

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.11.24>

Тарасов Олег Владимирович

**ПРОТИВОПОЛОЖНЫЕ ТИПЫ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ И ПОНИМАНИЯ СВОБОДЫ**

В работе критикуются односторонние трактовки связи философии и свободы как однозначно прочной (органичной). Для более удовлетворительного решения проблемы соотношения философии и свободы предлагается использовать идею разделенности философии на противоположные - абсолютистский и неабсолютистский - типы, в которых свобода понимается существенно по-разному. Абсолютистское философствование абсолютизирует свободу, отождествляя ее с "подлинной разумностью" (духовностью и т.п.). Неабсолютистское философствование видит в свободе лишь относительную характеристику человеческой жизни, ограниченную другими, столь же относительными, характеристиками (справедливость и т.д.).

Адрес статьи: [www.gramota.net/materials/9/2019/11/24.html](http://www.gramota.net/materials/9/2019/11/24.html)

Источник

**Манускрипт**

Тамбов: Грамота, 2019. Том 12. Выпуск 11. С. 137-142. ISSN 2618-9690.

Адрес журнала: [www.gramota.net/editions/9.html](http://www.gramota.net/editions/9.html)

Содержание данного номера журнала: [www.gramota.net/materials/9/2019/11/](http://www.gramota.net/materials/9/2019/11/)

**© Издательство "Грамота"**

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: [www.gramota.net](http://www.gramota.net)  
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: [hist@gramota.net](mailto:hist@gramota.net)

УДК 101

Дата поступления рукописи: 20.09.2019

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.11.24>

*В работе критикуются односторонние трактовки связи философии и свободы как однозначно прочной (органичной). Для более удовлетворительного решения проблемы соотношения философии и свободы предлагается использовать идею разделенности философии на противоположные – абсолютистский и неабсолютистский – типы, в которых свобода понимается существенно по-разному. Абсолютистское философствование абсолютизирует свободу, отождествляя ее с «подлинной разумностью» (духовностью и т.п.). Неабсолютистское философствование видит в свободе лишь относительную характеристику человеческой жизни, ограниченную другими, столь же относительными, характеристиками (справедливость и т.д.).*

*Ключевые слова и фразы:* разделенность философии; двойственность свободы; абсолютистское философствование; «подлинная» свобода; неабсолютистская (либеральная) философия; относительная свобода.

**Тарасов Олег Владимирович**, к. филос. н.

*Стерлитамакский филиал Башкирского государственного университета*

*ovtarasov@mail.ru*

### ПРОТИВОПОЛОЖНЫЕ ТИПЫ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ И ПОНИМАНИЯ СВОБОДЫ

Заявленная в названии нашей статьи тема достаточно **актуальна**, поскольку в философских работах довольно часто встречаются проблематичные высказывания о философии как такой деятельности, которая самым неразрывным и органичным образом связана со свободой, пронизана свободой, предполагает свободу, сама обусловливается свободой и т.п. Проблематичность подобных утверждений вызвана весьма простыми вещами. Ведь если это мнение преподносится как само собой разумеющееся, в виде кратких абстрактных суждений, не обремененных доказательствами [5, с. 110-112; 7, с. 276; 9, с. 178; 11, с. 14, 17; 15, с. 151-152; 16, с. 49-50], оно сразу вызывает сомнения и вопросы. Например, хочется спросить: почему, прежде всего, именно философия, а не что-либо другое, должна считаться свободной деятельностью? И что это вообще значит – действовать свободно? Если же данное мнение представлено в форме более или менее развернутых рассуждений с привлечением тех или иных доводов [1; 6; 8], то их критический анализ позволяет заметить, что систематизированные аргументации разных авторов (разные концепции) не только не согласуются друг с другом, но и часто внутренне противоречивы. Выявление названных недостатков и одновременно выработка новой более последовательной системы взглядов на соотношение философии и свободы – **цель** нашего исследования. В качестве его методологической основы впервые предлагается использовать некоторые важные философско-политические идеи К. Поппера и, особенно, И. Берлина [2-4; 13; 14], в синтезе с идеей разделенности философской деятельности на два противоположных типа – абсолютистский и неабсолютистский (в политическом плане – либеральный, в терминологии Поппера, рационально-критический).

Первая критикуемая нами концепция философии как свободной деятельности, предлагаемая Б. И. Липским, сводится к следующим центральным положениям. Во-первых, любая философская доктрина начинается с «акта *свободного выбора* ее предельных оснований». Свобода выбора означает здесь его произвольность и субъективность. В этом плане «философ подобен художнику, который так же сам выбирает основания своей деятельности». Свободно определив фундамент собственной мировоззренческой позиции, философ затем строит на нем «консистентную систему» (то есть «*внутренне согласованную*», строгую систему) мировоззренческих представлений. В силу того, что «философ берет на себя обязательство» быть последовательным и строгим, характер его деятельности является еще и научным. Во-вторых, согласно Б. И. Липскому, построение мировоззрения, иными словами, решение мировоззренческих (или смысложизненных) вопросов «связано с *самоопределением личности*». Чтобы совершить «акт самоопределения», необходимо решиться «на *свой собственный, уникально-неповторимый способ бытия в мире*». Наконец, в-третьих, по мнению Б. И. Липского, учить человека философствовать – это значит учить его свободе, показывая ему, «что можно взять одни основоположения и построить на их основании консистентную систему, а можно другие». Философом, в итоге, становится тот, кто приобрел способность «выбирать основоположения произвольно» и на них «строить консистентные системы» [6, с. 50-54].

Данные утверждения во многом сомнительны. Так, по логике их автора, подлинным уроком свободы следовало бы считать не философию, а предельно нестрогое искусство, тогда как всегда стремящуюся к строгости науку вообще нельзя было бы отнести к свободной творческой деятельности. Вряд ли с такими выводами согласятся как создатели серьезных, так сказать, художественных произведений, так и творцы новаторских научных теорий. Еще одно наше возражение имеет не столько формально-логический, сколько морально-политический характер. Если философия наполовину свободна, наполовину несвободна, то непонятно, как в ней могут ставиться и решаться нравственные социально-политические проблемы, нередко предполагающие жесткий выбор между свободой и подчинением. С этим, по-видимому, тесно связан еще один спорный момент. Заявляемая Б. И. Липским необходимость для философа решиться на «неповторимый способ бытия в мире», на наш взгляд, плохо согласуется с якобы приобретаемым философским умением

произвольно «выбирать основоположения» под строительство «консистентных систем». Дело в том, что мировоззренческий выбор – это, действительно, решительный акт, личностный поступок, производимый, что называется, сердцем. Крайне маловероятно, что такая способность может быть сформирована в обучении как рациональном, по преимуществу, процессе. Попытаться помочь учащемуся понять, какие общественно-политические последствия может повлечь за собой тот или иной мировоззренческий выбор – о чем убедительно говорил еще М. Вебер, – это принципиально другое дело, увы, часто не имеющее существенно-го значения для самого *акта выбора* смысложизненной позиции.

Еще одна, более разносторонняя, концепция соотношения философии и свободы, принадлежащая В. М. Межуеву, состоит в следующем. Прежде всего, им утверждается «решающая роль» философии для европейской культуры в «переходе от сакрального пространства к публичному, от деспотии, освященной мифом или религией, к демократии и гражданскому обществу». Такая роль философии напрямую связывается с ее диалогическим характером, отрицающим чью бы то ни было «монополию на истину» и требующим обязательного «обмена мнениями» между свободными, самостоятельно мыслящими людьми. В качестве основной, по всей видимости, функции философии указывается функция знания человека «о самом себе, или его самосознания, без чего нет никакого человека». При этом человек для философии, в отличие от мифа, важен как носитель именно индивидуального сознания, свободного от коллективных (общинно-племенных) ограничений. Определяя философию как «самосознание свободного человека, или... самосознание свободы», В. М. Межуев далее сопоставляет философию с религией и наукой в плане их предназначения. Религия (христианство), будучи одним из «полюсов» европейской культуры, «призвана сделать людей добрыми... морально ответственными перед Богом». Наука – другой «полюс» – «призвана сделать их сильными, вооружив знаниями и технологиями». Задача же философии, находящейся «как бы посередине между ними (потому ее и тянет то в одну, то в другую стороны: наряду с научной существует религиозная философия)», – «сделать людей свободными». Без философских усилий человеческая свобода может оказаться под угрозой как раз со стороны религии и науки, нередко претендующих «на догматическую непогрешимость и абсолютную власть над человеком». И хотя философия не является гарантом освобождения, «но только в ней свобода как общечеловеческая ценность находит свое рациональное осознание и обоснование» [8, с. 5-8].

Другим важным пунктом концепции В. М. Межуева является идея свободы как одухотворяющей силы, возвышающей человека над заботами повседневного физического выживания, над личной корыстью и т.п. Так, едва ли не главным «примером жизни свободного человека» в античности выступает «образ жизни философа», способного мысленно созерцать трансцендентный мир «вечных истин». Таковую же свободную жизнь ведут политические деятели и художники античности – первые постольку, поскольку заботятся «не о своей личной пользе, а об общем благе», вторые благодаря своему умению «бескорыстно наслаждаться чувственной... красотой». Для гуманистов эпохи Возрождения свобода – это тоже, прежде всего, возможность такого (по сути, одухотворенного) творчества, которое не зависит от обыденного «будничного труда». Данное положение дел радикально изменяется в Новое время. От понимания свободы как бескорыстного одухотворения происходит переход к ее отождествлению с капиталистической частной собственностью, с независимостью от государственного контроля над стремлением наживаться. Однако в обществе «делания денег» и свобода капиталиста, вынужденного конкурировать с другими капиталистами, и свобода рабочего, вынужденного продавать свой труд, крайне ограничены. В то же время, в новом обществе, где господствуют деньги и «забота о теле», все, имеющее «отношение к вечности», теряет свою былую ценность. Это, в первую очередь, касается философии – мир «в ней более не нуждается». Тем не менее в своей неклассической форме современная «философия обретает второе дыхание», а ее «действительное назначение» как работы по прояснению и очищению «пространства человеческой свободы» именно теперь «становится очевидным». Утверждая, что «в социально-политическом плане это пространство... гражданского общества... на котором зиждется демократия и правовое государство», В. М. Межуев, как уже сказано, все-таки не считает нынешние демократические буржуазные общества по-настоящему свободными. Подлинно свободным обществом, по его мнению, было бы такое общество, которое сделало бы «своей главной целью самого человека в его индивидуальном существовании», говоря конкретнее, смогло бы «взять под свой контроль не только время своего потребления и досуга, но и время своего труда, то есть сделать все время своей жизни свободным временем». Ну а в свободном времени как во времени «публичной жизни человека» философия перестает быть только профессией, она становится еще и «способом жизни каждого», поскольку философом является тот, кто «осознает свободу в качестве необходимого условия своего общения с другими и своего самосозидания» [Там же, с. 9-15].

Изложенная концепция также вызывает немало вопросов и возражений. К примеру, почему античная (и не только) наука оценивается по преимуществу как фактор, угрожающий свободе человека и общества? Разве научные знания и создаваемые на их основе технологии, деляя владеющих ими людей более сильными в противоборстве с природными и социальными стихиями, не ограничивают эти стихии в пользу все более и более широких (пусть и не безграничных) человеческих возможностей? Ведь признает В. М. Межуев разные степени свободы в разных типах общества, а характер этих социальных типов, как ему прекрасно известно, не может не зависеть от их научно-технической оснащенности. И почему, коль речь зашла о науке, свобода (политическая, духовная, какая угодно) не может быть предметом научного осмысления? И почему предметом научного исследования не может быть индивидуальное сознание (самосознание), если и религия,

и искусство (и даже, наверное, миф) пытаются по-своему его толковать? И еще интересно было бы прояснить, о решающей роли какой именно философии в переходе от сакрализованной деспотии к демократии говорит В. М. Межуев? Ведь сам он справедливо отмечает, что философию, находящуюся «как бы посередине» между наукой и религией, «тянет то в одну, то в другую стороны». Что касается точки зрения на свободу как одухотворяющее начало, на ее реальную неполноту во всех обществах, в том числе и в современных демократиях, а также, и особенно, на возможность коренного преодоления этого недостатка путем преобразования «времени труда» в свободное время, то история подобного рода идей достаточно хорошо известна. На протяжении веков они и выражаемые в них философские доктрины остаются возвышенными утопиями. Такие утопические идеологии иногда способны, правда, породить социальные потрясения настолько мощные, что в их результате многие и многие люди лишаются не только своих ограниченных свобод, но и своей жизни, нисколько не приближая невосполнимыми жертвами состояние полной свободы.

Суть последней критикуемой нами концепции, сформулированной Н. Аббаньяно, заключается, главным образом, в утверждении имеющейся в действительности «сущностной связи», и даже совпадения, философии «со свободой индивида»: «Там, где нет свободы, нет и философии. Философствовать значит выбирать собственную позицию по отношению к жизни и миру; и этот выбор есть сама свобода». Но, вместе с тем, Н. Аббаньяно говорит и о том, что такая неразрывная связь, такое глубокое сращение философии и свободы еще нуждается в «признании» современными философами, и философию, «которая была бы в одно и то же время плодом и гарантией индивидуальной свободы», еще только предстоит разработать. Такая будущая философия могла бы, к тому же, «способствовать миру и пониманию между людьми». Что же нужно предпринять для того, чтобы философия преобразилась в мирную «беседу» свободных людей? Во-первых, необходимо решительно отказаться от так называемого «романтического допущения», идущего от идеализма и позитивизма девятнадцатого века (Гегель, Конт) и считающего историю человечества «реализацией и проявлением» по-разному называемой Абсолютной силы, гарантирующей прогресс этой истории. Это означало бы и отказ философов от претензий на роль непогрешимых «глашатаев» Абсолютной истины, по отношению к которым «не должны существовать расхождения в верованиях, мнениях или позициях». Во-вторых, требуется разработать такой аппарат философских категорий, в котором центральное место занимала бы категория не «тождества», а «различия самих личностей». Именно различие, если его признать «основой всякого возможного межчеловеческого понимания», должно стать надежнейшей защитой от унификации общественно-политической жизни [1, с. 20-28].

Теперь о проблематичности данных положений. Прежде всего, при их обдумывании складывается странное впечатление – неужели до Н. Аббаньяно никто не догадывался о близости и родстве философии и свободы (как бы ни понимались та и другая)? Неужели не было еще философов (хоть до, хоть после Гегеля и Конта), отстаивавших идеалы индивидуальной и социальной свободы в той их либерально-демократической трактовке, которой в общем и целом придерживается сам Н. Аббаньяно? И, конечно, весьма спорным является тезис о первостепенной важности идеи «различия» в качестве либерального задела против антилиберальной унификации общества, на самом деле инициируемой прогрессистско-романтическими тенденциями в гегельянстве и контовском позитивизме (и не только в них, разумеется). Ведь само по себе «различие» – это такая же предельная крайность, как и само по себе «тождество». Обе они, будучи абсолютизированными и оторванными друг от друга, являются пустыми, безжизненными и бессильными абстракциями, в равной степени неспособными быть идейной основой «мира и понимания» между «свободными людьми». Поскольку и мир, и свободное взаимопонимание – все это насущные реальные проблемы социальной жизни, для приземленно-деловой, так сказать, идеологии либерализма индивидуалистическая категория «различия» так же непригодна, как и коллективистская категория «тождества». Лишь временные и ситуативные приоритеты одного относительно другого, а, в общем, постоянная и принципиальная готовность пойти на компромисс – вот что гораздо важнее для либерализма, чем «различие» как таковое, то есть «различие» в ранге безусловной руководящей ценности, или «основы» диалога.

На наш взгляд, несостоятельность проанализированных выше концепций напрямую связана с несостоятельностью исходного понимания их авторами существа философской деятельности как единой и целостной. Признание Б. И. Липским множественности разнообразных философских доктрин, В. М. Межуевым – существования научной и религиозной философий, Н. Аббаньяно – абсолютистских притязаний со стороны многих философов все-таки не преодолевает их общего подхода к философии как целостному единому мировоззрению. По всей видимости, для более удовлетворительного осознания соотношения философии и свободы необходима, в первую очередь, принципиально иная трактовка самого философского творчества. Необходимо не просто мимоходом признать (между делом упомянуть) неоднозначность философии, а сделать эту мысль – разделенность философии на противоположные (абсолютистский и неабсолютистский) типы – методологически центральной, исходной. Последовательно опираясь на эту идею, мы уже не сможем не заметить, что в противоположных типах мировоззрения (типах философствования) противоположным образом понимаются все важнейшие характеристики человеческой и общественной жизни, в том числе, разумеется, и свобода. И вот уже здесь, как нам кажется, было бы грубой ошибкой игнорирование важнейших философско-политических идей К. Поппера и, особенно, И. Берлина. Данные идеи также можно считать методологической основой осуществляемого здесь исследования соотношения философии и свободы, но с небольшой оговоркой. Дело в том, что фундаментальное для нас положение о радикальной разделенности философии

на два противоположных типа не формулируется этими мыслителями явным образом [3; 12], хотя и направляет едва ли не всю их исследовательскую работу. Ну что же, не забывая о двойственности философии, обратимся теперь непосредственно к двойственному пониманию свободы, как оно представлено И. Берлином.

В качестве этика и социально-политического мыслителя И. Берлин, подобно К. Попперу [13; 14], противопоставляет две системы мировоззрений, ведущих между собой «войну», то есть дающих «несовместимые ответы на... вопрос о подчинении и принуждении», иначе, на вопрос о значении (или смысле) свободы. Первое мировоззренческое понимание свободы, называемое «негативным», свойственно либеральной философско-политической традиции. Здесь свобода – «это всего лишь пространство, в котором я могу без помех предаваться своим занятиям». Наше пространство свободы уменьшается, если по отношению к нам осуществляется принуждение, то есть «сознательное вмешательство других людей» в нашу деятельность. Разносторонняя характеристика «негативного» подхода к свободе, даваемая британским философом, может быть сведена к нескольким основным чертам. Прежде всего, данный подход является релятивистским и компромиссным. Имеется в виду, что все его сторонники (Бентам, Констан, Токвиль, Милль и т.д.) признают относительную ценность свободы, необходимость ее ограничения ради минимизации «социального хаоса», то есть ради реализации таких ценностей (тоже относительных), как справедливость (равноправие), защищенность слабых, честность, совесть, культура и т.д. Кроме того, И. Берлин особо выделяет три момента, или «факта», которые, по-видимому, не всегда в полной мере осознаются некоторыми либералами. Во-первых, отсутствие прочной связи между толерантностью доктрины «негативной» свободы и идеологией индивидуализма: история свидетельствует, что «индивидуализм произрастает в строго дисциплинированных сообществах, например, среди кальвинистов Шотландии и Новой Англии... не реже, чем в более терпимых сообществах». Во-вторых, относительная современность доктрины «негативной» свободы: она «в развитой форме едва ли старше Ренессанса и Реформации». Наконец, в-третьих (самое главное), отсутствие необходимой взаимозависимости между доктриной «негативной» свободы и демократическим режимом правления: опять же, история показывает, что в некоторых монархиях «людей творческих, оригинальных... и вообще всякого рода меньшинства меньше преследовали и угнетали... чем бывало и в более ранних, и в более поздних демократиях» [2, с. 124-136].

Второе понимание свободы, называемое «позитивным», связано с такими формами мировоззрения, в которых человеческая личность мыслится «расщепленной» на «подлинное Я» и «эмпирическое Я». Здесь свобода – не отсутствие принуждения, а различным образом понимаемая самореализация подлинного (или истинного, или разумного) «Я», стремящегося преодолеть давление эмпирической реальности (в том числе и эмпирического «Я»). Это давление предстает и в виде социальных требований, и в виде индивидуальных желаний, но в любом случае оно считается иррациональным, низменным, порочным и т.п. в том же духе. Преодолевая эмпирию, подчиняя разуму все неразумное в себе и в мире, мы становимся «подлинно свободными». Берлин рассматривает две основные формы такого рода освобождения-самореализации, переход между которыми через их промежуточные модификации может осуществляться плавно и малозаметно. Одна из этих форм выражается во взглядах и поступках тех, кто замыкается в своем внутреннем мире как в крепости, кто хочет повиноваться только собственному разуму и готов практически в одиночку противостоять бездушному миру. Это могут быть и религиозные отшельники-аскеты, и философы-моралисты, подобные стоикам или Канту; идеи человеколюбия и духовного самосовершенствования часто составляют фундамент мировоззрения тех и других. Если человеколюбие здесь – это сострадание и любовь к людям во всем многообразии их обыденной эмпирической жизни, то этика таких «уединенных мыслителей» и «политические выводы» из нее «входят в традицию либерального индивидуализма не менее глубоко, чем “негативное” понимание свободы». Другая форма идеологии освобождения через самореализацию заключается в представлениях и действиях тех, кто не сомневается в возможности и даже необходимости насильственного приобщения людей к единственно разумному правильному образу жизни. Различные сторонники данной доктрины (Спиноза, Руссо, Фихте, Гегель, Маркс и т.д.) исходят из того, что «разумное начало есть в каждом человеке», хотя большинство не осознает этого в силу своего невежества, своей подчиненности низменным инстинктам и страстям, своего слепого наивного доверия отжившим социальным институтам. Несчастное большинство человечества нуждается поэтому не только в любви и милосердии, но в радикальном перевоспитании («подлинном» освобождении), которое можно будет осуществить благодаря коренному социальному переустройству, например, коммунистическому. Такие глубокие преобразования, конечно, должны вызывать сопротивление очень многих людей, не понимающих своего «истинного» блага (счастья, назначения...), а значит, неизбежны «миллионы замученных в войнах и революциях». Но, видимо, великая цель – «радость будущих поколений» – требует уплаты соответствующей «цены» в виде великих жертвоприношений. Согласно Берлину, «мораль стоиков и Канта» протестует против такой ужасной цены, против перехода от этики «индивидуальной ответственности и самосовершенствования к авторитарному государству», но он понятен «для психолога или историка» [2, с. 136-164; 4, с. 21-22].

И. Берлин выделяет еще один подход, не связанный напрямую со стремлением к «разумной организации социальной жизни» или самосовершенствованием «в духе бесстрастного мудреца», но который, тем не менее, «ведет к таким же нелиберальным выводам», что и предыдущий, понимающий свободу «позитивно». Идеологии данного подхода представлены требованиями «статуса или признания» равных прав для всевозможных индивидуумов и социальных групп – рас, наций, классов и т.д. Отдельные лица и целые сообщества

могут настолько сильно жаждать признания со стороны других лиц и сообществ своего равного с ними статуса, что способны легко жертвовать многими собственными и чужими «негативными» свободами, находясь при этом в полной уверенности, что отстаивают идеалы свободы. По Берлину, именно «требования национального и социального самоопределения», содержащие в себе все-таки «позитивное» осмысление свободы, «дают жизнь самым мощным и морально оправданным движениям нашего времени» [2, с. 164-171, 181].

С точки зрения английского философа, все нелиберальные мировоззрения, оправдывающие человеческие жертвы ради «великих исторических идеалов» – разума, братства, социальной и национальной справедливости, – основаны на вере в возможность найти «окончательный ответ», преодолеть все противоречия и «окончательно решить все проблемы». Эта вера, в свою очередь, «покоится на убеждении, что все позитивные ценности... в конечном счете совместимы или даже вытекают одна из другой». Однако такое совершенное состояние мира, в котором «все хорошее гармонически соединится», где ценности, то есть «существенные желания и нужды», людей не конфликтуют, является фантастическим, находится «за пределами нашего понимания», вынужденного «опираться на обычные ресурсы эмпирического наблюдения и обычное человеческое знание». Необходимо признать, что «полное человеческое совершенство» – это «метафизическая химера», бесконечно далекая от очевидных фактов грубой эмпирической действительности, в которой нам приходится жить. Напротив, факты свидетельствуют о постоянных столкновениях «глубочайших ценностей» во взаимодействиях как между различными цивилизациями и культурами, так и между группами внутри одной культуры, как между разными индивидами, так и «даже в... сердце» одного и того же человека. Ценностные конфликты, по-видимому, сводятся к несовместимости таких, бесспорно, равновеликих целей, как «свобода для сильных и одаренных» и «право на достойное существование» для «слабых и менее способных». Признание факта одинаковой важности подобного рода целей и невозможности их одновременно достижения приводит к осознанию необходимости поиска «жизнеспособных компромиссов», позволяющих смягчить неизбежные столкновения разнонаправленных притязаний. Поскольку эмпирические ситуации часто изменяются, равноправные, вообще говоря, желания и потребности не всегда одинаково сильны, какие-то проявляются острее, порождая конкретные проблемы. Решая их, мы устанавливаем те или иные ценностные приоритеты, но «не абсолютные», не навсегда, так как в новой ситуации придется действовать по-новому, возможно, совершенно противоположным образом, идя на уступку другим принципам и приоритетам. Лучшее, на что способны люди в неустойчивом мире меняющихся ситуаций, – «поддерживать неустойчивое равновесие», раз за разом искать новые компромиссы и «избегать крайностей», то есть решений, претендующих на окончательность, а потому ведущих к более масштабным страданиям, чем нерадикальные компромиссные решения [2, с. 178-185; 3, с. 98; 4, с. 16-20, 23-25].

Завершая наш аналитический обзор, отметим формально-логическую правоту тех исследователей, которые указывают на дискуссионность проводимого И. Берлином «деления свободы на негативную и позитивную» [10]. Однако то наиболее существенное, что содержится в Берлиновой идеологии свободы, в его концепции соотношения свободы и философии, представляется нам практически полностью верным и убедительным. Исключением, способным вызвать более или менее серьезные возражения, как кажется, является только один момент. Здесь мы имеем в виду оценку, даваемую британским исследователем тем идеологиям, которые требуют равного «статуса» (равных прав) для каких-либо отдельных лиц или социальных групп. Вспомним, что И. Берлин оценивает эти идеологии «национального и социального самоопределения» как «самые мощные и морально оправданные движения нашего времени», руководствующиеся нелиберальным «позитивным» пониманием свободы. Данная оценка представляется нам просто слишком узкой, односторонней. Конечно, нередко бывает так, что борьба против национального и/или социального угнетения по большей части направляется требованиями полного (окончательного, абсолютного) освобождения, например, от власти мирового капитала или от власти «забывших бога» церковно-светских феодалов. Так было в России, Китае, Корее и т.д. в двадцатом веке, так было в ряде европейских стран в Средние века и эпоху Возрождения-Реформации. Однако история не в меньшей степени богата и такими примерами борьбы за национальное и социальное равноправие, лидеры и участники которой руководствовались достаточно умеренными лозунгами, по своему характеру если и не вполне либеральными, то и тем более не коммунистическими или религиозными. Мы встречаем здесь, следовательно, «негативный» подход к осмыслению свободы. Такое осмысление обычно присутствует в идеологической пропаганде стран, ведущих национальные (национально-освободительные) войны в Новое и Новейшее время, оно же преобладает и в более чем столетней классовой борьбе «ревизионистской» социал-демократии, вынужденной бороться и с более «левыми» (революционными) коммунистами, и с более «правыми» (консервативными) противниками даже умеренных реформ. К сожалению, – в этом Берлин полностью прав, – и войны за национальные интересы, и движения за компромиссно-умеренные социальные реформы тоже требуют человеческих жертв (иногда огромных), а не только ущемления «негативных» свобод. Но данное обстоятельство все-таки не должно рассматриваться в качестве достаточного основания для зачисления *всех* идеологий «национального и социального самоопределения» в разряд нелиберальных, в смысле имеющих абсолютистский характер.

**Подводя итоги исследования**, можно, по всей видимости, утверждать, что философия и свобода связаны далеко не так прямо и однозначно (органично и неразрывно), как это обычно утверждается. Просто наивно говорить об их соотношении, не учитывая того факта, что философия в ее реальной эмпирической истории никогда не является однообразной. Определенный тип философствования и понимания философии

закономерно (хотя и нежестко, конечно, то есть лишь при достаточной последовательности мышления) связан лишь с определенным осмыслением свободы и не связан с другим, противоположным ее осмыслением. Абсолютистское (нелиберальное) философствование, как правило, предполагает абсолютизацию свободы, обычно отождествляемой с тем, что часто называют «подлинной разумностью» (духовностью, человечностью, жизненностью и т.п.). Такое философствование не желает, так сказать, быть связанным с ограниченной и относительной свободой нашего эмпирического существования. Напротив, неабсолютистское (либеральное) философствование видит в свободе лишь относительную характеристику человеческой жизни, всегда более или менее ограниченную и обусловленную другими, столь же ограниченными и относительными характеристиками (общественная поддержка, безопасность, справедливость и т.д.). Такое философствование, в свою очередь, не хочет быть связанным с тем, что считается свободой философами-абсолютистами. В общем, то, что является свободой для одних, не является свободой для других.

#### *Список источников*

1. **Аббаньяно Н.** Философия и свобода // Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. СПб.: Алетейя, 1998. С. 19-28.
2. **Берлин И.** Два понимания свободы // Берлин И. Философия свободы. Европа / предисл. А. Эткинда. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 122-185.
3. **Берлин И.** Назначение философии // Вопросы философии. 1999. № 5. С. 91-98.
4. **Берлин И.** Стремление к идеалу // Берлин И. Философия свободы. Европа / предисл. А. Эткинда. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 7-25.
5. **Вайсман Ф.** Как я понимаю философию // Путь в философию. Антология. М. – СПб.: ПЕР СЭ; Университетская книга, 2001. С. 83-117.
6. **Липский Б. И.** Курс философии как урок свободы // Философские науки. 2009. № 8. С. 45-54.
7. **Маритен Ж.** Философ во граде // Путь в философию: антология. М. – СПб.: ПЕР СЭ; Университетская книга, 2001. С. 273-279.
8. **Межуев В. М.** Кому и зачем нужна сегодня философия? // Философский журнал. 2012. № 2 (9). С. 5-16.
9. **Межуев В. М.** Философия как идеология // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 4. С. 171-180.
10. **Оглезнев В. В., Брянский С. Н.** Исайя Берлин и проблемы определения понятия «свобода» // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2015. № 4 (32). С. 318-325.
11. **Подорога В. А.** О чем спрашивают, когда спрашивают «что такое философия» // Философский журнал. 2009. № 1 (2). С. 5-17.
12. **Поппер К. Р.** Какой мне видится философия // Путь в философию. Антология. М. – СПб.: ПЕР СЭ; Университетская книга, 2001. С. 123-136.
13. **Поппер К. Р.** Открытое общество и его враги: в 2-х т. / пер. с англ., под ред. В. Н. Садовского. М.: Феникс; Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. Т. 1. Чары Платона. 448 с.
14. **Поппер К. Р.** Открытое общество и его враги: в 2-х т. / пер. с англ., под ред. В. Н. Садовского. М.: Феникс; Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. Т. 2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. 528 с.
15. **Резник Ю. М.** Человек вопрошающий. О назначении философа // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия «Социальные науки». 2014. № 1 (33). С. 147-154.
16. **Тюгашев Е. А.** Философия как опыт свободы // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия «Философия». 2012. Т. 10. Вып. 4. С. 46-51.

#### **CONTRASTING TYPES OF PHILOSOPHIZING AND UNDERSTANDING OF FREEDOM**

**Tarasov Oleg Vladimirovich**, Ph. D. in Philosophy  
*Bashkir State University (Branch) in Sterlitamak*  
*ovtarasov@mail.ru*

The paper criticizes unilateral interpretations of interrelation of philosophy and freedom as unambiguously stable (natural). To achieve deeper understanding of interrelation of philosophy and freedom, the author proposes an approach presupposing separation of philosophy into contrasting types – absolutist and non-absolutist ones – that suggest entirely different interpretations of freedom. Absolutist philosophizing absolutizes freedom identifying it with “true rationality” (spirituality, etc.). Non-absolutist philosophizing considers freedom as a relative characteristic of human life restricted by other relative characteristics (justice, etc.).

*Key words and phrases:* separation of philosophy; dualism of freedom; absolutist philosophy; “true” freedom; non-absolutist (liberal) philosophy; relative freedom.