ситуация объективно такова».

Наконец:

«Поэтому моя воля, основанная на этом понимании, получает безусловное право на осуществление».

Так гносеологическая самоуверенность способна превратиться в нравственное своеволие.

6.5. Своеволие как подмена свободы

На этом уровне можно увидеть принципиальное различие между свободой и произволом.

Произвол говорит:

«Я свободен, потому что могу сделать то, что хочу».

Но философия свободы должна задать следующий вопрос:

«Почему именно этого ты хочешь?»

И затем ещё более глубокий:

«Какое место занимает твоё желание в отношении к другим свободам и к целому?»

Если человек неспособен поставить собственной воле этот вопрос, то его свобода оказывается очень ограниченной.

Он освободился от внешнего господства, но стал зависим от самого акта собственного самоутверждения.

Парадоксально, но человек может стать рабом собственной независимости.

Он уже не способен отказаться от желания, потому что отказ начинает казаться ему поражением.

Не способен признать другого правым, потому что это переживается как утрата собственной субъектности.

Не способен подчинить своё желание нравственному основанию, потому что любое самоограничение воспринимается как несвобода.

Так индивидуализм начинает пожирать собственное основание.

И здесь Шеллинг показывает нечто принципиально важное:

самоограничение не обязательно является отрицанием свободы. Иногда способность ограничить собственную частную волю и является проявлением более высокой свободы.

6.6. Зло как нарушение порядка, а не уничтожение индивидуальности

Однако отсюда нельзя сделать противоположный вывод:

индивидуальная воля опасна, следовательно, её нужно подавить.

Такое решение уничтожило бы саму свободу.

Особенность шеллинговской конструкции состоит именно в том, что принцип самости необходим.

Источник зла находится не в существовании индивидуальности как таковой, а в нарушении отношения между индивидуальным и всеобщим. Интерпретаторы Шеллинга подчёркивают, что

тот же принцип самости, который является условием живой индивидуальности, становится источником зла тогда, когда стремится поставить себя на место целого.

Это чрезвычайно важно для нашей концепции всеединства.

Всеединство не должно означать уничтожение особенного.

Целое, в котором исчезает индивидуальность, уже не является свободным единством.

Но и индивидуальность, которая признаёт реальным только себя, разрушает возможность целого.

Поэтому задача состоит не в выборе между:

индивидуальностью

и

целым,

а в поиске такого отношения, при котором индивидуальность остаётся собой, не пытаясь заменить собой целое.

Именно здесь начинается проступать один из центральных принципов нашей философии свободы:

зрелая свобода требует сохранения собственной индивидуальности без её абсолютизации.

6.7. Шеллинг и проблема зла как проблема самого субъекта

После Канта и Фихте мы в основном проверяли **структуру поступка**.

Кант спрашивал:

универсализируема ли моя максима?

Фихте:

сохраняю ли я другого как субъекта свободы?

Шеллинг заставляет поставить другой вопрос:

что происходит внутри самой моей воли?

Это уже не просто проверка аргумента.

Можно сформулировать совершенно универсализируемое правило и всё же искать способ использовать его для самоутверждения.

Можно формально признавать свободу другого и одновременно стремиться к тому, чтобы именно моя воля определяла структуру отношений.

Поэтому проблема становится глубже.

Необходимо исследовать не только:

что я делаю,

но и:

каким образом моя воля располагает саму себя относительно мира.

Именно здесь появляется понятие **направленности воли**.

Человек способен действовать из себя и при этом быть направленным либо:

к утверждению собственного частного интереса как абсолютного,

либо:

к такому осуществлению собственной индивидуальности, которое допускает существование другого и целого.

Это различие невозможно установить только по внешней форме поступка.

Два человека могут совершить внешне одинаковое действие из совершенно различного внутреннего отношения.

Поэтому философия свободы постепенно переходит от анализа поступка к анализу **самого субъекта свободы**.

Этот переход позднее станет особенно важен при обращении к православному понятию трезвения.

6.8. Может ли человек проверить отсутствие своеволия?

Однако здесь возникает трудность.

Предположим, человек спрашивает себя:

«Не является ли моё решение своеволием?»

И сам отвечает:

«Нет. Я совершенно уверен, что действую ради добра».

Мы снова оказываемся перед проблемой самоуверенности.

Человек способен назвать собственное самоутверждение служением целому.

Способен объявить личную амбицию нравственной миссией.

Способен считать стремление к власти ответственностью.

Способен переживать гордость как верность истине.

Поэтому одной идеи противоположности своеволия и добра недостаточно.

Нужны способы проверки.

Именно здесь становятся видны взаимные связи уже введённых нами принципов.

Если я утверждаю, что моя воля служит не только мне, я могу спросить:

Кант:

могу ли я универсализовать принцип своего действия?

Фихте:

остается ли другой действительным субъектом свободы?

Критическое сознание:

какие факты могли бы показать, что я ошибаюсь относительно собственных мотивов?

То есть шеллинговская проблема своеволия не заменяет предыдущие критерии.

Она показывает, **зачем они необходимы.**

Человек нуждается в них именно потому, что свободная воля способна выдавать самоабсолютизацию за свободу.

6.9. От свободы от внешнего к свободе от собственного эгоцентризма

На этом этапе можно различить два больших уровня освобождения.

Первый уровень:

свобода от внешнего господства.

Человек освобождается от принуждения традиции, авторитета, социальной среды, страха.

Это необходимая эмансипация.

Но существует второй уровень:

свобода от необходимости делать собственную частную волю абсолютной.

Он значительно труднее.

Потому что внешнее господство заметно.

Внутреннее своеволие переживается как собственная свобода.

Именно поэтому человек легче восстаёт против внешнего тирана, чем обнаруживает тирана внутри собственной индивидуальности.

Здесь философия свободы приобретает новое измерение.

Свобода — это не только возможность сказать:

«Нет» внешнему принуждению.

Это ещё и способность сказать:

«Нет» собственной воле, когда она пытается превратить себя в абсолют.

Причём это «нет» не уничтожает индивидуальность.

Наоборот.

Индивидуальность впервые становится способной владеть собой.

6.10. Шеллинговский момент свободы

Теперь можно сформулировать вклад Шеллинга в нашу общую конструкцию.

Штайнер показал:

свободный поступок должен исходить из индивидуальности.

Критическое сознание добавило:

индивидуальность должна допускать возможность собственной ошибки.

Кант:

её максима должна быть способна выдержать универсализацию.

Фихте:

её свобода должна признавать и сохранять свободу другого.

Шеллинг вводит следующий момент:

сама индивидуальная воля должна оставаться способной не превращать себя в абсолют.

Именно здесь свобода обнаруживает свою опасную двойственность.

Она способна создать добро потому, что способна создать зло.

Если возможность зла устранена заранее, исчезает сама серьёзность свободного выбора. Именно такую связь человеческой свободы и реальной возможности добра и зла Шеллинг ставит в центр трактата 1809 года.

Поэтому:

Свобода реальна именно потому, что человек способен превратить её в своеволие.

Но отсюда следует важнейшее продолжение:

зрелая свобода состоит не только в способности осуществлять собственную волю, но и в способности преобразовывать саму направленность этой воли.

Это уже шаг от свободы как выбора к свободе как внутренней работе над человеком.

И здесь наша философия постепенно приближается к вопросу, который позднее станет центральным для православного трезвения:

что внутри самого субъекта заставляет его принимать своеволие за свободу?

Однако прежде необходимо сделать ещё один шаг.

До сих пор свобода рассматривалась преимущественно как свойство и отношение отдельных субъектов.

Но человек никогда не существует вне исторических форм жизни.

Его свобода осуществляется в семье, собственности, труде, праве, обществе и государстве.

Даже нравственно зрелый индивидуум может оказаться внутри таких отношений, которые систематически производят несвободу.

Поэтому свобода должна получить не только внутреннее, но и **объективное существование.**

Именно этот вопрос ставит перед нами Гегель.

Глава 7. Гегель: объективная действительность свободы

7.1. Недостаточность внутренней автономии

До сих пор наша философия свободы развивалась преимущественно вокруг индивидуального субъекта.

Штайнер поставил вопрос об индивидуальном источнике поступка.

Критическое сознание потребовало от человека способности проверять самого себя.

Кант ввёл универсализируемость максимы.

Фихте — взаимное признание свободных субъектов.

Шеллинг — возможность превращения свободы в своеволие.

Но человек никогда не существует как изолированный субъект.

Он рождается в семье.

Получает язык, культуру и образование.

Вступает в экономические отношения.

Пользуется собственностью.

Заключает договоры.

Подчиняется праву.

Входит в профессиональные, политические, культурные и религиозные сообщества.

Поэтому возникает следующий вопрос:

Достаточно ли быть внутренне свободным, если сама система человеческих отношений остаётся несвободной?

Гегель отвечает отрицательно.

Именно здесь заключается один из наиболее важных моментов его философии права.

Свобода для Гегеля должна не просто существовать как внутреннее состояние субъективной воли. Она должна получить **объективное существование в мире**.

В «Философии права» Гегель определяет право как существование свободной воли и рассматривает само произведение как исследование того, каким образом свобода получает действительность в человеческих отношениях и институтах. Его движение от абстрактного права через моральность к нравственной жизни направлено как раз на переход от абстрактной свободы субъекта к её конкретному социальному существованию.

Это существенно меняет постановку проблемы.

Можно представить человека, который обладает совершенно благородными намерениями.

Он уважает другого.

Способен критиковать собственные мотивы.

Не стремится превращать личную волю в абсолют.

Но если он находится внутри такой системы отношений, где один человек фактически лишён возможности быть субъектом, одной внутренней нравственности оказывается недостаточно.

Свобода должна быть не только **пережита**.

Она должна быть **устроена**.

7.2. От моральности к нравственной жизни

Именно поэтому Гегель различает моральность и нравственную жизнь.

В сфере моральности субъект спрашивает:

«Каковы мои намерения?»

«Что я считаю добром?»

«За что я несу ответственность?»

Это необходимая ступень свободы.

Но она остаётся ограниченной, если свобода существует только как внутреннее отношение человека к собственной воле.

Гегелевская **Sittlichkeit — нравственная жизнь** — представляет собой более конкретный уровень, на котором субъективная свобода соединяется с объективными формами человеческой жизни.

Гегель рассматривает здесь семью, гражданское общество и государство как различные формы институционального существования свободы. В его системе нравственная жизнь должна соединить субъективную волю индивида с объективными социальными структурами, в которых эта свобода становится действительной.

Здесь важно понять сам гегелевский ход.

Он не просто говорит:

человек обязан подчиниться обществу.

Напротив, его вопрос звучит глубже:

какими должны быть человеческие отношения, чтобы свободная воля вообще могла получить устойчивое существование?

Например, собственность.

Недостаточно внутренне считать некоторый предмет своим.

Чтобы собственность стала социальной действительностью, её должны признавать другие.

Договор также невозможен без системы взаимного признания.

Право невозможно без института, который делает его общим и устойчивым.

Таким образом, множество проявлений индивидуальной свободы существуют лишь потому, что поддерживаются объективным социальным порядком.

Я могу быть свободным субъектом договора только там, где существуют:

право;

признание личности;

определённые правила собственности;

возможность защиты обязательств;

общественное признание моей юридической субъектности.

То, что кажется чисто индивидуальной свободой, уже содержит огромный слой социальной действительности.

7.3. Свобода как отношение, закреплённое в институтах

Здесь гегелевская мысль продолжает то, что мы уже обнаружили у Фихте.

Фихте показал:

моя свобода предполагает признание свободы другого.

Гегель делает следующий шаг:

взаимное признание должно получить устойчивую объективную форму.

Пока признание существует только как доброе намерение двух людей, оно остаётся хрупким.

Сегодня я признаю свободу другого.

Завтра изменились мои интересы — и я перестал её признавать.

Поэтому совместная свобода требует таких структур, которые не зависят исключительно от нравственных качеств отдельных людей.

Право именно поэтому становится формой свободы.

Оно говорит:

достоинство и субъектность человека должны признаваться не потому, что конкретный другой человек сегодня великодушен, а потому, что они закреплены в объективной структуре отношений.

В этом состоит чрезвычайно важное расширение нашей философии свободы.

Свобода не должна зависеть исключительно от нравственного совершенства окружающих.

Она должна быть защищена такими формами человеческой жизни, которые делают признание личности устойчивым.

7.4. Семья, гражданское общество и государство

Гегель различает несколько уровней нравственной жизни.

Первым является семья.

Здесь связь между людьми основана прежде всего на непосредственном единстве, любви и принадлежности друг другу.

Но семья не исчерпывает свободу, потому что индивидуальность в ней ещё во многом включена в целое непосредственным образом.

Затем появляется гражданское общество.

Здесь люди выступают уже как отдельные индивиды со своими потребностями, профессиями, интересами и собственностью.

Они взаимодействуют через разделение труда, рынок, право и многочисленные социальные институты.

Гегель хорошо понимает двойственность гражданского общества.

С одной стороны, оно расширяет пространство индивидуальной свободы.

С другой — способно производить социальную зависимость, бедность и конфликт частных интересов. В современных исследованиях Гегеля особенно подчёркивается, что он не

идеализировал свободный рынок: он видел, что нерегулируемое гражданское общество способно порождать устойчивую бедность и социальные противоречия.

Наконец, государство у Гегеля должно представлять уровень, на котором частные свободы получают универсальную политико-правовую форму.

Именно здесь возникает его понятие **конкретной свободы**: индивидуум не просто обладает частной волей, но осознаёт себя одновременно членом семьи, участником гражданского общества и гражданином политического целого.

Можно спорить с тем, насколько успешно сам Гегель реализовал этот принцип.

Но сам принцип для нашей конструкции чрезвычайно важен:

свобода должна существовать не только в сознании личности, но и в структуре человеческих отношений.

7.5. Социальный критерий поступка

Отсюда появляется новый критерий нравственного действия.

До сих пор мы спрашивали:

Штайнер:

является ли мотив действительно моим?

Критическое сознание:

не ошибаюсь ли я?

Кант:

могу ли я универсализировать максимум?

Фихте:

сохраняю ли я свободу другого?

Шеллинг:

не превращаю ли я собственную волю в абсолют?

Теперь Гегель добавляет:

какую систему отношений воспроизводит мой поступок?

Этот вопрос выходит за пределы непосредственного намерения.

Человек может совершить поступок с прекрасными намерениями, но его действие способно поддерживать структуру, которая систематически производит несвободу.

Например, отдельное отношение может внешне выглядеть добровольным.

Но необходимо спросить:

какие социальные условия сделали этот выбор возможным?

Существовали ли реальные альтернативы?

Или человек формально согласился, потому что не имел практически доступного другого варианта?

Это вовсе не означает, что индивидуальное решение автоматически недействительно, если существует социальное неравенство.

Но гегелевский вопрос заставляет расширить поле анализа.

Недостаточно рассматривать только два изолированных субъекта.

Нужно увидеть **структуру**, внутри которой они взаимодействуют.

7.6. Поступок и воспроизводство отношений

Этот критерий особенно важен потому, что социальные структуры существуют не где-то отдельно от людей.

Они постоянно воспроизводятся через человеческие действия.

Например, отношение зависимости может существовать потому, что тысячи отдельных людей каждый день совершают вполне обычные действия, каждое из которых само по себе не выглядит драматичным.

Так же воспроизводятся:

уважение;

унижение;

патернализм;

доверие;

коррупция;

взаимная ответственность;

правовая культура;

отношение к достоинству личности.

Поэтому нравственный вопрос нельзя ограничивать формулой:

«Было ли моё намерение хорошим?»

Нужно спросить:

«Какой тип отношений становится более устойчивым благодаря моему действию?»

После моего поступка между людьми становится больше:

субъектности или зависимости?

взаимного признания или подчинения?

ответственности или безответственности?

доверия или манипуляции?

правовой определённости или произвола?

Именно здесь гегелевская объективная свобода превращается из абстрактной философии государства в конкретный критерий повседневного поведения.

Каждый поступок входит в ткань совместной жизни.

7.7. Свобода и социальные условия её возможности

Гегель позволяет поставить ещё один важный вопрос.

Формальная свобода и действительная возможность воспользоваться свободой — не одно и то же.

Допустим, закон говорит:

«Каждый свободен получить образование».

Но если значительная часть общества фактически лишена доступа к образованию, формальная свобода ещё не стала социальной действительностью.

Или:

«Каждый свободен заключать договор».

Но если одна сторона находится в положении крайней зависимости, необходимо спросить, насколько такая свобода является конкретной.

Это не означает отказа от формального права.

Напротив, право необходимо.

Но свобода становится более полной тогда, когда существуют реальные условия её осуществления.

В этом смысле Гегель добавляет к нашей философии свободы чрезвычайно важное различие:

право на свободу

и

способность практически осуществить свободу.

Именно здесь становится понятно, почему свобода нуждается в институтах.

Образование.

Правосудие.

Защита собственности.

Социальная инфраструктура.

Политическое участие.

Возможность профессиональной деятельности.

Все они могут рассматриваться не просто как внешние услуги общества, а как элементы среды, в которой индивидуальная свобода получает действительность.

7.8. Опасность гегелевского объективизма

Однако именно здесь возникает опасность противоположного рода.

Если у Штайнера существует риск абсолютизации индивидуальной интуиции, то у Гегеля появляется риск абсолютизации **объективированной нравственности**.

Можно сделать следующий слишком быстрый вывод:

если свобода воплощается в институтах, значит существующие институты выражают разумную свободу.

Именно этого вывода наша конструкция принять не может.

Сам Гегель проводит различие между просто существующим и действительным в философски сильном смысле; однако знаменитая связь разумного и действительного породила огромные споры о том, насколько его философия оправдывает исторически существующий политический порядок. Современные исследования подчёркивают, что простой тезис «всё существующее разумно» является чрезмерным упрощением Гегеля, хотя его конкретные социальные и политические представления действительно содержали исторические ограничения и спорные элементы.

Для нашей философии здесь особенно важно сохранить критическое различие.

Объективированная форма свободы может сама превратиться в форму несвободы.

Право может стать несправедливым.

Государство — подавляющим.

Семья — авторитарной.

Традиция — омертвевшей.

Экономический институт — эксплуатирующим.

Религиозная община — подавляющей индивидуальное суждение.

Следовательно, институт не становится нравственным только потому, что существует исторически.

7.9. Возвращение критического сознания

Именно поэтому теперь особенно важной становится третья глава нашей конструкции — критическое сознание.

Мы не можем после Гегеля просто сказать:

«Исторически сложившийся нравственный порядок выражает объективную свободу».

Мы должны спросить:

действительно ли он создаёт пространство свободы?

Здесь снова работают уже выработанные критерии.

Кант:

можно ли универсализировать правила данного института?

Фихте:

признаёт ли он людей самостоятельными субъектами?

Шеллинг:

не стала ли частная воля определённой группы претендовать на статус общего интереса?

Критический метод:

какие факты свидетельствуют о реальном функционировании института, а не о его декларативных целях?

То есть Гегель добавляет к нашей философии социальную объективность, но не получает права отменить критическую автономию личности.

Это особенно важно.

Потому что иначе движение от индивидуальной свободы к всеобщему заканчивается растворением индивида в системе.

А наша задача состоит в обратном:

соединить индивидуальность и целое так, чтобы ни одна сторона не уничтожала другую.

7.10. Право личности против объективированной несвободы

Поэтому индивидуальное критическое сознание должно сохранять право на сопротивление.

Но это сопротивление также не должно быть произвольным.

Недостаточно сказать:

«Я не согласен с институтом, следовательно он несвободен».

Мы снова возвращаемся к принципам критической проверки.

Необходимо показать:

каким образом конкретная структура ограничивает субъектность;

какие группы систематически оказываются исключёнными;

какие альтернативы существуют;

какие факты свидетельствуют о несоответствии декларируемого принципа реальному функционированию института.

То есть критика институтов должна быть столь же методологически ответственной, как и критика индивидуального убеждения.

И здесь появляется важная симметрия.

Индивид не обладает непогрешимостью перед обществом.

Но и:

общество не обладает непогрешимостью перед индивидом.

Свобода возникает в постоянном критическом взаимодействии обоих уровней.

7.11. Гегель и Штайнер: два противоположных риска

Теперь особенно ясно видна продуктивная противоположность Гегеля и Штайнера.

Штайнер защищает индивидуальность от растворения во всеобщем.

Но при чрезмерном развитии его принципа возникает риск:

субъективизма и самоудоверяющейся индивидуальности.

Гегель защищает объективное существование свободы.

Но при чрезмерном развитии этого принципа возникает противоположный риск:

растворение индивидуальности в объективированном нравственном порядке.

Поэтому они взаимно корректируют друг друга.

От Штайнера мы сохраняем:

никакой социальный институт не может полностью заменить индивидуальное нравственное решение.

От Гегеля:

никакое индивидуальное нравственное решение не существует вне объективных социальных отношений.

Именно в соединении этих двух положений возникает более зрелая философия свободы.

7.12. Объективная и субъективная свобода

Теперь можно сформулировать два взаимно необходимых измерения свободы.

Субъективная свобода:

я понимаю основания собственного действия;

сам принимаю решение;

способен критически его проверять;

не действую только потому, что так требует внешний авторитет.

Объективная свобода:

существуют такие социальные отношения, права и институты, которые позволяют мне и другим действительно быть субъектами действия.

Одно без другого неполно.

Субъективная свобода без объективной может остаться героической внутренней независимостью человека внутри несвободной системы.

Объективная свобода без субъективной превращается в систему, которая объявляет человека свободным независимо от того, способен ли он самостоятельно мыслить и действовать.

Полнота свободы требует обеих.

7.13. Гегелевский момент свободы

Теперь можно добавить Гегеля к уже сложившейся конструкции.

Штайнер:

свободный поступок должен исходить из индивидуальности.

Критическое сознание:

индивидуальность должна быть способна исправлять саму себя.

Кант:

её решение должно выдерживать универсализацию.

Фихте:

её свобода должна признавать свободу другого.

Шеллинг:

она не должна превращать собственную частную волю в абсолют.

Гегель:

свобода должна воплощаться в объективных отношениях и институтах, позволяющих свободе становиться действительностью.

Отсюда можно сформулировать гегелевский момент нашей философии:

Свобода должна быть не только внутренним убеждением, но и социальной действительностью.

Но эта формула требует немедленного дополнения:

социальная действительность должна оставаться открытой критической проверке свободной личности.

Таким образом, гегелевское объективирование свободы не завершает нашу конструкцию.

Оно создаёт новое напряжение.

Мы получили универсальный критерий.

Признание другого.

Критику своеволия.

Социальную действительность свободы.

Но ни один из этих принципов всё ещё не способен заранее ответить на конкретный вопрос:

Что именно должен сделать я — здесь и сейчас — в этой уникальной ситуации?

Ни категорический императив, ни принцип признания, ни социальный институт не могут полностью вывести конкретный поступок.

Между общим принципом и единичной жизненной ситуацией остаётся пространство творчества.

И именно здесь необходимо снова вернуться к Штайнеру.

Теперь уже не как к автору законченной философии свободы, а как к мыслителю, открывшему необходимое измерение, которого недостаёт любой чисто нормативной системе:

моральную фантазию как способность индивидуально воплотить свободу в конкретной действительности.

Глава 8. Возвращение к Штайнеру: моральная фантазия

8.1. Почему никакая система не может вывести конкретный поступок

После Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля может возникнуть впечатление, что теперь у нас уже имеется почти законченная система нравственной проверки.

Мы можем спросить:

универсализируема ли моя максима;

признаю ли я свободу другого;

не превращаю ли собственную частную волю в абсолют;

какие отношения между людьми воспроизводит мой поступок;

не противоречат ли факты моей интерпретации ситуации.

Но даже если все эти вопросы получили удовлетворительный ответ, остаётся проблема, которую никакая система общих критериев не способна решить за человека:

что именно я должен сделать здесь и сейчас?

Это принципиально иной вопрос.

Между общим нравственным принципом и конкретным поступком всегда существует расстояние.

Можно признать универсальный принцип уважения человеческого достоинства.

Но как именно проявить уважение к конкретному человеку?

Иногда необходимо поддержать.

Иногда — возразить.

Иногда — вмешаться.

Иногда, напротив, оставить человека наедине с его решением.

Иногда сказать правду немедленно.

Иногда выбрать момент, когда человек способен её услышать.

Один и тот же принцип может воплощаться во множестве различных действий.

Поэтому мораль невозможно превратить в алгоритм.

Если бы для каждой жизненной ситуации существовал заранее определённый правильный поступок, который можно было бы логически вывести из общего закона, индивидуальная свобода оказалась бы в значительной степени излишней.

Человек должен был бы лишь правильно распознать тип ситуации и применить соответствующее правило.

Но реальная нравственная жизнь устроена иначе.

Ситуации никогда не повторяются полностью.

Меняются люди.

Контекст.

Последствия.

Степень понимания участников.

История отношений.

Возможности действия.

Даже два внешне одинаковых поступка способны иметь совершенно разный нравственный смысл.

Поэтому общие критерии необходимы, но недостаточны.

Кант способен установить предел.

Фихте — потребовать признания другого.

Шеллинг — предупредить о своеволии.

Гегель — заставить учитывать объективные социальные последствия.

Но ни один из них не способен заранее создать **единственный конкретный образ поступка**.

Именно здесь необходимо вернуться к Штайнеру.

8.2. Моральная фантазия как недостающее звено

Одним из наиболее сильных понятий второй части «Философии свободы» является понятие **моральной фантазии**.

Штайнер различает несколько моментов нравственного действия.

Сначала возникает нравственная идея или интуиция.

Но одной идеи недостаточно.

Необходимо создать конкретное представление о том, каким образом эта идея может быть воплощена в данной ситуации.

Именно эту способность Штайнер называет моральной фантазией.

Затем требуется ещё и знание реального мира — того, каким образом существующая ситуация может быть преобразована без нарушения действующих в ней закономерностей. Этот третий момент Штайнер называет моральной техникой. В главе о моральной фантазии он прямо различает нравственную интуицию, способность создать образ ещё не существующего поступка и практическое знание того, как преобразовать данную ситуацию.

Это различие чрезвычайно важно.

Можно знать, **что** было бы желательно осуществить, и не понимать, **как** это сделать.

Можно обладать прекрасными принципами, но не иметь способности превратить их в живую человеческую ситуацию.

Можно совершенно верно понимать ценность свободы другого, но действовать настолько грубо, что результатом станет не свобода, а унижение.

Поэтому нравственная жизнь требует творчества.

Именно здесь Штайнер сохраняет своё незаменимое значение.

8.3. Новое место моральной интуиции

Однако после предыдущих глав мы уже не можем просто вернуться к исходной штайнеровской конструкции.

Мы обнаружили, что моральная интуиция не должна автоматически считаться непосредственным постижением объективной нравственной истины.

Внутренняя очевидность не гарантирует объективности.

Поэтому необходимо изменить положение моральной интуиции в общей структуре свободного поступка.

У Штайнера схема в наиболее общем виде выглядит примерно так:

моральная интуиция → моральная фантазия → моральная техника → поступок.

Мы предлагаем более сложную конструкцию:

моральная интуиция → критическая проверка → моральная фантазия → практическая реализация → последующая оценка результата.

Моральная интуиция сохраняется.

Она необходима именно потому, что человек не может механически вывести свою жизнь из универсального закона.

Но теперь она понимается не как автоматически истинное откровение, а как **первоначальная гипотеза нравственного действия**.

Человек говорит не:

«Я непосредственно постиг, что объективно должен сделать».

А осторожнее:

«Мне представляется, что здесь правильным было бы поступить так. Теперь я должен проверить это понимание».

И только после такой проверки возникает пространство моральной фантазии.

8.4. Моральная фантазия не создаёт добро произвольно

Здесь необходимо сделать важное различие.

Если моральная фантазия является творческой способностью, можно сделать ошибочный вывод:

«Свободный человек сам создаёт добро».

Но тогда мы снова получаем нравственный произвол.

Если добро существует лишь потому, что индивидуум его придумал, исчезает возможность критики.

Поэтому моральная фантазия должна иметь более точное место.

Она не создаёт нравственную ценность из ничего.

Она создаёт **форму её воплощения**.

Например, принцип:

«Я должен сохранить свободу другого»

ещё не является конкретным поступком.

Моральная фантазия должна найти форму:

сказать или промолчать;

предложить помощь или отступить;

дать совет или только информацию;

вмешаться немедленно или предоставить человеку время;

взять ответственность на себя или вернуть её другому.

Таким образом:

нравственный критерий ограничивает пространство допустимого, а моральная фантазия создаёт внутри этого пространства конкретную возможность действия.

Это позволяет избежать обеих крайностей.

Первая крайность — нормативизм:

«Правильный поступок уже полностью содержится в нравственном законе».

Вторая — произвол:

«Правильным становится то, что творчески выбрала моя индивидуальность».

Мы предлагаем третью позицию:

творческая индивидуальность ищет конкретную форму действия внутри пространства, уже подвергнутого нравственной и критической проверке.

8.5. Свобода как творчество нового

Именно здесь становится особенно важной одна из самых глубоких мыслей Штайнера.

Свободный поступок не обязательно является повторением уже существовавшего образца.

Человек способен создать действие, которого до него в данной ситуации не существовало.

Штайнер подчёркивает, что свободный дух не обязан просто вспоминать, что делали другие в аналогичной ситуации или что предписывалось авторитетом. Он способен исходить из индивидуально найденных идеальных оснований и создавать новое действие.

Это отличает нравственное действие от простого следования правилу.

Если я совершаю поступок только потому, что знаю готовую инструкцию, моё действие может быть вполне правильным.

Но степень его свободы ограничена.

Свободное действие появляется там, где человек способен увидеть ситуацию заново.

Именно поэтому нравственность обладает творческим измерением.

Можно сказать:

правило воспроизводит известное; моральная фантазия создаёт ещё не существовавшую форму добра.

Это особенно важно в исторически новых ситуациях.

Общие нравственные принципы могут сохраняться, но технические, социальные и культурные обстоятельства меняются.

Возникают новые типы отношений.

Новые технологии.

Новые формы зависимости.

Новые возможности вмешательства в жизнь другого.

Никакой моральный кодекс прошлого не способен заранее содержать готовые ответы на все будущие ситуации.

Но человек может применять сохраняющиеся нравственные принципы к новым обстоятельствам именно благодаря творческому мышлению.

В этом смысле моральная фантазия является не украшением нравственности, а условием её исторической жизнеспособности.

8.6. Моральная техника: действительность сопротивляется намерению

Есть ещё один элемент Штайнера, который особенно хорошо соединяется с нашей критической методологией.

Это **моральная техника**.

Штайнер подчёркивает: чтобы воплотить нравственное представление, недостаточно его придумать. Необходимо знать закономерности той реальности, которую мы хотим изменить. Поступок не создаёт мир из ничего, а преобразует уже существующую систему восприятий и отношений. Поэтому нравственное действие требует знания конкретной области действительности.

Эта мысль неожиданно близка нашему принципу **сопротивления объекта**.

Нравственное намерение сталкивается с реальностью.

Я могу хотеть помочь человеку.

Но моя помощь может оказаться вредной.

Могу хотеть увеличить его самостоятельность, а создать зависимость.

Могу хотеть разрушить несправедливый институт, а вызвать ещё более тяжёлые последствия.

Поэтому между нравственным намерением и нравственным результатом нельзя ставить знак равенства.

Это очень важная поправка к любой этике намерения.

Следует различать:

что я хотел сделать;

что я действительно сделал;

какие последствия реально возникли.

Моральная техника поэтому становится ещё одним уровнем критической проверки.

Необходимо знать материал действительности, с которым мы имеем дело.

Нравственная фантазия без знания реальности способна превратиться в утопизм.

А высокая нравственная идея, не учитывающая реальные закономерности человеческого поведения и социальных процессов, способна породить результаты, противоположные исходным намерениям.

Поэтому свободе требуется не только идеал, но и **реализм**.

8.7. Творчество и ответственность за последствия

Отсюда возникает ещё одно важное следствие.

Чем более индивидуальным и творческим является поступок, тем меньше человек способен оправдываться готовой нормой.

Тот, кто выполняет приказ, всегда может сказать:

«Я лишь следовал инструкции».

Тот, кто самостоятельно создаёт решение, принимает на себя значительно большую ответственность.

Именно поэтому свобода и ответственность не противоположны.

Они возрастают вместе.

Если я называю поступок своим, я должен быть готов признать своими и последствия его осуществления.

Это не означает, что человек отвечает за всё, что произошло после его действия.

Мир сложен, последствия не всегда предсказуемы.

Но свободный субъект обязан хотя бы задавать вопрос:

Что в результате моего действия произошло на самом деле?

И если результат систематически расходится с нравственным намерением, человек должен пересмотреть либо способ действия, либо саму исходную интерпретацию.

Здесь появляется циклическая структура свободного поступка:

восприятие ситуации → моральная гипотеза → критическая проверка → творческая конкретизация → действие → наблюдение последствий → корректировка.

Таким образом, свобода превращается не в единичный акт, а в процесс обучения.

8.8. Почему правила всё-таки необходимы

Возвращение к моральной фантазии не означает, что правила и традиции становятся ненужными. Наоборот.

Они представляют собой накопленный опыт огромного числа человеческих решений.

Моральная традиция может сообщить человеку:

какие виды действий обычно оказываются разрушительными;

какие формы отношений исторически защищают достоинство;

какие опасности повторяются;

какие внутренние мотивы способны маскироваться под добродетель.

Но традиция даёт **материал для мышления**, а не освобождение от мышления.

В этом смысле свободный человек не обязан отвергать нравственное наследие.

Он должен присвоить его сознательно.

Можно сформулировать это так:

традиция предлагает опыт; свобода решает, как этот опыт понять и осуществить в настоящем.

Это позволяет избежать ложного противопоставления свободы и традиции.

Свобода не требует начинать нравственную жизнь с нуля.

Она требует, чтобы наследованное содержание стало предметом собственного понимания и собственного решения.

8.9. Моральная фантазия и свобода другого

Особенно интересно применить понятие моральной фантазии к фихтевскому принципу признания другого.

Простой нормативный подход говорит:

«Не подавляй свободу другого».

Но реальная жизнь постоянно создаёт ситуации, в которых этого недостаточно.

Например, человек просит помощи.

Как помочь, не сделав его зависимым?

Другой совершает очевидную ошибку.

Как предупредить его, не присвоив право распоряжаться его жизнью?

Человек находится в состоянии слабости.

Когда вмешательство становится заботой, а когда — патернализмом?

Универсальное правило редко способно дать точный ответ.

Именно здесь моральная фантазия ищет такую форму отношения, в которой одновременно сохраняются:

помощь;

ответственность;

реальность обстоятельств;

и субъектность другого.

Поэтому можно сказать:

моральная фантазия является практическим искусством взаимной свободы.

Она превращает абстрактное уважение другого в конкретный способ общения с ним.

8.10. Моральная фантазия и социальная действительность

То же самое относится к гегелевскому уровню.

Если свобода должна получить объективную форму, недостаточно критиковать существующие институты.

Необходимо создавать новые.

Но новые институты невозможно полностью вывести дедуктивно из философского принципа.

Нельзя построить идеальное право, образование, семью или общественную организацию только из определения свободы.

Всегда возникает вопрос конкретной формы.

Поэтому моральная фантазия имеет не только индивидуальное, но и социальное измерение.

Она необходима:

реформатору;

педагогу;

законодателю;

врачу;

предпринимателю;

художнику;

организатору сообщества.

Во всех этих случаях человек сталкивается с одним и тем же вопросом:

как придать общему принципу свободы конкретную форму, которой прежде не существовало?

И здесь Штайнер неожиданно становится необходимым дополнением к Гегелю.

Гегель показывает необходимость институтов свободы.

Штайнер напоминает, что сами институты когда-то должны быть **созданы свободными людьми.**

8.11. Новое понимание этического индивидуализма

После всего сказанного можно вернуться к самому понятию этического индивидуализма и дать ему более осторожное определение.

В первоначальном штайнеровском варианте акцент падает на индивидуальную моральную интуицию.

В нашей реконструкции этический индивидуализм означает другое:

ни один нравственный принцип не освобождает конкретную личность от обязанности самостоятельно понять ситуацию, критически проверить собственный мотив и творчески найти способ действия.

Это гораздо более сильное требование.

Индивидуальность уже не обладает привилегией непогрешимости.

Но именно на неё ложится ответственность за соединение всех нравственных требований в одном конкретном поступке.

Никто не может сделать это вместо неё.

Ни Кант.

Ни Фихте.

Ни Шеллинг.

Ни Гегель.

Ни Штайнер.

Ни религиозная традиция.

Философия способна дать критерии.

Традиция — опыт.

Общество — институты.

Но жизненное решение всегда принимает конкретный человек.

В этом и заключается незаменимость индивидуальности.

8.12. Штайнеровский момент свободы

Теперь мы можем точнее определить то, что сохраняем от Штайнера.

Не тезис:

«Моя индивидуальная моральная интуиция непосредственно открывает объективную нравственную истину».

А значительно более осторожный и, на мой взгляд, более сильный принцип:

«Никакая объективная нравственная истина не становится живым свободным поступком без индивидуального творческого акта её конкретизации».

Это и есть штайнеровский момент нашей философии свободы.

Кант способен поставить вопрос универсальности.

Фихте — взаимного признания.

Шеллинг — направленности воли.

Гегель — объективной структуры отношений.

Критическое сознание — истинности интерпретации.

Но после всех проверок всё равно остаётся свободный человек перед уникальной жизненной ситуацией.

И никто не способен заранее написать за него сценарий поступка.

Поэтому:

Свобода требует творчества.

Но теперь эта формула имеет иной смысл, чем в чистом этическом индивидуализме.

Творчество не означает произвол.

Оно возникает после критики.

После универсализации.

После признания другого.

После проверки на своеволие.

После учёта социальной действительности.

Только тогда моральная фантазия получает своё подлинное место:

она создаёт индивидуальную форму осуществления критически осмысленного нравственного намерения.

Именно поэтому возвращение к Штайнеру не отменяет предыдущую критику.

Напротив, теперь становится видно, что критическая реконструкция позволяет сохранить, пожалуй, наиболее ценное открытие «Философии свободы», освободив его от претензии на непогрешимость индивидуальной интуиции.

Но после этого перед нами возникает ещё более глубокий вопрос.

Мы уже умеем проверять содержание мысли.

Умеем спрашивать о другом человеке.

О своеволии.

О социальных последствиях.

Однако всё это предполагает, что субъект способен честно исследовать самого себя.

А способен ли он?

Может ли человек отличить нравственную интуицию от замаскированной страсти?

Может ли увидеть, что забота скрывает желание власти, принципиальность — гордость, справедливость — обиду?

Именно здесь философский анализ свободы сталкивается с проблемой, которой западная философия нередко уделяла меньше внимания, чем аскетическая традиция христианства:

необходимо исследовать не только правильность решения, но и состояние самого человека, который принимает решение.

Поэтому следующим шагом становится православное понятие **трезвения**.

Глава 9. Православное трезвение: критика субъекта свободы

Перед обращением к православной традиции необходимо оговорить статус дальнейшего рассуждения. Православные понятия будут использоваться в двух регистрах, которые нельзя смешивать. В философско-антропологическом регистре трезвение, работа со страстями и идея целостности рассматриваются как модели самонаблюдения и преобразования субъекта; их эвристическое значение можно обсуждать независимо от конфессионального согласия с православной догматикой.

В богословском регистре понятия Бога, благодати и обожения уже предполагают православную онтологию. Эта онтология в статье не выводится из критического метода и не предъявляется как его необходимый результат. Она вводится открыто как определённая мировоззренческая перспектива. Тем самым принцип «методология не должна незаметно диктовать онтологию» сохраняется: там, где онтологическая предпосылка принимается, её статус должен быть назван прямо.

9.1. От критики решения к критике решающего

До сих пор наша философия свободы постепенно усложняла критерии свободного поступка.

Штайнер потребовал, чтобы мотив действия был индивидуально присвоен самим человеком.

Критическое сознание добавило необходимость проверки собственной интерпретации.

Кант потребовал универсализируемости максимы.

Фихте — признания свободы другого.

Шеллинг — различения свободы и своеволия.

Гегель — воплощения свободы в объективных человеческих отношениях.

Наконец, возвращение к Штайнеру позволило сохранить моральную фантазию как способность творчески найти конкретную форму действия.

Но вся эта конструкция предполагает одно условие, которое до сих пор оставалось почти незамеченным:

субъект должен быть способен достаточно честно исследовать самого себя.

Именно здесь возникает новая проблема.

Допустим, я задаю себе все правильные вопросы.

Я спрашиваю:

универсализируема ли моя максима;

уважаю ли я свободу другого;
не превращаю ли собственную волю в абсолют;
какие социальные отношения создаёт мой поступок;
не противоречат ли факты моей интерпретации.

Но кто отвечает на эти вопросы?

Тот же самый субъект, который заинтересован в определённом ответе.

Я одновременно являюсь:

исследователем собственной мотивации

и

заинтересованной стороной.

И именно поэтому простого критического мышления оказывается недостаточно.

Человек способен применять безупречную логику к предпосылкам, которые уже были искажены его желаниями.

Способен построить великолепное рациональное обоснование решения, которое фактически возникло из обиды.

Может универсализировать принцип, сформулированный таким образом, чтобы заранее оправдать собственный интерес.

Может говорить о свободе другого и при этом незаметно добиваться его зависимости.

Может критиковать общественную систему, потому что она действительно несправедлива, — а может потому, что лично оказался в ней неудачником.

Чаще всего эти мотивы даже не существуют в чистом виде.

В одном поступке могут одновременно присутствовать:

искреннее стремление к справедливости;

личная обида;

желание признания;

страх;

любовь;

гордость;

ответственность.

Поэтому философия свободы должна поставить вопрос не только:

«Правильно ли я рассуждаю?»

но и:

«Что во мне самом участвует в этом рассуждении?»

Здесь философия действия переходит в антропологию действующего человека.

И именно здесь православная традиция трезвения способна внести принципиально новое измерение.

9.2. Не только мысль может быть ошибочной

Обычная теория познания прежде всего интересуется ошибкой суждения.

Человек неверно понял факт.

Сделал логическую ошибку.

Недостаточно полно собрал данные.

Применил неправильное понятие.

Не рассмотрел альтернативную гипотезу.

Все эти виды ошибки чрезвычайно важны, и критический метод должен их учитывать.

Но существует более глубокая возможность:

ошибаться может не только отдельное суждение — искажённым может быть сам способ отношения субъекта к действительности.

Человек видит то, что ему удобно видеть.

Не замечает того, что угрожает его самооценке.

Преувеличивает факты, подтверждающие желаемый вывод.

Смягчает значение фактов, которые ему противоречат.

Приписывает собственным мотивам более благородный характер, чем мотивам оппонента.

Причём всё это может происходить без сознательной лжи.

Человек способен совершенно искренне заблуждаться относительно самого себя.

Именно поэтому субъективная искренность ещё не является гарантией истины.

Можно быть искренне неправым.

Но можно пойти ещё дальше:

можно быть искренне неправым относительно причин собственной искренности.

Человек говорит:

«Я защищаю истину».

Но частью его мотива может быть невозможность признать собственную ошибку.

Он говорит:

«Я борюсь за справедливость».

Но справедливость может быть переплетена с местью.

Он говорит:

«Я забочусь об этом человеке».

Но забота может скрывать потребность контролировать его.

Он говорит:

«Я остаюсь верен своим принципам».

Но принципиальность может постепенно превратиться в неспособность пересматривать собственную позицию.

Именно здесь становится особенно значимой православная категория **страсти**.

Страсть в аскетической традиции — не просто сильное чувство. Речь идёт о таком устойчивом состоянии или направленности человека, которое способно подчинять себе восприятие, желание и действие. Филокалическая традиция поэтому рассматривает работу со страстями как часть преобразования самого человека, а не просто как борьбу с отдельными эмоциональными состояниями.

Для философии свободы это имеет огромное значение.

Если страсть способна влиять на то, **как я вижу действительность**, то проблема свободы возникает ещё до выбора.

Я могу свободно выбрать между вариантами, которые уже были представлены мне искажённым сознанием.

Тогда внешне свободный выбор оказывается внутренне предопределён состоянием самого субъекта.

9.3. Помысел ещё не является истиной

Православная аскетика развивает чрезвычайно важную культуру отношения к внутренним мыслям.

Возникновение мысли само по себе ещё не означает, что человек должен с ней согласиться.

В аскетической традиции большое внимание уделяется **помыслам** — **logismoi**. Сам термин может обозначать мысли вообще, но в соответствующем контексте также навязчивые, отвлекающие или страстно окрашенные мыслительные движения.

Это даёт интересную поправку к современному представлению о внутренней автономии.

Можно рассуждать так:

«Если мысль возникла внутри меня, она является выражением моей индивидуальности».

Православная аскетика отвечает значительно осторожнее:

то, что возникло внутри тебя, ещё не обязательно является тобой.

Это чрезвычайно важное различие.

Между:

возникновением мысли

и

сознательным согласием с мыслью

существует пространство свободы.

Я могу заметить раздражение и не сделать его основанием поступка.

Могу обнаружить желание унижить другого и не отождествиться с ним.

Могу заметить тщеславную мысль и не принять её за свидетельство собственной правоты.

Могу даже обнаружить очень возвышенную идею и не объявлять её немедленно духовным откровением.

Именно это внутреннее расстояние между появлением содержания сознания и его присвоением становится важнейшим пространством свободы.

Мы получили неожиданное продолжение Штайнера.

Штайнер справедливо требует, чтобы свободный человек действовал из содержания, которое он сделал своим.

Православное трезвение добавляет:

не всё, что возникает во внутреннем мире человека, следует немедленно делать своим.

Сначала необходимо рассмотреть, что это за содержание.

9.4. Внутренняя убедительность как источник самообмана

Особенно опасной становится мысль тогда, когда она сопровождается сильным переживанием очевидности.

Человек может сказать:

«Я просто знаю, что это правда».

Или:

«Я чувствую это совершенно ясно».

Или даже:

«Мне это было духовно открыто».

Но именно здесь наша исходная критика Штайнера приобретает новое значение.

Мы уже установили:

внутренняя очевидность содержания не является доказательством его объективности.

Православная аскетическая традиция делает этот принцип ещё радикальнее.

Она предлагает относиться с осторожностью именно к тем внутренним состояниям, которые вызывают сильное чувство духовной достоверности.

Причина понятна.

Самообман был бы легко устраним, если бы ложная мысль всегда переживалась как сомнительная.

Настоящая трудность состоит в том, что заблуждение способно переживаться как очевидность.

Гордость редко говорит человеку:

«Я горд».

Она может говорить:

«Я единственный, кто не боится сказать правду».

Тщеславие не обязательно говорит:

«Я хочу восхищения».

Оно может говорить:

«Я просто обязан поделиться своим духовным опытом с другими».

Желание власти способно сказать:

«Я должен взять ответственность, потому что остальные пока недостаточно зрелы».

Обида:

«Я всего лишь защищаю справедливость».

Поэтому недостаточно исследовать **содержание мысли**.

Необходимо исследовать её **происхождение и внутреннюю направленность**.

9.5. Трезвение как внутренняя бдительность

Именно здесь появляется понятие **трезвения** — νῆψις, *nepsis*.

Его можно переводить как трезвенность, бдительность, внутреннее бодрствование, внимательность.

В патристической традиции речь идёт о внимательном наблюдении за внутренними движениями — прежде всего за возникающими помыслами и страстными импульсами — прежде чем они будут приняты и превратятся в действие.

В изложении православного священника Джона Брека *watchfulness* определяется как внутренняя внимательность и бдительность; он ссылается на Исихия Синайского, чей трактат о трезвении вошёл в «Добротолюбие». У Исихия трезвение описывается именно как духовный метод работы со страстными мыслями, словами и действиями.

Для нашей философии свободы особенно важно слово **метод**.

Трезвение — не просто нравственный призыв:

«Будь хорошим человеком».

Это определённое отношение сознания к собственному внутреннему содержанию.

Возникает мысль.

Но вместо немедленного:

мысль → согласие → действие

появляется промежуток:

мысль → наблюдение → различение → принятие или отказ → действие.

Именно этот промежуток чрезвычайно важен для свободы.

Человек перестаёт быть непосредственным продолжением собственных внутренних импульсов.

Он приобретает способность смотреть на них.

В современном философском языке можно было бы сказать, что возникает **метапозиция сознания**.

Но православное трезвение идёт дальше простой рефлексии.

Оно спрашивает не только:

«Что я сейчас думаю?»

но:

«Что эта мысль делает со мной?»

Увеличивает ли она:

ясность;

мир;

любовь;

способность видеть другого;

или:

гнев;

самодовольство;

ненависть;

страх;

одержимость собой?

То есть анализируется не только логическая структура мысли, но и её **экзистенциальное действие на субъекта**.

9.6. Трезвение и критический метод

Здесь становится особенно интересно сравнить трезвение с разработанным нами ранее критическим методом.

Критический метод спрашивает:

Какие факты подтверждают мою гипотезу?

Какие ей противоречат?

Какие альтернативные объяснения существуют?

Каковы мои исходные предпосылки?

Что заставило бы меня изменить мнение?

Трезвение добавляет:

Почему мне хочется, чтобы именно эта гипотеза оказалась истинной?

Это принципиально новый вопрос.

Потому что иногда причина устойчивости теории лежит не в её логической силе, а в психологической или нравственной выгоде, которую она даёт субъекту.

Она сохраняет его самооценку.

Подтверждает его особый статус.

Освобождает от ответственности.

Позволяет считать собственную неудачу результатом исключительно чужой вины.

Делает его членом избранной группы.

Даёт чувство обладания тайным знанием.

Критический метод без трезвения способен анализировать аргументы и всё же не заметить, почему человек выбирает именно эти аргументы.

Трезвение без критического метода, в свою очередь, рискует превратиться в субъективную интроспекцию, не проверяемую фактами.

Поэтому они взаимно дополняют друг друга.

Можно сформулировать:

критический метод проверяет мысль через её отношение к действительности; трезвение проверяет субъекта через его отношение к собственной мысли.

И только вместе они способны создать более полную культуру свободы.

9.7. Свобода от собственного помысла

Здесь возникает новое понимание самой свободы.

Раньше мы спрашивали:

свободен ли человек от внешнего принуждения?

Затем:

самостоятельно ли он создаёт мотив действия?

Теперь появляется более глубокий вопрос:

способен ли человек не подчиниться собственному внутреннему импульсу?

Это принципиально важно.

Внешне свободный человек может быть внутренне почти полностью управляем:

страхом;

обидой;

сексуальным желанием;
тщеславием;
жаждой признания;
потребностью быть правым;
политической или религиозной идентичностью;
ненавистью к определённой группе;
идеей собственной исключительности.

Он может даже интеллектуально объяснить каждый свой поступок.

Но способность рационализировать импульс не означает свободы от него.

Иногда разум становится не освободителем, а **адвокатом страсти**.

Он получает решение заранее, а затем строит его обоснование.

Именно поэтому настоящая внутренняя свобода начинается там, где человек способен заметить:

«Да, это моё желание — но я не обязан ему следовать».

Или:

«Да, эта мысль возникла во мне — но я ещё не знаю, истинна ли она».

И даже:

«Да, я совершенно убеждён в собственной правоте — но сама сила этой убеждённости тоже должна стать предметом наблюдения».

Это уже совершенно иной уровень свободы.

9.8. Православная аскетика и проблема духовного познания

Особенно значимым трезвение становится в сфере духовного опыта.

Здесь возможности внешней проверки значительно слабее, чем в естественных науках.

Если человек говорит:

«Мне кажется, что этот предмет находится на расстоянии десяти метров»,

это сравнительно легко проверить.

Если он говорит:

«Я воспринимаю духовную сущность этого явления»,

процедура проверки становится намного сложнее.

И именно поэтому субъективная уверенность здесь особенно опасна.

Чем меньше сопротивляемость объекта, тем больше значение критики самого субъекта.

В этом отношении православная аскетическая традиция содержит важный методологический принцип:

необычность, глубина или интенсивность внутреннего опыта ещё не доказывают его духовной истинности.

Для нашей критики Штайнера этот момент имеет особое значение.

Проблема штайнеровской конструкции заключалась именно в слишком быстром переходе:

внутренне переживаемое духовное содержание → объективная духовная действительность.

Трезвение препятствует такому переходу.

Оно вставляет между ними вопрос:

«А почему я уверен, что правильно понял источник и смысл этого опыта?»

Это не отрицание духовного познания.

Напротив.

Это требование к нему быть более строгим именно потому, что область исследования труднее поддается независимой проверке.

9.9. Не всё внутреннее является индивидуальностью

Здесь появляется ещё одна неожиданная поправка к этическому индивидуализму.

Можно предположить:

чем глубже мотив исходит изнутри человека, тем более индивидуальным и свободным он является.

Но православная антропология заставляет усомниться в этом.

Внутренний мир человека неоднороден.

В нём присутствуют:

привычки;

страсти;

страхи;

автоматические реакции;

усвоенные социальные модели;

самолюбие;

подражание;

воспоминания;

навязчивые мысли.

Следовательно, противопоставление:

внешнее = несвободное

и

внутреннее = свободное

слишком примитивно.

Внешне полученная мысль может быть свободно осмыслена и стать содержанием моей индивидуальности.

И наоборот, внутренне возникший импульс может полностью подчинять меня.

Поэтому источник свободы нельзя определять просто пространственной метафорой «изнутри».

Настоящий вопрос иной:

каким образом я отношусь к содержанию собственного внутреннего мира?

Свобода появляется там, где человек способен различать внутренние силы, а не просто следовать им.

9.10. Аскетика как практика освобождения

Отсюда становится понятнее смысл аскетики.

В поверхностном представлении аскетизм легко выглядит как ограничение свободы.

Человеку запрещают следовать желаниям.

Он устанавливает для себя дисциплину.

Отказывается от части удовольствий.

Ограничивает собственную волю.

Но с точки зрения рассматриваемой нами концепции всё может выглядеть противоположным образом.

Если человек **не способен** отказаться от желания, насколько он свободен?

Если я говорю:

«Я могу поступать как хочу»,

но практически не способен **не делать того, чего хочу**, моя свобода оказывается сомнительной.

Воздержание тогда может рассматриваться как эксперимент над собственной свободой.

Оно отвечает на вопрос:

«Владею ли я своим желанием или желание владеет мной?»

В таком понимании аскетика перестаёт быть культом запрета.

Она становится практикой внутреннего освобождения.

Это не означает, что всякое желание должно подавляться.

Православная традиция сама сложнее такого дуализма: филокалические тексты говорят не только об уничтожении страстности, но и о преобразовании человеческих сил; современные исследования этой традиции подчёркивают именно тему трансформации страстей и человеческой способности к преображению.

Для нас важен сам принцип:

свобода требует способности не быть автоматически управляемым собственным внутренним состоянием.

9.11. Трезвение и проблема своеволия Шеллинга

Теперь становится видна глубокая связь между Шеллингом и православным трезвением.

Шеллинг поставил проблему:

свободная индивидуальная воля способна превратить себя в абсолют.

Но оставался вопрос:

как человек обнаруживает, что именно это с ним происходит?

Ведь своеволие редко представляет себя как своеволие.

Оно обычно имеет оправдание.

Именно здесь трезвение становится практической антропологией шеллинговской проблемы.

Шеллинг показывает **онтологическую возможность своеволия**.

Трезвение предлагает наблюдать, **как своеволие формируется внутри субъекта**.

Человек начинает замечать:

потребность быть правым;

болезненную реакцию на несогласие;

желание контролировать;

невозможность признать ошибку;

потребность считать собственную позицию исключительно нравственной;

раздражение против фактов, которые разрушают любимую картину мира.

Это не доказательство того, что позиция человека ложна.

Правый человек тоже способен раздражаться.

Но такие состояния становятся сигналом:

необходимо усилить самопроверку.

Трезвение не подменяет аргумент психологическим диагнозом.

Оно не говорит:

«Ты зол, следовательно, ты неправ».

Оно говорит:

«Твоя вовлечённость увеличивает риск искажения; поэтому требуется большая осторожность в проверке собственного суждения».

Это принципиальное различие.

9.12. Трезвение против нравственного нарциссизма

Существует ещё одна форма несвободы, особенно важная для нравственного человека.

Можно быть привязанным не только к удовольствиям.

Можно быть привязанным к **образу самого себя как нравственного человека**.

Тогда возникает особенно тонкое самоискажение.

Я уже не просто хочу поступить правильно.

Мне необходимо воспринимать себя как того, кто поступает правильно.

И тогда факт собственной ошибки становится угрозой не отдельному мнению, а всей идентичности.

Так может возникнуть нравственный нарциссизм:

«Если мои цели благородны, значит и мои действия должны быть правильными».

«Если я борюсь за добро, критика моих методов фактически помогает злу».

«Если моя сторона нравственно права в главном, её конкретные ошибки несущественны».

Так сознание постепенно утрачивает способность к самокритике именно во имя нравственности.

Православное трезвение особенно важно здесь потому, что ставит под сомнение самодовольство добродетели.

Недостаточно считать себя служителем добра.

Необходимо продолжать наблюдать за тем, **во что превращает меня собственное служение добру**.

Делает ли оно меня способнее слышать другого?

Или всё более неспособным допустить его правоту?

Увеличивает ли способность признавать собственную ошибку?

Или создаёт ощущение нравственной исключительности?

Это уже не просто этический вопрос.

Это вопрос состояния самой личности.

9.13. Свобода и смирение

Из этого возникает неожиданная связь между свободой и смирением.

Если понимать смирение как пассивность, самоуничижение или отказ от собственного суждения, оно, конечно, противоречило бы нашей философии свободы.

Но существует другое понимание.

Смирение можно рассматривать как способность не делать собственное Я мерой действительности.

В таком смысле оно очень близко нашему принципу критической автономии.

Критическое сознание говорит:

«Я могу ошибаться».

Трезвение добавляет:

«И моё желание быть правым способно мешать мне увидеть ошибку».

Смирение:

«Истина не обязана совпадать с тем, что сохраняет мой образ самого себя».

Тогда смирение перестаёт быть противоположностью самостоятельности.

Оно становится условием интеллектуальной честности.

Человек способен твёрдо отстаивать убеждение и одновременно признавать собственную погрешимость.

И именно это сочетание делает свободу зрелой.

9.14. Новая формула свободы

Теперь можно существенно расширить наше определение свободного поступка.

Раньше мы могли сказать:

свободен тот, кто самостоятельно формирует мотив собственного действия.

После критического поворота:

свободен тот, кто способен самостоятельно формировать и проверять свой мотив.

После Канта:

свободный мотив должен выдерживать универсализацию.

После Фихте:

сохранять свободу другого.

После Шеллинга:

не превращать частную волю в абсолют.

После Гегеля:

воплощаться в отношениях, действительно поддерживающих свободу.

Теперь православное трезвение добавляет:

субъект должен исследовать, не является ли само его понимание свободы выражением внутренней зависимости от страстей.

Поэтому главный вопрос приобретает новую форму:

Прежде чем спрашивать, свободно ли моё решение, необходимо спросить, насколько свободен тот, кто принимает решение.

Это, возможно, один из важнейших переходов всей нашей конструкции.

Свобода перестаёт быть характеристикой отдельного акта.

Она становится характеристикой **состояния личности**.

9.15. От свободы действия к свободе субъекта

До сих пор можно было представить нашу философию как систему фильтров, через которые проходит решение.

Но после введения трезвения этого уже недостаточно.

Потому что свобода зависит не только от того, насколько хорошо человек выполнил процедуру проверки.

Она зависит от того, **каким человеком он становится**.

Два человека могут знать одни и те же нравственные принципы.

Оба способны рассуждать логически.

Оба знакомы с категорическим императивом.

Оба признают свободу другого.

Но один способен спокойно увидеть факт, разрушающий его убеждение.

Другой — нет.

Один способен признать:

«Я был неправ».

Другой немедленно создаёт новую теорию, объясняющую, почему его прежняя позиция всё равно была правильной.

Разница между ними заключается уже не в количестве знаний.

Она заключается в качестве субъекта.

Именно здесь православная традиция открывает перед нашей философией новое пространство.

Познание истины начинает зависеть не только от совершенства метода, но и от **внутренней работы над самим познающим человеком**.

9.16. Трезвение как аскетическая эпистемология

В этом смысле можно предложить термин:

аскетическая эпистемология.

Это не историческое самоназвание православной традиции, а наша философская интерпретация её опыта.

Её основной принцип можно выразить так:

качество познания зависит не только от используемого метода, но и от состояния познающего субъекта.

Человек, ослеплённый ненавистью, видит иначе.

Человек, одержимый тщеславием, интерпретирует иначе.

Человек, который боится потерять мировоззрение, будет иначе оценивать противоречащие ему факты.

Следовательно, работа над собой приобретает эпистемологическое значение.

Но здесь необходимо сразу избежать опасной крайности.

Из этого нельзя заключить:

«Духовно более совершенный человек автоматически прав».

Так мы создали бы новый, ещё менее проверяемый авторитет.

Нравственное состояние человека не заменяет доказательства.

Смиранный человек способен ошибаться.

Гордый человек способен правильно решить математическую задачу.

Поэтому аскетическая эпистемология должна **дополнять**, а не отменять критический метод.

Мы сохраняем:

факты;

логику;

состязательность гипотез;

фальсифицируемость;

сопротивление объекта;

полноту материала.

Но добавляем ещё один вопрос:

какие внутренние состояния субъекта способны исказить применение всех этих методов?

Именно в таком виде православное трезвение органически входит в философию свободы, не превращая её в богословскую догматику.

9.17. От трезвения к сердцу

Однако трезвение пока имеет преимущественно отрицательную функцию.

Оно учит:

не доверять автоматически помыслу;

замечать страсти;

различать мотивы;

не принимать внутреннюю убедительность за доказательство;

создавать расстояние между импульсом и действием.

Но свобода не может состоять только в постоянной подозрительности к самому себе.

Человек не должен превратиться в бесконечного наблюдателя собственных состояний.

Возникает следующий вопрос:

ради чего происходит всё это очищение?

Православная традиция отвечает на него через понятие **сердца**.

Но сердце здесь нельзя понимать как противоположность разуму или как область эмоциональной непосредственности.

В филокалической традиции сердце связано с восстановлением целостности человека; Эндрю Лаут специально подчёркивает, что в этой традиции сердце не противопоставляется интеллекту, а понимается как место, где интеллект обретает свою подлинную целостность.

И поэтому следующий шаг нашей философии свободы состоит уже не только в очищении субъекта от того, что делает его несвободным.

Он состоит в попытке понять:

каким должен быть целостный свободный человек, в котором мысль, воля и нравственная направленность перестают существовать как разорванные силы?

Именно этот вопрос приводит нас к православному пониманию сердца.

Глава 10. Сердце как орган целостной личности

10.1. После трезвения: от очищения к целостности

Предыдущая глава привела нас к важному результату.

Свобода зависит не только от правильности отдельного решения.

Она зависит от состояния самого субъекта.

Человек может рассуждать логически и всё же быть внутренне связан страхом, тщеславием, обидой или потребностью в самоутверждении.

Поэтому православное трезвение потребовало от нас наблюдать не только за мыслью, но и за тем, **какое внутреннее движение стоит за этой мыслью**.

Однако здесь возникает новая опасность.

Если ограничиться только трезвением, человек может превратиться в бесконечного наблюдателя самого себя.

Он всё время спрашивает:

не является ли эта мысль страстью?

не скрывается ли здесь гордость?

не обманываю ли я себя?

Но свобода не может состоять только в подозрительности к собственному сознанию.

Очищение необходимо ради чего-то.

Необходимо положительное состояние личности, в котором мысль, воля, желание и нравственная направленность обретают внутреннее единство.

Именно здесь православная традиция вводит понятие **сердца**.

10.2. Сердце не как эмоция

В современном языке мы привыкли противопоставлять:

разум и сердце.

Разум означает мышление, логику, анализ.

Сердце — чувство, эмоциональность, непосредственное переживание.

Но такое противопоставление плохо передаёт православное и вообще библейско-патристическое понимание сердца.

В филокалической традиции сердце не противопоставляется интеллекту. Эндрю Лаут специально предупреждает против такого современного прочтения: в этой традиции сердце понимается скорее как то место, где интеллект приходит к своей подлинной целостности.

Поэтому сердце следует понимать не как отдельную психологическую способность, конкурирующую с разумом.

Оно означает более глубокий центр личности.

Там соединяются:

мысль;

воля;

желание;

нравственная направленность;

само отношение человека к Богу, миру и другому человеку.

Православная речь о «сердце» поэтому относится не столько к эмоциональности, сколько к **целостности внутреннего человека**.

Это особенно важно для нашей философии свободы.

Если свобода заключается только в способности правильно мыслить, то остаётся возможность глубокого разрыва:

я понимаю одно,

хочу другое,

а поступаю третьим образом.

Человек может прекрасно знать нравственный принцип и одновременно внутренне желать противоположного.

Он может интеллектуально соглашаться с необходимостью уважения другого и постоянно стремиться им манипулировать.

Может понимать необходимость смирения и получать удовольствие от собственного превосходства.

Поэтому одной правильной мысли недостаточно.

Свобода требует более глубокого единства личности.

10.3. Разрыв между знанием, волей и бытием

Здесь можно различить три уровня.

Первый:

Что я понимаю?

Это уровень мышления.

Второй:

Чего я хочу?

Это уровень воли и желания.

Третий:

Кем я являюсь?

Это уже уровень сформировавшегося характера, внутренней направленности личности.

Между этими уровнями возможно глубокое расхождение.

Человек может понимать ценность правды и систематически лгать.

Может считать любовь высшим нравственным принципом и быть неспособным терпеть чужое несогласие.

Может защищать свободу как философскую ценность и строить отношения, основанные на контроле.

Может прекрасно рассуждать о смирении и совершенно не переносить критики.

Именно поэтому философию свободы нельзя завершить теорией правильного решения.

Необходимо спросить:

насколько человек сам стал тем существом, для которого нравственно правильное действие стало внутренне естественным?

Это уже вопрос не только этики.

Это вопрос формирования личности.

10.4. «Ум в сердце» как восстановление целостности

В православной исихастской традиции особое место занимает образ соединения ума и сердца.

Его легко понять неправильно, будто разум должен отказаться от себя и раствориться в чувстве.

Но смысл скорее обратный.

Речь идёт о преодолении расщепления человека.

В исследовании Лаута о молитве Иисусовой прямо говорится, что «приведение интеллекта в сердце» связано с восстановлением целостности человека и восстановлением в нём образа Божия; этот процесс предполагает аскетическую работу.

Для нашей философии этот образ можно переосмыслить следующим образом.

Свободный человек должен не просто **знать** нравственный принцип.

Этот принцип должен быть:

понят;

внутренне принят;

включён в волю;

и постепенно превращён в способ бытия.

Именно тогда исчезает разрыв между:

«я знаю, что правильно»

и

«я действительно этого хочу».

Такое единство не означает автоматизма.

Человек сохраняет возможность выбора.

Но его внутренняя жизнь перестаёт быть полем постоянной войны между отвлечённым нравственным знанием и противоположно направленной волей.

10.5. Сердце как «орган восприятия»

В православной традиции нередко говорится о сердце как об органе духовного восприятия.

Такой язык требует осторожности.

Речь, разумеется, не идёт о физическом сердце как о сенсорном органе наподобие глаза или уха.

И даже духовное сердце нельзя понимать как особый мистический прибор, который автоматически сообщает человеку объективные сведения о Божественном.

В православной духовной литературе чистота сердца связывается со способностью видеть действительность яснее именно потому, что человек освобождается от корыстных и страстных мотивов, затемняющих восприятие. В официальном изложении Православной Церкви в Америке «чистота сердца» прямо связывается со свободой от мотивов и желаний, которые затемняют ум и мешают видеть ясно и честно.

Это позволяет нам дать понятию «орган духовного восприятия» философски осторожную интерпретацию.

Сердце не производит ещё один поток информации.

Оно определяет **качество присутствия субъекта перед действительностью**.

Один и тот же факт может восприниматься:

через страх;

через зависть;

через ненависть;

через желание использовать другого;

или через внутреннюю свободу от этих состояний.

В этом смысле очищение сердца способно менять не сам внешний объект, а **способ отношения к нему**.

И именно здесь появляется связь между духовной аскетикой и нашей критической эпистемологией.

10.6. Но чистота сердца не делает человека непогрешимым

Здесь необходимо особенно строго сохранить выводы предыдущих глав.

Если мы просто заменим:

«разум постигает объективную истину»

на

«сердце постигает объективную истину»,

то мы ничего не исправим.

Мы лишь перенесём старую проблему на другой уровень.

Тогда получится:

раньше:

моя идея кажется мне очевидной → следовательно, она объективна;

теперь:

я переживаю что-то сердцем → следовательно, это духовная истина.

Это та же самая онтологизация интерпретации.

Поэтому «голос сердца» не может становиться новым источником непогрешимости.

Сердце само способно быть:

испуганным;

обиженным;

самодовольным;

зависимым от страстей;

одержимым определённой идеей.

Именно поэтому православная традиция связывает сердце не только с духовным познанием, но и с **очищением**.

Сердце не признаётся автоматически истинным только потому, что оно сердце.

Напротив, оно нуждается в трезвении.

Так возникает чрезвычайно важная формула:

сердце становится условием более целостного восприятия не благодаря своей непосредственности, а благодаря работе очищения.

Это принципиально отличает данный подход от романтического противопоставления сердца холодному разуму.

10.7. Сердце и опасность духовного самообмана

Эта осторожность особенно необходима там, где человек считает, что переживает Божественное.

Чем сильнее внутреннее переживание, тем больше возникает соблазн сказать:

«Это не моя интерпретация. Я просто знаю это сердцем».

Но наша философия уже не позволяет сделать такой переход.

Необычность опыта не отменяет возможности ошибки.

Интенсивность переживания не доказывает его происхождения.

Чувство внутреннего мира не гарантирует истинности выводов, сделанных из этого чувства.

Именно поэтому понятие сердца должно оставаться соединённым с трезвением.

Можно сформулировать:

сердце без трезвения легко превращается в источник духовного самоуверения; трезвение без сердца — в бесконечный аналитический контроль, неспособный привести человека к целостности.

Они необходимы друг другу.

Трезвение очищает.

Сердце собирает.

10.8. Сердце и критический разум

Отсюда становится очевидно, что в нашей конструкции сердце не отменяет критический разум.

Наоборот.

Критический разум входит в самую целостность личности.

Если человек говорит:

«Я чувствую сердцем, поэтому аргументы не имеют значения»,

это уже признак внутреннего раскола.

Он противопоставляет одну способность другой.

Но зрелая личность способна одновременно:

глубоко переживать;
ясно мыслить;
проверять факты;
признавать собственную ошибку;
оставаться верной нравственному основанию.

Именно в таком соединении появляется зрелая свобода.

Поэтому сердце можно понимать как принцип **интеграции**, а не как альтернативный источник знания.

Тогда:

разум отвечает за ясность;
трезвение — за различение внутренних мотивов;
воля — за осуществление;
сердце — за единство всей личности.

10.9. Сердце и Кант

Теперь становится интересно вернуться к Канту.

Кантовский субъект способен признать нравственный закон и действовать из долга даже вопреки склонности.

В этом заключается огромная сила кантовской этики.

Но одновременно сохраняется внутреннее раздвоение:

я понимаю, что должен сделать;
но моё желание направлено в другую сторону.

С точки зрения православной антропологии это ещё не полнота нравственной жизни.

Высшая задача состояла бы не только в том, чтобы воля подчинила желание закону, но в том, чтобы **сам человек преобразился настолько, что нравственное действие стало выражением его целостного существа.**

Тогда добро перестаёт быть только приказом разума.

Оно становится внутренне желаемым.

Это не отменяет долга.

Но постепенно преодолевает расщепление между долгом и внутренней направленностью личности.

10.10. Сердце и Фихте

Фихте показал, что свобода предполагает признание другого свободным субъектом.

Но это признание может оставаться чисто формальным.

Я могу интеллектуально признавать:

«Ты свободный человек».

Но внутренне всё равно хотеть:

контролировать тебя;

получать твоё одобрение;

сделать тебя зависимым;

изменить тебя по своему образцу.

Поэтому подлинное признание другого требует изменения не только моей теории, но и моей внутренней направленности.

Мне необходимо действительно научиться выдерживать существование другого как **другого**.

Не продолжения меня.

Не материала моего проекта.

Не ученика, который должен в итоге повторить мои убеждения.

Именно здесь сердце добавляет глубину фихтевскому признанию.

Свобода другого должна быть признана не только принципом.

Она должна стать внутренне принятой реальностью.

10.11. Сердце и Шеллинг

Особенно глубокая связь возникает с Шеллингом.

Шеллинг показал опасность самоабсолютизации частной воли.

Но как практически преодолевается эта самоабсолютизация?

Недостаточно просто сказать себе:

«Я не должен быть эгоистом».

Потому что эгоцентризм способен принимать очень возвышенные формы.

Человек может служить великой идее, но при этом постоянно ставить в центр самого себя как её исключительного носителя.

Очищение сердца означает здесь более глубокую перестройку отношения:

я перестану воспринимать весь мир прежде всего через вопрос о собственной значимости.

Это уже не отдельное нравственное решение.

Это изменение способа существования.

Именно поэтому понятие сердца связывает философию свободы с будущей темой **обожения**.

10.12. Сердце и Гегель

Гегель показал, что свобода должна стать объективной нравственной жизнью.

Но существует и обратная проблема.

Институты сами по себе не создают нравственную личность.

Можно жить внутри вполне разумного правового порядка и всё же оставаться внутренне эгоцентричным человеком.

Можно соблюдать закон только из страха наказания.

Можно уважать права другого юридически и презирать его человечески.

Поэтому объективная свобода нуждается в субъекте, способном её наполнить внутренним содержанием.

Здесь сердце напоминает:

институциональная форма свободы не заменяет внутреннего становления свободного человека.

Гегель защищает объективность свободы.

Православная антропология возвращает нас к её внутреннему носителю.

10.13. Сердце и Штайнер

И здесь мы можем снова вернуться к Штайнеру.

Штайнер справедливо настаивал, что нравственная идея должна стать индивидуальным содержанием человека.

Но теперь мы можем уточнить эту формулу.

Недостаточно, чтобы идея была индивидуально **помыслена**.

Она должна быть индивидуально **усвоена всей личностью**.

В этом смысле можно сказать:

свобода возникает не тогда, когда человек просто думает собственную нравственную мысль, а тогда, когда эта мысль способна стать содержанием его целостного существования.

Это важное развитие этического индивидуализма.

Индивидуальность — не только мыслящее Я.

Это целый человек.

Поэтому нравственная идея становится действительно индивидуальной лишь тогда, когда соединяет:

понимание;

волю;

отношение к другому;

образ жизни.

10.14. Сердце как место встречи истины и свободы

Теперь можно попытаться дать философское определение сердца в рамках нашей конструкции.

Сердце — это не отдельный орган знания.

Не чувство против разума.

Не мистический источник непроверяемых откровений.

Сердце означает:

центр целостной личности, в котором истина перестаёт быть только предметом знания и становится основанием воли и способом существования.

Это позволяет увидеть новую связь истины и свободы.

Пока истина остаётся только внешним знанием, она ещё не делает человека свободным.

Я могу знать, что мной управляет страсть, и продолжать ей подчиняться.

Могу знать, что манипулирую другим, и всё равно это делать.

Могу прекрасно понимать необходимость самокритики и никогда не признавать ошибку.

Свобода возникает тогда, когда истина способна проникнуть глубже — в сам способ существования человека.

Именно этот переход и символизирует движение **ума в сердце**.

10.15. Целостность не означает внутреннюю непротиворечивость любой ценой

Но здесь снова требуется осторожность.

Можно представить целостность как состояние, в котором человек совершенно уверен в себе и не испытывает внутренних конфликтов.

Однако это было бы опасной ошибкой.

Фанатик тоже способен обладать огромной внутренней цельностью.

Его мысли, желания и действия могут быть полностью согласованы.

Но такая согласованность ещё ничего не говорит об истинности его мировоззрения.

Поэтому целостность не может быть единственным критерием.

Она должна соединяться с уже разработанными нами принципами:

критическим отношением к фактам;

универсализируемостью;

признанием другого;

борьбой со своеволием;

социальной ответственностью;

трезвением.

Иными словами:

целостность без критики может стать фанатизмом; критика без целостности — внутренним распадом.

Зрелая свобода требует обоих моментов.

10.16. Очищение сердца и свобода восприятия

Теперь можно глубже понять православную связь между чистотой сердца и духовным видением.

Если страсть действительно способна структурировать восприятие, то освобождение от неё увеличивает способность видеть ситуацию без постоянной деформации собственным интересом.

В православном изложении чистота сердца связывается именно с освобождением от того, что затемняет ум и мешает видеть ясно.

Философски это можно понять как увеличение **свободы восприятия**.

Обычный человек спрашивает:

«Что эта ситуация означает для меня?»

Более свободное сознание постепенно становится способным спросить:

«Что здесь действительно происходит — независимо от того, нравится ли мне это?»

Это очень близко нашему принципу сопротивления объекта.

Действительность получает право быть не такой, какой я хотел бы её увидеть.

Но очищение сердца добавляет:

и другой человек получает право быть не таким, каким я хотел бы его сделать.

Так эпистемология и нравственность вновь сходятся.

10.17. Сердце как условие нравственной интуиции

После этого можно по-новому вернуться к понятию моральной интуиции.

Мы отказались от идеи, что моральная интуиция автоматически сообщает объективную нравственную истину.

Но это не означает, что всякая интуиция равноценна.

Можно предположить:

качество нравственной интуиции зависит от качества самой личности.

Человек, постоянно занятый собой, будет иначе видеть ситуацию, чем человек, способный действительно воспринимать другого.

Человек, ослеплённый обидой, иначе понимает справедливость.

Человек, зависимый от власти, иначе воспринимает ответственность.

Поэтому очищение сердца не гарантирует непогрешимости, но способно **уменьшать систематические искажения**, создаваемые страстями.

Тогда моральная интуиция занимает своё окончательное место:

она остаётся исходной творческой гипотезой действия;

подвергается рациональной и нравственной проверке;

но её качество зависит также от внутреннего состояния того, кто интуитивно воспринимает ситуацию.

10.18. Сердце как орган восприятия Божественного

Теперь можно осторожно вернуться к традиционному православному языку о сердце как органе богопознания.

Филокалическая традиция связывает сердце, молитву и обожение: речь идёт не просто об интеллектуальном рассуждении о Боге, а о таком участии, которое преобразует самого человека. Лаут подчёркивает, что в этой традиции богословие понимается не только как спекуляция, но как участие в Боге, связанное с молитвой и обожением.

В нашей философской реконструкции это означает:

Божественное не должно пониматься как ещё один объект, который человек просто фиксирует сознанием.

Если религиозный опыт претендует на подлинность, он должен затрагивать самого человека.

Именно поэтому православное богопознание связывается не только с содержанием видения, но и с преобразованием того, кто видит.

Но и здесь сохраняется критическое ограничение:

преобразование личности не доказывает автоматически истинность всех её метафизических интерпретаций.

Это принципиально.

Иначе мы опять потеряли бы весь критический результат предыдущих глав.

10.19. Целостность как условие зрелой свободы

Теперь можно сформулировать вклад православного понятия сердца в нашу философию свободы.

Штайнер дал индивидуальный источник действия.

Критическое сознание — способность пересмотра.

Кант — универсальность.

Фихте — свободу другого.

Шеллинг — критику своеволия.

Гегель — объективную форму свободы.

Трезвение — наблюдение за источниками внутренних мотивов.

Сердце добавляет:

свобода должна стать свойством целостной личности.

То есть свободным должен быть не только отдельный акт мышления.

Не только отдельный выбор.

Не только юридический субъект.

Свобода должна постепенно соединить:

что человек понимает;

чего он хочет;

как он относится к другому;

и кем он становится.

Именно поэтому:

Целостность личности становится условием зрелой свободы.

10.20. От сердца к обожению

Но и здесь наш путь ещё не завершён.

Если сердце означает восстановление внутреннего единства человека, возникает следующий вопрос:

к чему направлена эта целостность?

Человек может стать внутренне собранным.

Цельным.

Последовательным.

Свободным от многих внутренних конфликтов.

Но ради чего?

Каков положительный вектор человеческого становления?

Именно здесь православная антропология вводит ещё более радикальную идею — **обожение**.

Она переводит вопрос свободы с уровня:

«Как я выбираю?»

на уровень:

«Кем я становлюсь посредством своей свободы?»

И тем самым философия свободы окончательно превращается из теории правильного поступка в теорию человеческого становления.

Глава 11. Обожение: свобода как преобразование субъекта

С этой главы философско-антропологическая реконструкция сознательно соприкасается с явно богословским уровнем. Понятие обожения рассматривается одновременно как православное учение о приобщении человека к Божественной жизни и как модель направленного самопреобразования. Первое является конфессионально-онтологической предпосылкой; второе может быть предметом самостоятельного философского анализа. Их связь важна, но их доказательный статус различен.

11.1. Свобода больше, чем выбор

В современной культуре свобода чаще всего понимается через возможность выбора.

Чем больше у человека вариантов действия, тем свободнее он кажется.

Он может выбрать профессию.

Место жительства.

Образ жизни.

Мировоззрение.

Круг общения.

Политическую позицию.

Религиозную традицию или отказ от неё.

Такое понимание свободы имеет очевидную ценность. Там, где человеку запрещено выбирать, возникает внешнее принуждение.

Но философски возможность выбора ещё не раскрывает сущности свободы.

Человек может обладать огромным количеством вариантов и оставаться глубоко несвободным.

Он может выбирать между десятками возможностей, но каждый раз делать выбор под властью одной и той же страсти.

Может менять партнёров, убеждения, занятия и страны, оставаясь зависимым от потребности в признании.

Может обладать полной внешней независимостью и быть неспособным отказаться от собственного тщеславия.

Может иметь право высказать любое мнение и совершенно не уметь изменить своё мнение.

Поэтому вопрос:

«Что я могу выбрать?»

должен быть дополнен значительно более глубоким:

«Кем я становлюсь посредством своих выборов?»

Именно здесь философия свободы переходит от теории действия к теории человеческого становления.

Каждый поступок не только изменяет внешний мир.

Он изменяет самого действующего.

Совершая определённое действие один раз, человек создаёт поступок.

Повторяя его, он создаёт привычку.

Закрепляя привычку, формирует характер.

А характер постепенно определяет то, какие действия вообще становятся для него возможными и естественными.

Получается своеобразный круг:

человек совершает поступки — и одновременно поступки создают человека.

Поэтому свобода не может ограничиваться отдельным моментом выбора.

Она существует во времени.

Каждый выбор либо расширяет внутреннюю способность человека к дальнейшей свободе, либо постепенно её сужает.

11.2. Свобода от страстей

Предыдущая глава о трезвении уже показала, насколько неоднороден внутренний мир человека.

В нём существуют желания, страхи, привычки, обиды, потребность в признании, стремление к власти и множество других сил.

Само наличие этих сил ещё не означает несвободы.

Проблема возникает тогда, когда человек **теряет возможность не следовать им.**

Допустим, человек говорит:

«Я свободен, поэтому делаю то, что хочу».

Но следующий вопрос неизбежен:

«Можешь ли ты не делать того, чего сейчас хочешь?»

Если нет, свобода оказывается сомнительной.

Человек способен быть рабом не только внешнего господина.

Он способен быть рабом собственного желания.

Именно поэтому православная аскетика понимает освобождение от страстей не как уничтожение личности, а как восстановление способности владеть собственными внутренними силами.

Свободным становится не тот, кто больше ничего не желает.

Свободным становится тот, кто не исчерпывается собственным желанием.

Между желанием и действием появляется личность, способная сказать:

«Да, это желание существует во мне. Но оно не обязано определять мой поступок».

Такое понимание свободы существенно отличается от простой максимизации выбора.

Можно представить человека, которому доступны сотни внешних возможностей, но который не способен отказаться ни от одной сильной внутренней зависимости.

И другого, чьи внешние возможности значительно ограниченнее, но который способен сознательно управлять собственным отношением к происходящему.

Очевидно, что вопрос свободы здесь нельзя решить простым подсчётом вариантов.

Свобода должна включать **внутреннюю способность субъекта владеть собой**.

11.3. Отрицательная и положительная свобода

Теперь можно различить два направления освобождения.

Первое:

освобождение от того, что мной владеет.

Страх.

Страсть.

Навязчивость.

Самолюбие.

Зависимость.

Своеволие.

Это отрицательная сторона внутренней свободы.

И именно здесь работают трезвение, аскетическая дисциплина и критическое отношение к собственным помыслам.

Но после освобождения возникает второй вопрос:

ради чего человек становится свободным?

Если конечной целью является только отсутствие зависимости, свобода остаётся пустой.

Можно освободиться от одного господина только ради того, чтобы стать господином самому себе.

Но если самость затем делает собственную волю абсолютной, мы получаем шеллинговское своеволие.

Поэтому свобода требует положительного направления.

Она должна отвечать не только на вопрос:

«От чего я освобождаюсь?»

но и:

«Для чего я становлюсь свободным?»

Именно здесь православное понятие **обожения — theosis** приобретает для нашей конструкции фундаментальное значение.

11.4. Обожение как становление человека

В православном богословии обожение означает участие человека по благодати в Божественной жизни.

Речь не идёт о превращении человеческого существа в Бога по природе или об исчезновении различия между человеком и Богом. Православная традиция говорит о приобщении человека к Божественной жизни, о становлении богоподобным через благодать. В православном катехизическом изложении theosis прямо определяется как приобщение к жизни, любви, истине, свободе, благодати и святости Бога посредством благодати.

Для философии свободы здесь важна прежде всего антропологическая структура этой идеи.

Человек не рассматривается как уже законченная сущность.

Он является существом, которому предстоит **стать собой**.

Его существование открыто.

Он способен формировать собственный способ бытия.

Это означает, что человеческая природа не исчерпывается тем состоянием, в котором человек обнаруживает себя сейчас.

Православное учение связывает образ Божий в человеке именно с открытостью к дальнейшему возрастанию и богоподобию.

Таким образом, свобода получает динамическое измерение.

Человек свободен не только потому, что может выбирать между существующими вариантами.

Он свободен потому, что участвует в формировании **самого себя**.

Можно выразить это так:

свобода — это способность человека становиться тем, кем он ещё не является.

11.5. От самореализации к самопреображению

Здесь появляется важное различие между двумя моделями свободы.

Первая модель говорит:

«Стань самим собой».

Это идея самореализации.

Она предполагает, что внутри человека уже существует некоторое подлинное Я, которое необходимо освободить от давления общества, традиции и внешних ожиданий.

В этой идее есть важная истина.

Человек действительно не должен проживать чужую жизнь.

Но она содержит и проблему.

Что именно внутри меня является моим «подлинным Я»?

Мои желания?

Темперамент?

Привычки?

Наследованные установки?

Стремление к признанию?

Если любое внутреннее содержание объявить аутентичным только потому, что оно моё, мы возвращаемся к той же проблеме, которую обнаружили в этическом индивидуализме.

Православная идея обожения предлагает более радикальную модель:

человек не просто реализует то, что уже обнаруживает внутри себя, — он преобразует самого себя.

То есть свобода — не только самореализация.

Она ещё и **самопреображение**.

Человек способен отказаться от некоторых черт собственной наличной индивидуальности именно потому, что не считает своё сегодняшнее состояние окончательным.

Таким образом, подлинность нельзя сводить к верности всякому внутреннему импульсу.

Иногда наиболее свободным поступком становится как раз способность сказать:

«Да, это часть меня. Но я не хочу оставаться таким».

11.6. Обожение и индивидуальность

Здесь может возникнуть опасение.

Не уничтожает ли идея обожения индивидуальность?

Если существует единый идеал богоподобия, не превращаются ли все люди в экземпляры одного нравственного типа?

Это было бы несовместимо с нашей исходной штайнеровской идеей свободы.

Но православное понимание обожения не обязательно требует такого вывода.

Можно мыслить противоположным образом.

Если страсти делают человека зависимым от типических реакций, то освобождение от них как раз способно **усилить индивидуальность**.

Гнев делает людей удивительно похожими.

Тщеславие действует по повторяющимся схемам.

Зависть предсказуема.

Страх стандартизирует поведение.

Страсть часто не индивидуализирует человека, а делает его носителем типического механизма.

Поэтому преодоление страстной обусловленности можно понимать не как уничтожение индивидуальности, а как освобождение пространства для её более свободного проявления.

Тогда обожение не означает:

«Все должны стать одинаковыми».

Оно означает:

«Индивидуальность освобождается от того, что мешает ей свободно раскрыться в истине и любви».

В таком понимании православная антропология неожиданно сближается с лучшей стороной штайнеровского этического индивидуализма.

11.7. Свобода как направление, а не готовый результат

Обожение добавляет философии свободы ещё один важный элемент — **направление**.

До сих пор наши критерии в основном отвечали на вопрос, чего свободный поступок не должен нарушать.

Он не должен:

делать индивидуальную интуицию непогрешимой;

противоречить универсализируемости;

уничтожать свободу другого;

превращать частную волю в абсолютизм;

воспроизводить объективные формы несвободы;

следовать страстям без самопроверки.

Но всё это ещё преимущественно ограничения.

Обожение даёт положительный вектор.

Православная традиция связывает его с участием в Божественных качествах — прежде всего в любви, истине, свободе, благодати и святости.

Философски это можно выразить следующим образом:

свобода должна вести к увеличению способности личности жить в истине, любви и свободном отношении к другому.

Это не механический тест отдельного поступка.

Это направление всей биографии.

Именно поэтому один и тот же поступок следует рассматривать не только по непосредственному эффекту, но и по тому, какую личность он постепенно формирует.

11.8. Каждый поступок как акт самосозидания

Здесь становится особенно важным временное измерение свободы.

Допустим, человек один раз солгал.

Нравственная проблема очевидна.

Но существует ещё и второй уровень.

Совершив ложь, человек немного изменил отношение к собственной способности лгать.

В следующий раз граница становится иной.

То же происходит и в противоположную сторону.

Человек может преодолеть страх и один раз сказать правду там, где раньше промолчал.

Этот поступок не только решает внешнюю ситуацию.

Он создаёт новую возможность внутри самого человека.

Свободный поступок поэтому одновременно направлен:

наружу — на изменение мира;

и

внутрь — на изменение субъекта.

Отсюда возникает новый нравственный вопрос:

«Какого человека создаёт во мне этот поступок?»

Он делает меня более способным говорить правду?

Или более искусным в самооправдании?

Более способным признавать свободу другого?

Или более привычным к манипуляции?

Более свободным от тщеславия?

Или всё более зависимым от одобрения?

Так философия свободы превращается в философию **самосозидания личности**.

11.9. Но человек не создаёт себя из ничего

Здесь необходимо избежать противоположной крайности.

Если сказать:

«Человек сам создаёт себя»,

может возникнуть впечатление абсолютного конструктивизма.

Будто субъект способен произвольно определить, чем он хочет быть.

Православная концепция обожения не допускает этого.

Человек не создаёт ни самого бытия, ни истину, ни добро.

Он не является абсолютным источником собственного существования.

Его свобода осуществляется в отношении к реальности, которая от него не зависит.

Поэтому самопреображение отличается от произвольного самоконструирования.

Человек не говорит:

«Добром является то, чем я решил стать».

Он пытается привести свою жизнь в соответствие с благом, которое не производится его волей.

И здесь православная идея снова оказывается полезной против штайнеровской опасности онтологизации индивидуальной интуиции.

Свобода не означает, что индивидуум создаёт истину.

Она означает, что он должен **свободно вступить с истиной в отношение**.

11.10. Синергия: свобода, которая не является самодостаточностью

Православная идея обожения содержит ещё одно важное измерение — синергийность.

Человек не рассматривается ни как пассивный объект Божественного действия, ни как самодостаточный автор собственного спасения.

Преображение предполагает свободное человеческое участие, но сама полнота Божественной жизни понимается как дар благодати.

Философски это позволяет избежать двух противоположных крайностей.

Первая:

детерминизм: всё совершается без меня.

Вторая:

абсолютный автономизм: всё совершается только мной.

Между ними появляется отношение:

я действительно действую сам, но не являюсь единственным основанием той реальности, в которой действую.

Для нашей философии всеединства это чрезвычайно важно.

Свобода перестаёт означать самоизолированность.

Она становится способностью к свободному участию.

11.11. Любовь как предел свободы

Теперь возникает вопрос: какое качество наиболее полно выражает зрелую свободу?

Православная традиция отвечает прежде всего — **любовь**. Христианская жизнь описывается как приобщение к Божественной любви; любовь к другому связывается непосредственно с участием в жизни Бога.

Но любовь здесь нельзя понимать только как эмоциональную симпатию.

Если сердце не сводится к чувству, то и любовь не сводится к приятному переживанию.

Она предполагает способность:

видеть другого;
признавать его ценность;
не превращать его в средство;
не поглощать его собственной волей;
желать его блага;
и одновременно не уничтожать его свободу.

В этом смысле любовь неожиданно собирает многие элементы нашей философии.

Кант:

другой не может быть только средством.

Фихте:

другой является самостоятельным центром свободы.

Шеллинг:

моя частная воля не должна делать себя абсолютной.

Гегель:

свобода должна приобрести объективную форму отношений.

Штайнер:

отношение должно получить индивидуальную творческую форму.

Трезвение:

я должен различать любовь и собственное желание обладать другим.

Сердце:

любовь должна стать не отвлечённым принципом, а содержанием всей личности.

Поэтому любовь оказывается не ещё одним критерием рядом с остальными.

Она становится возможной **синтетической формой зрелой свободы**.

11.12. Почему любовь не противоположна индивидуальности

Но именно здесь необходимо избежать опасной формулы:

«Любовь означает отказ от себя».

Если понимать её буквально, она снова приводит к уничтожению индивидуальности.

Истинное отношение любви предполагает как минимум двоих.

Если один полностью исчезает в другом, отношение прекращается.

Поэтому любовь требует одновременно:

способности оставаться собой

и

способности выйти за пределы собственного эгоцентризма.

Это чрезвычайно важно.

Эгоцентризм говорит:

«Другой существует относительно меня».

Самоотрицание говорит:

«Я существую только относительно другого».

Любовь должна преодолеть обе крайности:

«Я существую как самостоятельная личность и именно поэтому способен свободно признать самостоятельное существование другого».

Так любовь оказывается не уничтожением свободы, а её высшей реляционной формой.

11.13. Свобода как способность дарить себя

Здесь возникает парадокс, который невозможно понять из чисто индивидуалистического представления о свободе.

Обычно кажется:

чем больше я сохраняю для себя, тем свободнее я остаюсь.

Но зрелая свобода обнаруживает противоположную возможность.

Только тот, кто действительно обладает собой, способен свободно себя отдавать.

Если человек вынужден служить другому — это несвобода.

Если он растворяется в другом из психологической зависимости — это также несвобода.

Но если самостоятельная личность сознательно выбирает заботу, служение или жертву, ситуация меняется.

Самоограничение способно быть актом свободы.

Это принципиально.

Внешняя форма поступка ещё ничего не решает.

Два человека могут совершить одинаковую жертву:

один — из страха потерять любовь;

другой — из свободной любви.

Внешнее действие одинаково.

Внутренняя структура противоположна.

Таким образом, зрелая свобода определяется не максимальным сохранением собственной воли, а **способностью свободно распоряжаться самой этой волей.**

11.14. Любовь как преодоление своеволия Шеллинга

Здесь становится особенно ясно, каким образом православная линия отвечает на проблему Шеллинга.

Шеллинг показал:

зло возникает, когда частная самость пытается поставить себя на место целого.

Но чем должно быть преодолено своеволие?

Не уничтожением самости.

Иначе исчезнет свободный субъект.

Ответ может быть найден в любви.

Любовь сохраняет самость, но перестаёт делать её абсолютным центром.

Она говорит:

«Я остаюсь собой, но признаю, что бытие другого обладает ценностью независимо от моей воли».

Именно поэтому любовь является противоположностью не индивидуальности, а **эгоцентризма**.

Она не требует перестать быть личностью.

Она требует перестать считать собственную личность единственной мерой всего существующего.

11.15. Обожение и Фихте: от признания к любви

Теперь можно вернуться к Фихте.

Фихтевское взаимное признание создало формальное пространство свободы.

Я признаю другого субъектом.

Он признаёт субъектом меня.

Но любовь идёт дальше.

Она спрашивает не только:

«Признаю ли я твоё право быть свободным?»

но:

«Способен ли я желать, чтобы твоя свобода действительно осуществлялась?»

Это уже не просто юридическое или формально-нравственное признание.

Это активная заинтересованность в становлении другого.

Но здесь снова необходима осторожность.

Желание блага другого легко превращается в патернализм.

Поэтому любовь должна постоянно сохранять фихтевский принцип:

благо другого не даёт мне права перестать видеть в нём самостоятельный источник решения.

Так любовь не отменяет взаимное признание.

Она делает его глубже.

11.16. Обожение и Гегель: любовь нуждается в мире

Но и индивидуальной любви недостаточно.

Если человеческие отношения встроены в систему, которая систематически производит унижение, эксплуатацию или зависимость, одной внутренней доброжелательности мало.

Поэтому гегелевский момент сохраняется.

Любовь должна стремиться к созданию таких объективных форм жизни, в которых человеческое достоинство и свобода получают устойчивое существование.

И наоборот, справедливые институты должны быть наполнены живыми людьми, способными видеть друг в друге не только носителей юридических прав.

Так вновь соединяются внутреннее и внешнее:

любовь без институтов может остаться бессильным намерением;

институты без внутреннего нравственного содержания могут превратиться в пустую форму.

11.17. Обожение и Штайнер: творчество личности

Особенно интересным становится возвращение к Штайнеру.

Штайнеровская свобода предполагает индивидуальное творчество.

Православное обожение также не может быть простым выполнением универсального шаблона.

Если человек является неповторимой личностью, то и путь его нравственного становления неизбежно имеет индивидуальную форму.

Нельзя вывести конкретную биографию из общего определения любви.

Любовь одного человека выражается в воспитании ребёнка.

Другого — в научной честности.

Третьего — во врачебном служении.

Четвёртого — в художественном творчестве.

Пятого — в способности отказаться от власти.

Общий нравственный вектор получает неповторимую индивидуальную форму.

И здесь моральная фантазия Штайнера вновь становится необходимой.

Можно сказать:

обожение задаёт направление становления, а моральная фантазия создаёт индивидуальную форму его осуществления.

Это чрезвычайно важный синтез.

Православие не должно превращаться в набор готовых правил, отменяющих индивидуальность.

Штайнеровская индивидуальность не должна превращаться в источник собственной нравственной истины.

Каждая сторона ограничивает и дополняет другую.

11.18. Свобода не как совершенство, а как путь

Здесь необходимо сделать ещё одно уточнение.

Если связать свободу с внутренним преображением, можно прийти к опасному выводу:

«Свободен только нравственно совершенный человек».

Тогда практически все реальные люди окажутся несвободными.

Правильнее говорить о **степенях свободы**.

Человек становится свободнее, когда:

лучше понимает собственные мотивы;

меньше зависит от страстей;

способен признать ошибку;

может отказаться от непосредственного импульса;

лучше видит другого как самостоятельного субъекта;

способен любить без обладания;

берёт ответственность за последствия своих поступков.

Свобода поэтому является не достигнутым состоянием, а направлением развития.

Идея обожения особенно хорошо соответствует такой динамике.

Православная антропология не мыслит человеческое становление как однажды завершённый проект; в православном изложении богоподобие связывается с открытым, продолжающимся возрастанием человека в общении с Богом.

Поэтому свобода не имеет окончательной точки:

она углубляется вместе с самой личностью.

11.19. Обожение и критический метод

Но наша исходная критическая установка должна сохраниться и здесь.

Само понятие обожения не должно становиться новой формулой самоуверенности.

Человек не получает права сказать:

«Я духовно преображён, следовательно, мои суждения истинны».

Это было бы повторением той самой ошибки, с которой началась статья.

Нравственное преображение не делает человека интеллектуально непогрешимым.

Человек способен быть искренним, смиренным и всё же ошибаться относительно исторического факта.

Способен глубоко любить и придерживаться неверной научной теории.

Способен иметь подлинный религиозный опыт и ошибочно интерпретировать отдельные элементы этого опыта.

Поэтому критический метод сохраняет автономное значение.

Даже духовно зрелое сознание должно спрашивать:

какие факты подтверждают мою интерпретацию?

существуют ли альтернативы?

что могло бы показать, что я ошибся?

Именно поэтому обожение не отменяет эпистемологию.

Оно добавляет к ней **антропологическое измерение**.

11.20. Новый критерий: кем делает меня моя истина?

Однако и критический метод после православной части статьи изменяется.

Раньше мы спрашивали:

истинна ли моя идея?

Теперь появляется дополнительный вопрос:

кем делает меня убеждение в этой истине?

Это не критерий фактической истинности.

Нельзя сказать:

«Эта теория делает меня добрее, следовательно, она научно истинна».

Но это чрезвычайно важный критерий **нравственного способа отношения к истине**.

Можно обладать истинным знанием и использовать его для унижения.

Можно защищать справедливый принцип с ненавистью.

Можно иметь правильный аргумент и превратить его в средство самоутверждения.

Поэтому зрелая философия свободы интересуется не только содержанием истины, но и тем, **как человек существует внутри собственного отношения к истине**.

Это особенно важно для мировоззрения.

Человек может настолько отождествиться со своей системой, что любая критика становится угрозой его существованию.

Тогда даже истинные элементы системы начинают функционировать как источник несвободы.

11.21. Любовь как зрелая форма свободы

Теперь можно сформулировать главное положение этой главы.

На низшем уровне свобода означает:

я способен выбирать.

На более высоком:

я способен выбирать сознательно.

Затем:

я способен критиковать собственный выбор.

Ещё выше:

я способен не подчиняться собственным страстям.

Но полнота свободы обнаруживается там, где человек способен:

свободно выйти за пределы собственного эгоцентризма, не уничтожая собственной индивидуальности.

Именно это можно назвать любовью.

Поэтому:

Любовь — не отказ от свободы, а зрелая форма свободы.

Она возможна только там, где существует индивидуальность.

Но одновременно она преодолевает попытку индивидуальности сделать себя абсолютom.

Свобода достигает зрелости не тогда, когда человек способен максимально навязать миру собственную волю, а тогда, когда он настолько владеет собой, что способен свободно открыть себя истине и другому.

11.22. Православный момент философии свободы

Теперь можно собрать православную часть нашей конструкции.

Трезвение говорит:

не всякий внутренний импульс является свободным или истинным; его необходимо различать.

Сердце говорит:

свобода должна стать единством мышления, воли и способа существования личности.

Обожение говорит:

свобода имеет направление — преображение человека.

Любовь показывает зрелую форму этого направления:

индивидуальность становится способной выйти за пределы эгоцентризма, не переставая быть индивидуальностью.

В этой перспективе православие добавляет к философии свободы то, чего в ней особенно не хватало:

вертикальное измерение человеческого становления.

Человек не просто выбирает среди возможностей мира.

Он сам является незавершённой возможностью.

11.23. От свободы поступка к свободе личности

Теперь можно увидеть весь путь, пройденный от «Философии свободы» Штайнера.

В начале вопрос звучал:

«Как возможен свободный поступок?»

Теперь он стал значительно шире:

«Как возможен свободный человек?»

Это не одно и то же.

Свободный поступок может быть единичным.

Свободный человек должен постепенно превратить свободу в устойчивое свойство собственной личности.

Поэтому окончательная философия свободы не может быть только этикой решения.

Она должна одновременно быть:

теорией познания;

этикой;

антропологией;

социальной философией;

и философией духовного становления.

И именно здесь начинается смысл слова **всеединство**.

Ни один из рассмотренных моментов не является достаточным отдельно.

Индивидуальность без универсальности способна стать произволом.

Универсальность без индивидуальности — абстрактным нормативизмом.

Признание другого без внутреннего преображения — формальной корректностью.

Внутреннее преображение без критического мышления — духовным самообманом.

Любовь без свободы — зависимостью.

Свобода без любви — эгоцентризмом.

Поэтому зрелая свобода требует их единства.

11.24. Формула преображённой свободы

Теперь можно предложить ещё одно предварительное определение:

Свобода — это способность личности не только самостоятельно определять своё действие, но и посредством своих свободных действий преобразовывать саму себя, становясь всё менее зависимой от страстей, всё более способной воспринимать истину, признавать свободу другого и осуществлять собственную индивидуальность в любви.

Такое определение уже значительно отличается от исходного этического индивидуализма Штайнера.

Но оно не уничтожает его.

Напротив.

Индивидуальность остаётся незаменимой.

Только теперь она понимается не как законченная сущность, обладающая привилегированным доступом к нравственной истине, а как **становящаяся личность**, которая должна постоянно преодолевать собственные ограничения.

Именно поэтому свобода оказывается не состоянием собственности:

«Я обладаю свободой».

А процессом:

«Я становлюсь свободнее».

Следующая задача состоит в том, чтобы собрать все обнаруженные нами измерения свободы в единую конструкцию.

Канта и Штайнера.

Фихте и Шеллинга.

Гегеля и критическую автономию.

Трезвение, сердце и обожение.

И показать, что перед нами не эклектическое соединение философских систем, а различные уровни одной проблемы.

Глава 12. Свобода как философское всеединство

12.1. От набора концепций к единой структуре свободы

На протяжении предыдущих глав свобода постепенно перестала выглядеть как одно простое свойство.

Сначала она понималась как способность действовать из собственного индивидуального основания.

Затем выяснилось, что этого недостаточно.

Индивидуальная интуиция может ошибаться.

Самостоятельная воля может стать своеволием.

Уважение другого может остаться абстрактным.

Внутренняя автономия может существовать внутри объективно несвободных социальных отношений.

Даже критически мыслящий человек может не замечать, что его собственные мотивы искажены страстью.

Наконец, человек может принимать правильные решения и всё же оставаться внутренне раздробленной личностью.

Поэтому свобода оказывается не одним актом, а **системой взаимосвязанных способностей и отношений**.

Именно здесь становится возможным говорить о философском всеединстве.

Под всеединством здесь не имеется в виду растворение различий между философскими системами.

Кант остаётся Кантом.

Фихте — Фихте.

Шеллинг — Шеллингом.

Гегель — Гегелем.

Штайнер — Штайнером.

Православная аскетическая традиция также не сводится к одной из линий немецкого идеализма.

Но каждая из этих традиций обнаруживает особый момент свободы.

Если рассматривать их не как конкурирующие законченные системы, а как ответы на разные стороны одной проблемы, между ними возникает возможность синтеза.

Такой синтез можно выразить следующим образом:

свобода есть не одно состояние, а согласованность нескольких измерений человеческого бытия.

12.2. Первый уровень: отношение к действительности

Любая свобода начинается ещё до нравственного выбора.

Она начинается с вопроса:

что вообще происходит?

Если человек действует исходя из ложного понимания ситуации, его свобода уже ограничена.

Именно поэтому исходным уровнем становится различие:

**факта;
интерпретации;
онтологического утверждения.**

Этот шаг был необходим для критики первоначальной штайнеровской формулы.

Восприятие и понятие действительно создают осмысленную картину мира.

Но осмысленность ещё не является доказательством того, что понятийная структура полностью совпадает со структурой самой реальности.

Отсюда возникает первый принцип:

свободный человек должен позволять действительности сопротивляться собственной интерпретации.

Это и есть первый момент критического метода.

Он требует:

не подменять факт теорией;

искать неудобные данные;

рассматривать альтернативные объяснения;

различать уверенность и доказательство;

признавать возможность изменения собственного суждения.

На этом уровне свобода означает:

моя мысль не должна насиловать действительность.

12.3. Второй уровень: критическая автономия

Но признать возможность ошибки ещё недостаточно.

Свобода требует особого отношения субъекта к собственному мышлению.

Можно освободиться от внешнего авторитета и тут же превратить в новый авторитет самого себя.

Поэтому автономия должна быть критической.

Человек должен быть способен сказать одновременно две вещи:

«Я обязан мыслить самостоятельно».

И:

«Моё самостоятельное мышление может ошибаться».

Именно здесь свобода отличается как от подчинения, так и от произвола.

Подчинённое сознание говорит:

«Мне не нужно проверять, потому что истина уже дана авторитетом».

Произвольное сознание:

«Мне не нужно проверять, потому что это моё убеждение».

Критическое сознание занимает третью позицию:

«Я сам отвечаю за своё суждение — и поэтому именно я обязан его проверять».

Таким образом, право мыслить самостоятельно превращается в обязанность нести ответственность за собственную мысль.

12.4. Кант: универсальность как проверка свободы

После критического метода появляется первый содержательный нравственный критерий.

Кант задаёт вопрос:

может ли принцип моего поступка претендовать на универсальность?

Этот вопрос ограничивает привилегию частной позиции.

Человек не может считать допустимым для себя то, что отказался бы признать допустимым для другого в аналогичных обстоятельствах.

В нашей конструкции категорический императив не является машиной, производящей готовый поступок.

Он является **критической процедурой**.

Моральная интуиция возникает индивидуально.

Но затем человек спрашивает:

«Не создаю ли я для себя исключение?»

«Могу ли я признать принцип своего действия общим?»

Именно здесь свобода впервые выходит за пределы субъективного желания.

Кантовский момент можно сформулировать так:

Свободная индивидуальность не имеет права превращать собственную особенность в нравственную привилегию.

12.5. Фихте: свобода другого

Однако универсальности недостаточно.

Можно мыслить человека как абстрактного носителя разума и всё ещё не видеть в конкретном другом самостоятельный центр жизни.

Фихте вводит взаимное признание.

Его вопрос:

сохраняю ли я другого как субъекта собственной свободы?

Здесь свобода впервые перестаёт быть свойством отдельного человека.

Она становится отношением.

Другой не просто ограничивает мою свободу.

Его свобода создаёт сам горизонт, внутри которого моя свобода приобретает человеческий смысл.

Отсюда следует важный принцип:

свободный поступок должен не только не уничтожать свободу другого, но по возможности создавать пространство для её осуществления.

Это особенно важно против патернализма.

Даже самая искренняя забота становится несвободной, если превращает другого в объект моего понимания его блага.

Фихте тем самым добавляет к свободе интерсубъективность.

12.6. Шеллинг: предел самоабсолютизации

Но и взаимное признание ещё не решает проблему самой воли.

Свободная воля способна превратить себя в абсолют.

Шеллинг задаёт следующий вопрос:

не стала ли моя индивидуальность своеволием?

Он напоминает: свобода реальна именно потому, что человек способен использовать её против добра.

Индивидуальность сама по себе не является нравственной гарантией.

Самостоятельность может стать самоабсолютизацией.

Человек способен сказать:

«Это моё решение — следовательно, оно уже оправдано».

Именно здесь свобода начинает превращаться в свою противоположность.

Поэтому шеллинговский момент можно выразить так:

свобода требует не только собственной воли, но и способности не делать собственную волю высшей мерой всего существующего.

Иными словами:

я должен владеть своей свободой, а не поклоняться ей.

12.7. Гегель: объективная действительность свободы

Но свобода не существует только внутри человека.

Даже нравственно зрелая личность живёт внутри определённых структур:

семьи;

экономики;

права;

образования;

культуры;

государства;

общественных институтов.

Гегель задаёт вопрос:

какую объективную систему отношений создаёт и воспроизводит моё действие?

Это радикально расширяет нравственное поле.

Намерение может быть добрым, но система, которую человек поддерживает своими действиями, — несвободной.

Поэтому необходимо оценивать не только отдельный поступок, но и тип отношений, которому он способствует.

Свобода должна стать:

правом;

обычаем;

институтом;

устойчивой формой признания.

Гегелевский момент говорит:

Свобода должна иметь социальное тело.

Но одновременно мы сохраняем критический предел:

существующий институт не становится свободным только потому, что существует.

Поэтому индивидуальное критическое сознание сохраняет право судить объективированные формы жизни.

12.8. Штайнер: творческая конкретизация свободы

После всех этих критериев возникает опасность противоположного рода.

Можно построить столь сложную систему проверок, что свобода снова превратится в выполнение алгоритма.

Но конкретная жизнь всегда уникальна.

Никакой универсальный принцип не способен заранее сказать:

что именно;

кому;

когда;

каким образом;

в какой форме

должен сделать конкретный человек.

Именно поэтому необходимо возвращение к Штайнеру.

Его вопрос:

как мне индивидуально и творчески осуществить нравственную идею?

Здесь вступает моральная фантазия.

Она не создаёт нравственную истину произвольно.

Но она создаёт **форму её воплощения**.

Это различие принципиально.

Критерии устанавливают пространство допустимого.

Моральная фантазия создаёт внутри этого пространства конкретный поступок.

Поэтому штайнеровский момент можно выразить так:

Свобода требует творчества.

Без творчества мораль превращается в применение правил.

Без критериев творчество превращается в произвол.

Только их соединение создаёт индивидуальный свободный поступок.

12.9. Трезвение: критика самого источника решения

Но даже идеально выстроенная система критериев остаётся уязвимой.

Все вопросы задаёт один и тот же субъект.

Он может быть заинтересован в определённом ответе.

Именно поэтому православное трезвение ставит вопрос:

не обманываю ли я самого себя относительно собственных мотивов?

Это уже не только теория познания.

Это антропология познания.

Человек может ошибаться не потому, что плохо рассуждает, а потому, что хочет определённого результата.

Он может использовать разум как адвоката уже принятого страстью решения.

Поэтому свобода требует наблюдения за:

обидой;

гордостью;

страхом;

тщеславием;

желанием власти;

потребностью быть правым.

Трезвение вводит внутреннее расстояние между возникшим импульсом и согласием с ним.

Отсюда:

не всякое внутреннее содержание является выражением свободной индивидуальности.

Именно это особенно важно для критики штайнеровской моральной интуиции.

Внутренняя глубина не делает содержание истинным.

12.10. Сердце: целостность субъекта

Но свобода не может остаться только процедурой бесконечной проверки.

Человек должен стать внутренне цельным.

Православное понятие сердца позволяет поставить следующий вопрос:

стал ли нравственный принцип содержанием всей моей личности?

Я могу понимать добро и не хотеть его.

Могу признавать свободу другого и внутренне стремиться его контролировать.

Могу говорить о смирении и не переносить критики.

Поэтому зрелая свобода требует согласования:

того, что я понимаю;

того, чего я хочу;

того, как я живу.

Сердце означает здесь не эмоциональность, а центр целостной личности.

Оно соединяет:

мышление;

волю;

нравственную направленность.

Поэтому свобода перестаёт быть только качеством отдельного решения.

Она становится качеством человека в целом.

12.11. Обожение: направление свободы

Но и целостность сама по себе не является окончательным критерием.

Внутренне цельным может быть и фанатик.

Поэтому остаётся вопрос:

к чему направлена целостная личность?

Православное понятие обожения отвечает:

к преображению человека.

Здесь свобода получает вертикальное измерение.

Человек не просто реализует уже имеющееся Я.

Он способен стать другим.

Поэтому вопрос:

«Что я могу сделать?»

переходит в:

«Кем я становлюсь посредством того, что делаю?»

Каждый поступок формирует самого субъекта.

Свобода становится историей становления личности.

Именно поэтому обожение вводит принцип:

выбор должен оцениваться ещё и по тому, какую способность к дальнейшей свободе он создаёт в самом человеке.

Человек может сделать выбор, который усиливает зависимость от страсти.

И другой выбор, который увеличивает способность владеть собой.

Так свобода получает направление развития.

12.12. Любовь как синтетическая форма свободы

Под любовью в этой конструкции понимается не эмоциональная симпатия, не слияние и не самоотрицание. Речь идёт об устойчивом типе отношения, в котором другой признаётся самостоятельной ценностью и субъектом собственной свободы, а собственная индивидуальность сохраняется, не требуя абсолютного центрального положения. В таком смысле любовь противоположна не индивидуальности, а эгоцентрической самоабсолютизации.

На этом уровне можно увидеть, что многие предыдущие линии сходятся в понятии любви.

Любовь требует:

Кант:

не превращать другого только в средство.

Фихте:

признавать его самостоятельным субъектом.

Шеллинг:

не делать собственную волю абсолютной.

Гегель:

создавать устойчивые формы совместной свободы.

Штайнер:

находить индивидуальную форму отношения.

Трезвение:

не путать любовь с желанием обладать.

Сердце:

сделать любовь содержанием целостной личности.

Обожение:

превратить любовь в направление собственного становления.

Именно поэтому любовь оказывается не отдельным нравственным чувством.

Она становится **синтетической формой зрелой свободы**.

Любовь не уничтожает индивидуальность.

Она освобождает индивидуальность от необходимости быть абсолютным центром.

Можно выразить это так:

любовь — это способность оставаться собой, не требуя, чтобы другой перестал быть собой.

12.13. Девять вопросов свободного поступка

Теперь всю конструкцию можно представить как последовательность вопросов.

Перед серьёзным нравственным решением человек может спросить:

1. Критический реализм:

Что здесь действительно является фактом, а что — моей интерпретацией?

2. Критическая автономия:

Что могло бы показать, что я ошибаюсь?

3. Кант:

Могу ли я универсализировать принцип своего действия?

4. Фихте:

Оставляю ли я другому реальное пространство свободы?

5. Шеллинг:

Не превращаю ли я собственную частную волю в абсолют?

6. Гегель:

Какой тип отношений и институтов воспроизводит мой поступок?

7. Штайнер:

Как именно осуществить нравственное намерение в этой уникальной ситуации?

8. Трезвение:

Какие мои страсти и скрытые интересы участвуют в принятии решения?

9. Обожение:

Каким человеком делает меня этот поступок?

Эти вопросы не образуют алгоритм, автоматически выдающий правильный ответ.

И это принципиально.

Если бы такой алгоритм существовал, свобода была бы не нужна.

Они создают не программу поведения, а **пространство ответственного мышления**.

12.14. Всеединство не означает смешение уровней

При этом важно сохранять различия между уровнями.

Факт нельзя устанавливать любовью.

Научную теорию нельзя доказать нравственной чистотой автора.

Моральную правильность нельзя вывести только из успешного результата.

Правовую свободу нельзя заменить личной добротой.

Внутреннее преобразование нельзя измерить одной логической процедурой.

Каждый уровень имеет собственный тип проверки.

Отсюда следует правило несмещения критериев. Фактическая истинность исторического, научного или эмпирического утверждения устанавливается соответствующими доказательствами, а не нравственным качеством говорящего. Трезвение, смирение или внутреннее преобразование могут уменьшать некоторые систематические искажения субъекта, но сами по себе не доказывают истинность конкретного суждения.

Верно и обратное: фактическая правота ещё ничего не говорит о нравственной зрелости человека. Поэтому в предлагаемом всеединстве эпистемологические, нравственные, социальные и духовные критерии взаимодействуют, но не получают права подменять друг друга. Это различие особенно важно, чтобы вновь не превратить качество внутреннего опыта в онтологическую гарантию.

Именно поэтому всеединство не означает, что всё сводится ко всему.

Напротив:

единство возможно только там, где различия сохраняются.

Критический метод отвечает за отношение мысли к фактам.

Кант — за универсальность.

Фихте — за субъектность другого.

Шеллинг — за направление индивидуальной воли.

Гегель — за объективную форму отношений.

Штайнер — за творческую конкретизацию.

Трезвение — за внутренние мотивы.

Сердце — за целостность.

Обожение — за направление человеческого становления.

Они не заменяют друг друга.

Они взаимно ограничивают и дополняют друг друга.

12.15. Свобода как система взаимных ограничений

На первый взгляд может показаться парадоксальным, что философия свободы постоянно вводит ограничения.

Нельзя абсолютизировать собственную интерпретацию.

Нельзя игнорировать универсальность.

Нельзя уничтожать свободу другого.

Нельзя превращать собственную волю в абсолют.

Нельзя игнорировать социальные последствия.

Нельзя автоматически доверять собственным мотивам.

Но именно здесь обнаруживается парадокс зрелой свободы:

свобода увеличивается не тогда, когда исчезают все границы, а тогда, когда человек способен сознательно различать границы, без которых сама свобода уничтожает себя.

Абсолютный произвол одного уничтожает свободу остальных.

Абсолютная субъективность уничтожает отношение к истине.

Абсолютная власть желания уничтожает внутреннюю автономию.

Поэтому самоограничение может быть не отрицанием, а формой свободы.

Свободен тот, кто способен не только осуществить собственную волю, но и **сознательно отказаться от её осуществления**, когда видит более глубокое основание.

12.16. Степени свободы

После расширения понятия свободы необходимо избежать впечатления, будто свободным можно назвать только нравственно и духовно совершенного человека. Поэтому следует различать несколько аналитических уровней свободы. Они не являются шкалой человеческого достоинства и не позволяют ранжировать людей как «высших» и «низших»; один и тот же человек может быть свободнее в одном измерении и зависимее в другом.

Минимальная, или деятельная, свобода означает способность быть сознательным источником собственного решения при отсутствии прямого принуждения. Она ещё не гарантирует ни истинности суждения, ни нравственной правильности поступка: человек может самостоятельно выбрать ошибочное или злое.

Критическая свобода возникает там, где субъект способен поставить под вопрос собственное решение, назвать основания своей уверенности и условия её пересмотра. Это свобода не только от чужого авторитета, но и от необходимости считать непогрешимым самого себя.

Нравственная свобода добавляет универсализируемость и признание другого: автономия одного должна быть совместима с субъектностью и свободой другого и не превращать частную позицию в привилегию.

Зрелая свобода включает способность владеть собственной волей, различать страстные мотивы, учитывать социальные последствия и творчески воплощать нравственное намерение в конкретной ситуации. Здесь свобода становится устойчивым качеством личности, а не только единичным актом выбора.

Наконец, в православно-богословской перспективе можно говорить о духовной полноте свободы — о соединении критической автономии, внутренней целостности, любви и направленного преображения личности. Именно к этому уровню относится язык обожения; он не является минимальным условием, необходимым для того, чтобы вообще признать поступок свободным.

Такое различие снимает ложную альтернативу «свободен или несвободен». Свобода имеет степени и измерения. Поэтому итоговая формула этой статьи описывает не всякий возможный свободный акт, а полноту, или зрелую интеграцию, свободы.

12.17. Свобода как многоуровневая автономия

Теперь можно предложить более точное определение автономии.

Автономен не просто тот, кто никому не подчиняется.

Автономия зрелой личности включает способность быть свободным по отношению:

- к внешнему авторитету;
- к собственной первой интерпретации;
- к собственному желанию;
- к своей социальной роли;
- к своей мировоззренческой системе;
- к потребности быть правым;
- к необходимости самоутверждаться за счёт другого.

Это уже не простая независимость.

Это **многоуровневая автономия**.

При этом парадокс состоит в том, что такая автономия не изолирует человека.

Наоборот.

Чем меньше он зависим от необходимости защищать собственное Я, тем более способен:

- слышать другого;
- признавать факты;
- вступать в отношения;
- любить;
- учиться;
- изменяться.

Поэтому зрелая автономия ведёт не к замкнутости, а к более глубокому участию в мире.

12.18. Всеединство индивидуального и всеобщего

Теперь можно вернуться к фундаментальному конфликту, проходящему через всю философию свободы.

Что важнее:

индивидуальное

или

всеобщее?

Если абсолютным становится всеобщее, индивидуальность превращается в функцию закона, общества или системы.

Если абсолютным становится индивидуальное, свобода превращается в произвол.

Философское всеединство должно снять саму эту альтернативу.

Всеобщее существует не вместо индивидуального.

Оно должно получить индивидуальную форму.

Индивидуальное существует не против всеобщего.

Оно должно быть способно выйти за пределы собственной частной позиции.

Поэтому:

универсальное без индивидуального остаётся абстракцией; индивидуальное без универсального становится своеволием.

Именно между ними существует пространство свободы.

Моральная фантазия делает универсальное индивидуальным.

Категорический императив не позволяет индивидуальному объявить себя исключением.

Фихте связывает индивидуальности взаимным признанием.

Гегель объективирует это признание.

Шеллинг не позволяет отдельной воле стать абсолютном.

Православная линия переносит это единство внутрь самого человека.

12.19. Свобода как всеединство истины, личности и отношения

Теперь можно сформулировать три больших измерения свободы.

Свобода и истина

Человек должен быть способен видеть действительность не только такой, какой хотел бы её увидеть.

Поэтому свобода предполагает критическое мышление.

Свобода и личность

Человек должен быть способен владеть собственной волей и преобразовывать себя.

Поэтому свобода предполагает трезвение, целостность сердца и становление.

Свобода и другой

Человек должен признавать другого самостоятельным центром бытия и свободы.

Поэтому свобода предполагает универсальность, признание и любовь.

Эти три измерения невозможно окончательно разделить.

Без истины любовь превращается в слепоту.

Без любви истина может стать средством власти.

Без личности и то и другое остаётся абстракцией.

Именно поэтому зрелая свобода имеет структуру всеединства.

12.20. Почему это всё ещё философия свободы Штайнера

После столь значительного расширения может возникнуть вопрос:

что вообще осталось от первоначальной «Философии свободы»?

Ответ: осталось её центральное открытие.

Никто не может быть свободен вместо конкретного человека.

Никакая система не способна заменить индивидуальный акт понимания и решения.

Кант не может выбрать вместо меня.

Фихте не может встретить другого вместо меня.

Гегель не может прожить моё отношение к институту.

Православная традиция не может совершить моё внутреннее преображение за меня.

Даже самый совершенный нравственный принцип становится свободным только тогда, когда конкретная личность самостоятельно делает его содержанием собственной жизни.

Поэтому Штайнер остаётся в центре конструкции.

Но теперь его индивидуализм перестаёт быть самоуверяющимся.

Он включён в сеть критических отношений.

Именно это позволяет сохранить его силу, устранив его слабость.

12.21. Итоговая формула философского всеединства свободы

Теперь можно дать более полное определение.

В зрелом, интегральном смысле свобода — это способность целостной личности самостоятельно и творчески определять своё действие на основании критически проверенного понимания действительности, признавая универсальность нравственного требования и свободу другого, не превращая собственную волю в абсолют, создавая объективные формы совместной свободы, различая собственные страсти и превращая поступок в момент внутреннего преображения.

Эта формула сложнее обычного определения свободы.

Но сама свобода сложна.

Она включает:

истину — чтобы не жить в самообмане;

индивидуальность — чтобы действие действительно было моим;

универсальность — чтобы я не делал себя исключением;
другого — чтобы моя свобода не уничтожала чужую;
целое — чтобы частная воля не стала абсолютом;
общество — чтобы свобода стала действительностью;
творчество — чтобы жизнь не превращалась в исполнение инструкции;
трезвение — чтобы я не принимал страсть за свободу;
сердце — чтобы мысль, воля и жизнь обрели целостность;
преображение — чтобы свобода не только выражала меня сегодняшнего, но помогала мне становиться иным.

Так свобода перестаёт быть правом делать всё, что я хочу.

Но она также перестаёт быть подчинением универсальному закону.

Она становится процессом, в котором индивидуальная личность учится быть собой, не превращая себя в центр мира.

12.22. Философское всеединство как открытая система

Наконец, сама предлагаемая конструкция не должна совершить ту ошибку, с критики которой начиналась статья.

Она не должна объявлять себя окончательной онтологией свободы.

Это тоже интерпретация.

Она должна оставаться открытой:

новому опыту;

критике;

другим философским традициям;

новым историческим условиям;

новым формам человеческих отношений.

Если наша философия свободы требует критической исправимости от субъекта, она должна требовать того же и от самой себя.

Поэтому философское всеединство следует понимать не как завершённую систему, вобравшую в себя все истины.

Скорее наоборот:

это такой способ мышления, который стремится удерживать различные измерения свободы в единстве, не уничтожая их различий и не закрывая возможность дальнейшей коррекции.

Именно здесь критический метод возвращается к самому концу конструкции.

Он не является одной главой среди других.

Он является принципом, который не позволяет всей системе превратиться в новую догму.

12.23. Свобода как незавершённость

И, возможно, именно здесь обнаруживается последний парадокс.

Полностью завершённый человек уже не нуждался бы в свободе развития.

Но человеческое существование остаётся открытым.

Мы никогда окончательно не освобождаемся:

от возможности ошибки;

от необходимости выбора;

от риска своеволия;

от ответственности перед другим;

от необходимости заново воплощать универсальные принципы в конкретной жизни.

Поэтому свобода существует именно в этой незавершённости.

Она означает:

человек не сводится к тому, чем он уже стал.

Он способен пересмотреть.

Раскаяться.

Научиться.

Изменить отношение.

Создать новую форму действия.

Освободиться от того, что прежде им владело.

В этом смысле философское всеединство свободы завершается не формулой окончательного совершенства, а открытостью становлению.

Свободный человек — это не тот, кто наконец получил безошибочную систему правильной жизни, а тот, кто способен самостоятельно двигаться к истине, признавая другого, критически проверяя самого себя и не переставая становиться.

Заключение. Свобода как путь целостного человека

Эта статья началась с вопроса к «Философии свободы» Рудольфа Штайнера: достаточно ли соединить восприятие и понятие, чтобы говорить уже не об интерпретации, а о полной действительности? Из этого вопроса выросла более широкая проблема. Если внутренне убедительная понятийная связь ещё требует проверки, то и моральная интуиция не становится нравственной истиной только потому, что переживается как моя и свободная.

Поэтому центральное возражение против Штайнера следует сформулировать максимально узко. Речь не о доказанной субъективности понятий и не об отрицании возможности объективного мышления. Проблема состоит в недостаточно ясном критерии, позволяющем отличить объективно схваченную структуру действительности от интерпретации, которая лишь

переживается как очевидная и необходимая. Там, где такого критерия нет, возникает опасность онтологизации собственной интерпретации.

Но эта критика не требует отказаться от штайнеровского проекта. Напротив, она позволяет продолжить его: если свободный человек должен сам становиться источником своего поступка, то он должен быть способен критически проверять и сам этот источник.

От самостоятельности к зрелой свободе

Так возникает понятие критической автономии. Свободное мышление — это не только мышление из самого себя, но и мышление, способное исправлять самого себя. Освобождение от внешнего авторитета остаётся незавершённым, если место этого авторитета занимает собственная непогрешимость.

Дальнейшее обращение к Канту, Фихте, Шеллингу и Гегелю имеет именно конструктивный характер. Из Канта берётся требование универсализируемости и запрет превращать другого только в средство; из Фихте — взаимное признание свободных субъектов; из Шеллинга — различие самостоятельности и своеволия; из Гегеля — требование объективных социальных форм свободы. Эти мотивы не объявляются исчерпывающим изложением соответствующих систем: они включаются в новую конструкцию постольку, поскольку отвечают на внутренние трудности предыдущего уровня.

После этого возвращение к Штайнеру получает иной смысл. Моральная фантазия нужна не для производства нравственной истины из субъективности, а для творческого воплощения уже критически осмысленного намерения. Никакая система принципов не способна заранее вывести единственный конкретный поступок; свобода сохраняет творческий остаток, который нельзя заменить алгоритмом.

Православная линия добавляет другой тип критики — критику самого субъекта. Трезвение спрашивает не только, верно ли моё рассуждение, но и какие страсти, страхи и формы самолюбия участвуют в нём. Сердце понимается не как конкурент разуму и не как непогрешимый «внутренний голос», а как образ целостности личности, в которой мышление, воля и нравственная направленность перестают существовать вразнобой.

При этом необходимо сохранять различие доказательных уровней. Нравственная зрелость не доказывает исторический или научный факт, а фактическая правота не доказывает духовную зрелость. Трезвение может уменьшать субъективные искажения, но не заменяет доказательство. Именно это различие не позволяет вновь повторить исходную ошибку и превратить качество внутреннего переживания в гарантию онтологической истины.

Понятие обожения вводит уже явно богословскую перспективу. В православной онтологии оно означает участие человека в Божественной жизни по благодати; в философской части нашей конструкции оно одновременно служит моделью направленного самопреображения. Эти два значения связаны, но их статус различен: православная онтология принимается как открыто названная мировоззренческая предпосылка, а не выводится из критического метода.

Степени свободы

Такое расширение понятия требует различать свободу и её полноту. Минимальная свобода — способность сознательно быть источником собственного решения без прямого принуждения. Критическая свобода — способность пересматривать собственные основания. Нравственная свобода — совместимость собственной автономии с универсализируемостью и свободой другого. Зрелая свобода — способность владеть собственной волей, различать страсти, учитывать

социальные последствия и творчески действовать. В православной перспективе духовная полнота свободы связывается с внутренней целостностью, любовью и преображением.

Эти ступени не являются рейтингом человеческого достоинства. Человек может проявлять высокую интеллектуальную свободу и оставаться зависимым в области самолюбия; может быть нравственно великодушным и ошибаться в фактах. Поэтому свобода лучше понимается как многомерный процесс, а не как бинарное состояние «есть — нет».

Любовь и всеединство свободы

Под любовью в этой конструкции понимается не эмоциональная симпатия, не растворение в другом и не отказ от собственной личности. Любовь означает такое отношение, в котором другой признаётся самостоятельной ценностью и субъектом собственной свободы, а моя индивидуальность сохраняется, не требуя стать абсолютным центром. В этом смысле любовь является не противоположностью индивидуальности, а противоположностью её самоабсолютизации.

Именно здесь сходятся разные линии статьи. Кант запрещает превращать другого только в средство; Фихте требует признать его свободным субъектом; Шеллинг показывает опасность абсолютизации частной воли; Гегель требует устойчивых форм совместной свободы; Штайнер сохраняет индивидуальное творчество; трезвение проверяет скрытые мотивы; сердце требует внутренней целостности; обожение задаёт направление становления.

Такое соединение и называется здесь философским всеединством. Это употребление термина не претендует на прямое продолжение метафизики всеединства Владимира Соловьёва. Оно обозначает методическую установку: удерживать различные измерения свободы в единстве, не позволяя ни одному из них поглотить остальные.

Всеединство свободы означает не растворение индивидуальности в целом, а такое развитие индивидуальности, при котором её собственная свобода оказывается совместима с истиной, свободой другого, социальной действительностью и внутренним преображением человека.

Поэтому итоговая формула статьи относится именно к зрелой, интегральной свободе, а не к минимальному условию всякого свободного поступка:

Свобода в её зрелой полноте — это способность целостной личности самостоятельно и творчески определять свой поступок на основании критически проверенного понимания действительности, признавая свободу другого, преодолевая собственное своеволие и внутреннюю зависимость от страстей и превращая свободный выбор в момент собственного становления.

Но и эта формула не должна превращаться в новую догму. Если статья требует от субъекта признавать возможность собственной ошибки, она обязана предъявить то же требование к собственной конструкции. Предложенное всеединство — не окончательная онтология свободы, а открытая модель, которая должна выдерживать новые факты, альтернативные интерпретации и критику.

Поэтому последним определением свободы остаётся не завершённое состояние, а путь. Человек свободен не потому, что получил безошибочную систему правильной жизни, а потому, что способен самостоятельно двигаться к истине, не обожествляя собственное мышление; быть индивидуальностью, не превращая себя в абсолют; признавать другого, не растворяясь в нём; изменяться, не переставая быть собой.

Свобода — это путь становления целостного человека, способного всё более сознательно быть собой перед истиной, перед другим и, в православной перспективе, перед Богом.