

**ВОЛЯ** – категория психологического и философского дискурса, которая характеризует 1) психическую, душевно-духовную способность человека, заключающуюся в усилиях по осуществлении замысленного, в подчинении себя поставленным целям и принятому решению, в сопротивлении наличным обстоятельствам (пассивная В.) или в принесении изменений в них (активная В.), в целестремительных и целерациональных, а не спонтанно-своевольных, поступках и действиях; разумная В. обуславливает вменяемость человека, его моральную и правовую вину и ответственность за действия, их мотивы и последствия; 2) одно из условий существования и роста мира культуры, юридических законов, идей мышления и норм морали, рассмотренных как формы объективации разумной В. и волевых усилий человека. С философским осмыслением В. связаны такие проблемы, как отношение свободы с В. (образует ли свобода суть В. или оттенок и эпифеномен поступка, в чем исток злой В.), соотношение судьбы, божественного предопределения или необходимого, причинно-следственного порядка со свободной В. Проблемы свободы В. в истории теологии и философии решались по-разному: наряду с отрицанием свободы В. во имя судьбы, божественного предопределения или природной необходимости существовали и существуют концепции, исходящие из приоритетности В. перед умом и трактовки ее свободы как свободы выбора (они получили неадекватное название «волютаризм»). Длительное обсуждение проблемы свободы В. (называемое «арбитрализмом») привело к различению формальной и материальной свободы, к выявлению различных слоев в феноменах В. – от интенций до мотивов, от смыслопостижения до смыслоутверждения, от В. как законодательной силы до осознания В. как феномена, корнящегося в повседневности, к сужению сферы свободы В., к ограничению ее стремлениями и мотивами, действием как актом выбора, определяемого неопытностью, некомпетентностью или невежеством, к уяснению противоречивости (амбивалентности) стремлений и мотивов.

Образ человека в мировых религиях в той или иной мере включает В. как одну из способностей: в меньшей степени в античной религии в силу установки на богоявленность вечного и предпочтения созерцания, в иудаизме – в большей степени, поскольку взаимоотношения Бога и человека понимаются как встреча двух В., одна из которых представлена в абсолютных велениях и волеизъявлении, а другая – во вслушивании в заповеди, в волевой их реализации и в исполнении императивно-запретительного, божественного закона. Христианство, сочетая надежду на спасение, эсхатологический выбор, свободу В. человека и благодать Бога, отстаивает устами Отцов церкви (ряда западных – Тертуллиан, Амвросий Медиоланский, Иероним, Иоанн Кипириан и большинства восточных – Иустин, Ориген, Василий Великий, Григорий Нисский, Максим Исповедник и др.) идею встречи (синергии, соработничества) двух универсальных субъектов - Бога и человека в деле спасения, не ограниченных В., а воплощающих в себя всю совокупность всех душевных актов. Особенности понимания В. в античной мысли было 1) отождествление В. с разумным стремлением (Платон. Кратил 429b); 2) отделение В. от чувственных стремлений, побуждений и вожделений, 3) интеллектуализация В., его подчинение уму: например, Аристотель («Никомахова этика» 1139 b5) усматривал в В. разумное стремление, подразделяя В., направленную на возможное и невозможное, связывал с В. неопределенность исхода событий, использование средств, а не целей поступка, подчинил В. этическим и правовым нормам действий. В школе Платона (например, у Альбина) В. обсуждается в контексте соотношения судьбы, промысла и свободной В. И для стоиков П. – разумное стремление, причем, обратив внимание на мотивы В., они утвердили идеалы «эвпатии» - блаженного состояния мудреца. В противовес им эпикурейцы считали, что свободное отклонение атома от необходимой, причинно-следственной связи – модель понимания В. ведущей к безмятежности и отсутствию страданий. ,

В античной философии отдавали приоритет когнитивным способностям души, а В. трактовалась как разновидность стремления и как воплощение ума, хотя согласно

софистам ум служит В. (См. Платон. Горгий. 491e -492a). Платон исходит из разумности В.: В. призвана укрощать вожделения, реализовывать цели человека и соответствовать соизволениям юридического закона и морали. В «Кратиле» (420b), обращаясь к этимологии слова βουλή и связывая его смысл со стремительным полетом стрелы, он проводит различие между В. как достижением поставленной цели и вожделением. В «Тимее» (69b-72e) и «Государстве» (439b-441e) он, подчеркивая соразмерность всех способностей человека, вычленил три части души –вождеющую, яростную и разумную, принимающую благие решения и представленную в таких моральных добродетелях, как мужественное исполнение долга и рассудительность. Хотя Платон обращает внимание на различные уровни разумности В., он относит ее к сфере «доксы» (мнения).

В школе Платона (например, у Альбина) проблема В. обсуждается в контексте соотношения судьбы, промысла и свободной В., душа подразделяется на рациональные и нерациональные способности (В. относится к первым), судьба получает статус закона, который не предопределяет все и вся, сохраняя место В., а возможность сделать нечто или не сделать зависит от свободного выбора, судьба определяет лишь неизбежность последствий поступка.

Более сложны представления о В. у Аристотеля. Интеллектуализируя В., он определяет ее как ум, движимый стремлением, или как осмысленное стремление, т.е. подчиняет В. уму (Аристотель. Никомахова этика. 1139 b5). Он проводил различие между В., направленной на возможное (πραίρεσις), и В., направленной на невозможное (βούλησις). Для него В.(boylesis) и стремление (ὄρεξις) взаимосоотнесены: иногда В. сообщает движение стремлению, иногда стремление движет В. В. – исток причинения и целевой причинной связи. Истоком действия он считает помимо намерения свободную от принуждения В., которая приводит к тому, что добродетельность или недобродетельность поступков зависит от человека. Среди трех видов стремлений – влечение (стремление к чувственным удовольствиям), аффективный порыв и сознательное стремление (βουλήτικε ορεξις - переведено как желание). Оно-то, будучи В., связано с принятием решений, с сознательным выбором (Аристотель. Никомахова этика 1111b10-1112a20) и с осуществлением поступков в разл. сферах жизни. Волевое решение, принимаемое после обдумывания, обусловлено неопределенностью исхода событий, относится к поиску средств достижения целей и путей их достижения, с определением предмета выбора, с добровольностью выбора (Аристотель. Евдемова этика. 1223 a27,b26,34; 1225 b25, 1226 a 7). В., будучи ведома разумом, направлена на цель, на выбор не только блага, но и зла, на совершение моральных поступков и на несвершение постыдных поступков. В. делает человека правосудным, а В. законодателя, выраженная в законах, делает поступки добродетельными. Совершение подсудных дел имеет своим истоком осознание кому, чем и как наносится ущерб (Там же, 1136 b 5-7). Итак, хотя у Аристотеля В. не стала предметом обстоятельного антрополого-психологического описания, будучи включенной в состав стремлений человека и подчиненной уму, но все же была выявлена связь В. с этическими и юридическими нормами деятельности человека, с принятием им решений и с анализом последствий его поступков.

Для стоиков В. - разновидность добрых стремлений, которая противоположна желанию и представляет собой «разумное стремление» (ὄρεξις – переведено как возбуждение), осуществляясь в добровольном выборе добра или зла (Диоген Лаэртский. УП, 1, 116). Стоики ввели мотив в качестве критерия оценки актов принятия решений и действий, утвердили в противовес атараксии (бесстрастия) эпикурейцев идеалы «эвпатии» - блаженного состояния души мудреца. У Эпикура и эпикурейцев предлагаются «бытийственные» модели В. - самопроизвольное отклонение атомов от причинно-необходимого движения, а свободная, осмысленная В. –один из путей развития событий (наряду с необходимостью и случайностью). Безмятежность и отсутствие страданий – основные цели В. Лукреций связывает В. с психомоторными движениями (О природе вещей 1У, 878).

В римском стоицизме добродетель (*virtus*) тождественна деянию, направленному на нравственный долг и обязанность гражданина. В. образует одну из добродетелей человека наряду с мужеством и славой. Новые ценности римской культуры предполагали новые добродетели (*virtus*) римлян – прежде всего мужественное исполнение гражданских обязанностей и доблесть. Волевые решения и действия на свой страх и риск занимают все большее место в этических размышлениях римских философов. Сенека подчеркнул свободу духа и действия человека, подчиняющегося божественной необходимости. Выдвигая идеал «эвдемонии» (блаженной жизни), он связывает его с правильным деянием, с равнодушием к судьбе и с осознанием блага. Эпиктет проводит различие между тем, что находится в нашей власти, и тем, что не находится в ней. Свобода В. (*προσρρησις*), или «предпочтительный выбор», – главное, что есть в человеке, от нее зависит и благо (тем самым добродетельность человека) и зло (тем самым его порочность), но не свобода действия. Условием правильного поведения является свободный поступок, основанный на свободном выборе. Эта способность дана богами, чтобы человек мог быть счастливым и независимым от внешних обстоятельств, и тождественна свободе воздержания, безразличия и непротивления (Беседы Эпиктета. 1,29; II,1; II,5, 10). Поворот к В., к волевым решениям привел к возникновению этики В. как этики добродетели и к росту культурной ценности жанра биографий, в которых прославляются или порицаются В., решения и деяния знаменитых мужей Рима (начиная с Цицерона и кончая Светонием). В Римской культуре В. приобретает самостоятельный статус относительно ума, хотя еще, например, Цицерон (Тускуланские беседы IУ, 6) определял В. как разумное решение. Искоренение пороков и праведность действия зависит не от природных причин, а от нашей В., старания и упражнения (Цицерон. О судьбе. 9-11). В отличие от стоицистской трактовки судьбы как извечного ряда причин, отнимающей у человека свободную волю и превращающей его в раба судьбы (Там же, 20), он отстаивает идею о том, что некоторые движения души самопроизвольны и независимы от внешних причин и от судьбы, а другие – не в нашей власти и зависимы от божественной необходимости, или судьбы.

В неоплатонизме В. обсуждается как одна из характеристик (ипостасей) Бога, или Единого, или Блага. Единое, будучи причиной самого себя, «господин над собой», «Он Сам волит и действует» (Плотин. Шестая Эннеада. У1, 8. СПб., 2005, с.245), представлено в силе и в энергии Ума, согласной с Благом, и обладает вечным бытием. В. как высшая степень и чистый акт господства, всецело самоопределена в себе.

Средневековые мыслители развернули широкую и многогранную картину В. и ее свободы как ее сути. Поэтому теологические споры об отношении свободной В. и божественной благодати, разворачивавшиеся на протяжении всей истории христианства, имеют не только сугубо религиозное, но и философское значение. В начале Августин определяет В. как одно из свойств души, как никем не вынуждаемое движение души к чему-либо, позднее он отмечает независимость В. и ее склонность к выбору добра, открываемого Богом в законе. В эволюции взглядов Августина на соотношение свободной В. и божественной благодати, можно выделить три этапа. На первом он среди трех свойств души выделяет В. как ничем не вынуждаемое движение души к чему-либо, чего не следует избегать или следует достигать («О двух душах против манихеев», *De duabus animabus*, 10, 13, 14), проводя различие между состоянием В. до и после грехопадения. Зло – это неправильное согласие свободной В., направленной на несправедливое и наказание за грех (смертностью, незнанием истины, слабостью В.). На втором этапе ( трактат «О восьмидесяти трех различных вопросах» и др.) он утверждает независимость человеческой В. и ее склонность к выбору добра, открываемого Богом в законе и не подменяющего выбор человека. Решение В., в котором человек взыскует помощи Бога, находится во власти человека, зависит от свободного решения В. На третьем этапе Августин («О различных вопросах к Симплициану») считает, что добрые дела порождаются благодатью Бога, которая независима и неподотчетна. Добрая В. – дар

Божий, что не отрицает свободное решение В. (*liberum voluntatis arbitrium*), однако решающее место им отводится божественной власти. И в «Исповеди» (XIII, 11) проводится различие между тремя сторонами души (жизнь, знание и В.). В трактате «О Троице» дан тонкий анализ функций В. (*De Trinitate*, X-XI): ее роль в объективации восприятия, в слиянии образа вещи с ее формой, в соединении памяти с внешним образом чувственной вещи. В диалоге «Свобода воли» Августин, обсуждая проблему зла, связывает В. со свободным выбором творить добро или зло, В. значима для нравственно поведения, обеспечивая выбор блага. В. предстает у него как внутреннее побуждение к благу, которое возрастает по мере приближения к божественной истине и становления личности. Зло же возникает из-за недостатка В. к благу или от несовершенства его веры. Трактовка В. у Августина нашла свое продолжение у мыслителей, которые видели в ней фундаментальную способность, ответственную и за познание и за любовь (Бонавентура, Генрих Гентский, Дунс Скот): выбор предполагает ум, но отнюдь не следует из него.

В противовес линии Августина и августианцев Фома Аквинский интеллектуализирует В. Он обсуждает сначала проблему В., а затем В в ее соотношении со свободой. Его трактовка соотношения В. и ума не однозначна: по своему объекту и сам по себе ум возвышеннее В., а в других аспектах - В. выше ума. Исходная позиция Фомы - «в абсолютном смысле ум достойнее воли» (*Сумма теологии*. Вопр. 82), поскольку в сферу блага, на которую направлена В., входит и истина: «Под понятие истины и бытия подпадает и воля, и ее акт, и ее объект» (Там же). Обсуждая вопрос о том, что приводит в движение человека – ум или В., Фома отвергает мнение Дамаскина о том, что В. движет ум, и отмечает разные смыслы этих слов: если движущая сила является целью, ум движет В., а если имеется в виду действительность, то В. «подвигает все душевные силы на совершенствование присущих им действий». Постоянно фиксируя разное понимание В. - с точки зрения универсальности ее блага или с точки зрения ее как частной силы души, Фома настаивает на том, что В. и ум «дополняют друг друга в своих действиях».

В., понимаемая Фомой как избирательная способность относится и к объектам, и к действиям, а поскольку ум является ее движущей силой, не имеет смысла разделять В. на активную и пассивную. Гл. функция свободной В. – выбор, а выбор отсылает нас к суждению, т.е. к уму, а во всяком уме присутствует решение. В конечном счете для Фомы свободная В. имеет отношение и к уму, и к желанию, первая сила выражена в суждении, а вторая – в приятии вынесенного суждения. Фома соглашается с Аристотелем в том, что выбор – это осмысленное желание. Для Фомы не приемлемы мнения (например, Дамаскина, Григория Нисского др.), согласно которым В.(*thelesis*) и свободная В. (*bulesis*) различны друг от друга. Характеризуя такую характеристику В. как ее свобода, Фома выступает против ее отрицания и подчеркивает, что «так как человек разумен, то необходимо, чтобы он обладал свободной волей». Хотя свободная В. является причиной и движущей силой действий человека, но первопричиной их является Бог, что выражается уже в том, что реализация человеком выбора предполагает помощь со стороны Бога. Фома критикует односторонние определения свободной В. как силы и как навыка души кВ распоряжении собой (Бернар. *De Gratia et Lib.Arb.* 1,2) Для него свободная В. – и сила, и навык

Обсуждая отношение В. и зла, вопрос о том, может ли В. быть направлена на зло, он выступает против идеи Августина о том, что наша В. является истоком и греховности, и праведности человека (*Retract.*1,9), и настаивает на том, что В., будучи «умственным желанием» направлена на добро. Фома исходит из того, что В. отвращается от зла, именно потому, что она всегда осмысленна и возникает в результате суждения ума. Он проводит различие между естественной свободной В. как свободой от принуждения и моральной свободной В. как свободой от вины и наказаний, между естественной и целевой необходимостью по роли в них В., подчеркивая, что В. не чужда естественной необходимости, а целевая необходимость служит единственным способом достижения В.

Концепции Фомы противостоят Дунс Скот, Петр Орели, Оккам, для которых божественная В. – первопричина бытия, а человеческое деяние праведно, когда совпадает с В. Бога. Освобождая этику В. от всякой связи с детерминизмом, Оккам проводил мысль о том, что акт В. «никоим образом не может осуществляться со злым намерением» (Оккам. Избранное. М., 2002, с. 211).

Новые ценности культуры эпохи Возрождения привели к формированию идеалов *vita activa* в противовес *vita contemplativa*, к пониманию свободы как гражданских свобод и В. как деятельности, направленной на изменение мира и человека. Культ свободы нередко оборачивался гигантизмом, апологией своенравности В., но то, что Возрождение связано с апологией человека, с культом его волевой активности, его свободы как необходимого условия проявления В., с осознанием важности гражданских свобод и справедливых дел, ведущих к подлинному сообществу людей, – это несомненно. Об этом свидетельствуют работы таких гуманистов, как А.Ринуччини «О свободе воли», К.Салютати «О роке, судьбе и случайности», Л.Бруни «Введение в моральную философию», диалог Л.Валлы «О свободе воли», Дж.Пико дела Мирандолла «Речь о достоинстве человека». В их центре отношение человека и судьбы, связь жизнеустроительных *virtus* и неизбежного *Fatum*, ставшего миром естественной необходимости. Доблесть, мужество, стойкость, великодушие, творческая активность оценивались как основные добродетели человека, который сам является свободным творцом собственной природы. Свободная В. оценивается как высшая этическая категория и высшая ценность культуры.

Конфликт интерпретаций взаимоотношения В. и божественных соизволений проявился в споре между Эразмом Роттердамским, отстаивавшего свободу В., и Лютером, издавшего в 1525 г. трактат «Рабство воли». В 1524 г. Эразм Роттердамский выступает с диатрибой, посвященной свободе В., с ним полемизирует М.Лютер в книге «О рабстве воли» (1525), альтернативных в своей интерпретации и Библии, и соотношения свободной В. человека и божественного промысла: первый исходил из свободы В., второй – исходя из всеведения Бога, неотделимой от его В., отрицал свободу В. человека как иллюзию, возникшую из-за его гордыни.

Возникновение новоевропейской философии связано с радикальными изменениями в понимании В. и ее основных характеристик. Р.Декарт, выделяя желания и действия души, относит В. к действиям души («О страстях души» 1, 17-18), которая позволяет укротить страсти души. В. представляет собой один из модусов мышления (Первоначала философии, 1, 65). Один из метафизических принципов Декарта – «необходимость твердой и действенной воли к правильному использованию своего разума», важность объединения твердой воли к правильному поведению с пронизательнейшим умом. и высокой заботы о познании истины» (Декарт Р. Первоначала философии // Соч., Т.1, М., 1989, с.299). Слабость В. проявляется в том, что у человека отсутствуют «твердые и определенные суждения о добре и зле» (О страстях души, 1, 48), которые позволяют ему увлечь себя страстями. Обладание свободной В. и власть над собственными желаниями – исток уважения человека к самому себе (Там же, III, 152) как существа, подобного Богу. Свободная В. зависит от Бога, но человек не должен сомневаться в свободе своей В. В письмах к Елизавете Декарт развертывает свое понимание В. и свободы, которое отличается как от волюнтаризма, так и от апологии необходимости с отказом от свободы В. И метод и правила морали имеют дело с волей, конечно, разумной, с волевым решением, основанным на истинном знании. Декарт подчеркивает, что люди, сильные душой, твердо следуют принятому суждению, сопротивляясь новым страстям, влекущим их в противоположную сторону. Этика имеет дело со свободными решениями воли, т.е. с действиями, прежде всего основанных на истинном знании и предполагающих специфические качества личности – великодушие, разумность, подавление страстей. Но Декарт отнюдь не исключает из своего рассмотрения и те волевые решения, которые базируются на ложном суждении. Цель анализа страстей души – приобрести власть над всеми своими страстями, наставить людей и руководить ими в овладении своими

страстями. Описание страстей направлено на то, чтобы управлять нашими желаниями; в этом-то и заключается основная польза морали. Управляя своей свободной В., человек уподобляется до известной степени Богу. Основным моральным качеством человека, согласно Декарту, является великодушие, которое связано не только с тем, что человек управляет своими желаниями, но и обладает твердой и непреклонной решимостью в использовании своей воли на благо, в осуществлении того, что он считает наилучшим и в доведении принятого решения до конца. Позиция Декарта близка августианству и ее можно назвать поппибилизмом В.: после свободного и единого акта выбора, решения и творения Богом мира в нем действуют необходимые причинно-следственные связи.

В противовес Декарту Б.Спиноза развертывает понимание В. как модуса мышления и как необходимой причины. Из этого проистекало отрицание свободы В. не только человека, но и Бога (Этика 1, 32). В. и разум, согласно Спинозе, - одно и то же (Там же П,49 и королларий). Существуют лишь конкретные волевые акты, а не В. вообще. Поскольку свободная В. Спинозой отрицается, а божественный промысел превращается в природную необходимость, постольку концепция В. Спинозы может называться вместе с Н.Решером нецесситарианизмом с ее культом необходимости причинно-следственных связей. Эта же линия отрицания свободы В. присуща и Т.Гоббсу, который называет В. одно из желаний: «Воля и влечение одно и то же» (Гоббс Т. Соч. Т.1.М.,1964,с.202). Утверждение и отрицание – акты В. Свободой не обладает ни одно живое существо. Произвольные действия – это действия, имеющие своим истоком В. Различая спонтанные и добровольные действия, Гоббс в трактате «О свободе и необходимости» подчеркивает, что В. и любая склонность человека является «в такой же степени неизбежно обусловленной и зависящей от достаточной причины, как и любая вещь» (Там же,с.531). Согласно Гоббсу, необходимость и выбор могут существовать совместно. Он детерминистски объясняет и естественную необходимость, и человеческое действие. Для него свобода В. – теологическая химера, но свобода, понятая как «отсутствие всяких препятствий к действию» (Там же,с.555), допускается, поскольку из нее проистекают добровольные человеческие действия, существование которых Гоббс не отрицает, хотя и связывает с необходимыми причинами. В. для Д.Локка – это сила души, позволяющая совершать или прекращать какое-то действие, способность выбора (Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Соч., т.1.М., 1985,с. 287, 292-293). В. для него сила ума. Локк отрицает свободу актов В., отнеся свободу к человеку, к его действию согласно выбору, или хотению (Там же,с.299). В., согласно Локку, определяется чем-то вне ее: либо направлением ума, либо беспокойством как решающим мотивом ума. Среди всех способностей души Локк отдает предпочтение В. как действующему началу (Локк Д. Соч. Т.2.М., 1985,с.202). Лейбниц, полемизируя с Локком, проводит мысль о том, что В. есть стремление, вытекающее из сознания добра и зла (Лейбниц Г.В.Новые опыты о человеческом разумении // Соч.,Т.1,М.,1983,с.172). Ум и В. –две взаимосвязанные способности души: развитие ума ведет к улучшению выбора В., что в свою очередь ведет к определению умом своих мыслей в соответствии с выбором. Сводя проблему свободы к проблеме действия, к реализации указаний разума, Лейбниц рассматривал действительный мир как предустановленную и строго детерминированную гармонию сил и действий. По Лейбницу в разуме Бога содержится множество возможных миров, но превращается из возможного в действительный лишь один мир. Выбор этого действительного мира, уподобляемого Лейбницем часам, определяется не разумом, а волей Бога, направленной на высшее благо и создающей мир наилучший из возможных. Тем самым Лейбниц разводит в «Теодицее» метафизическую и моральную необходимость, связывая последнюю со свободой В. и выявляя в ней мощь (puissance) к свершению чего-то и волю (volonté) свершить что-то.

Французские просветители не нашли выхода из дилеммы детерминизма и свободы В. Они исходили из натуралистического отрицания В. и свободы. Кондильяк настаивает на том, что выделение отдельных и самосуших способностей души – например, ума и В.

неправомерно. Они являются аналитическими абстракциями, разрушающими цельность души. Это призраки, существующие в воображении философов (Кондильяк. Соч., т.1, М.,1980,с.166-167). Он связывает В. с удовлетворением желания. , называя В. «абсолютным желанием, сопровождаемым мыслью о том, что желаемая вещь находится в нашей власти» (Кондильяк Соч.,т.2,М.,1982,с.215). Для Д.Дидро В. порождена каким-либо внешним или внутренним мотивом: «беспричинный акт воли –химера»( Дидро Д. Соч.,Т.М.,1986,с.510), ничто (Там же,с. 518). Если существует свобода В., то ее причина – в незнании. Для Гольбаха В. –это движение нашего мозга, моторика нервов, ведущая к действию (Система природы 1, гл.8).

Наряду с натуралистически-физиологической трактовкой В. в XIX в., существовали и трактовка В. как центра духовных сил Я (М.де Биран). Ж.-Ж.Руссо провел различие между всеобщей В. (*volonté générale*) и волей всех (*volonté de tous*). которое было высоко оценено в немецком идеализме. Итог психологизирующим концепциям В. и ее свободы подвел Х.Вольф, для которого В. – самостоятельная склонность души к вещи, которая происходит из разума и направлена на осознание представлений о добре и зле, составляющих ее мотивы. Эти мотивы и делают возможное действительным, сообщая нашим действиям достоверность. Свобода, согласно Вольфу, это выбор души той вещи, которая ей нравится (Вольф Х. Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, // Вольф Х. и философия в России. СПб., 2001, §§ 492, 519, 910), а мир – это совокупность вещей, причинно связанных между собой.

С именем И.Канта связан радикальный поворот от изучения В. как феномена индивидуальной психологии к исследованию В. как условия возможности морали и права, от уяснения чувственно-эмоциональных истоков и материальных свойств В. (желание, стремление, принцип личного счастья и пр.) к пониманию ее как законодателя формы этических и юридических норм, от изучения максим, основанных на склонности, к императивам, основанным на всеобщности, обязательности и законе. Проводя различие между теоретическим и практическим разумом он называет этику учением о необходимых нравственных законах свободной В. вообще (Кант И. Критика чистого разума. М.,1998,с. 104) и противопоставляет законы природы, которым подчинена В., законам человеческого общежития, которые подчинены В.,объективирующейся в максимах морали в нормах права. Свободу В., понятию как «способность самостоятельно определять свои действия независимо от принуждения со стороны чувственности» (Там же, с.590), он объясняет ее связью с практическим разумом, с действиями по всеобщим правилам. Эта особая причинность разума – детерминация с помощью определения правил – внеопытна, априорна, надэмпирична: долженствование ставит запреты, придает авторитет и определяет «цель и меру» эмпирическим действиям и оценкам, относится не к определению самой В., а лишь к действию и результатам ее проявления. Поэтому Кант различает чистую В. (*Wille*) и эмпирическую В., совпадающую с волевыми, хотениями и желаниями (*Wollen*), чистую В. и «действия и условия человеческой В. вообще, которые большей частью черпаются из психологии» ( Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч.,т.4,Ч.1, М.,1965,с. 225), В. как метафизический принцип практического законодателя и В. как желанием.. В толще моральных запретов и юридических норм, отложившихся в истории моральных кодексов и правовых систем Кант смог увидеть объективацию чистой В. надиндивидуального субъекта, форму долженствования - долга, коренящегося не в естественных склонностях, не в чувственных побуждениях и желаниях, а в правилах своих действий, образующих практический разум. В. – верховный законодатель норм права и морали, легальности и моральности. В., по Канту, не имеет внутреннего основания, она сама себе практический разум и, формируя законы и нормы, совпадает со свободой. Чистая В. выражается прежде всего в моральном долженствовании, в категорическом императиве, представляя собой вместе с тем «необходимое воление человека как члена умопостигаемого мира», который является основанием для чувственно воспринимаемого мира. (Кант И. Соч., т.4,Ч.1, М.,1965,с.298-

299). Максимумы твоей В. должны стать принципами всеобщего законодательства – таков основной закон чистого практического разума. Кант размежевывает В. как ноумен от многообразных психических актов В., между В. как «способностью определять самое себя к совершению поступков согласно представлению о тех или иных законах» (Кант И. Соч., т.4, ч.1, М., 1965, с. 268) и В. как характеристики человеческого существования. находит свое продолжение в противопоставлении субъективных мотивов и объективных побудительных оснований, субъективных и объективных целей, материальных и относительных целей и формальной цели самой по себе, материальных и формального принципа практического разума. Объективация практического разума представлена в моральном законе, который и есть определяющее начало чистой В., действующей по принципам автономии. В «Основах метафизики нравственности» и в «Критике практического разума» проводит различие между автономией В. как самоопределением закона нравственности (категорического императива) и ее гетерономией, т.е. с поиском ее оснований в чем-то другом – в склонностях, удовольствии и др. Автономия В. коренится в ее свободе как самодетерминации. Кант осуществляет анализ В. как основания всякого законодательства, заключенного в правиле, в объективной значимости закона и форме его всеобщности, в идее «воли каждого разумного существа как воли, устанавливающей всеобщие законы» морали и права (Кант И. Соч., т.4, ч.1, М., 1965, с.273). Чистая В., по Канту, является безусловной целостностью предмета практического разума, а суверенное благо понимается как объект В. С этих позиций Кант проанализировал в «Метафизике нравов» законы частного и публичного права, этическое учение о добродетели, подчеркнув связь моральной В. с теологией: моральная В. делает «конечной целью всякого поведения высшее благо, возможное в мире» (Там же, с.463) и должна соответствовать В. святого и благого творца мира.

Развитие понимания В. в XIX в. шло в послекантовской философии в альтернативных направлениях: 1) в двойной онтологизации В. - в ее объективации в произведениях культуры и в трактовке ее как одной из характеристик объективного духа (поздний Фихте, Шеллинг, Гегель) и даже в превращении мировой В. в суть всякого бытия (А.Шопенгауэр). 2) в антропологической интерпретации В. (Л.Фейербах, К.Маркс, С.Киркегор).

И.Г.Фихте, обнажив основные изъяны кантовского учения о В., прежде всего формальность законосообразности, императивность формы существования В., развил свое учение о В. В начале в таких работах, как «Основа общего наукоучения» (1794), «Система учения о естественном праве согласно принципам наукоучения» (1796), «Система учения о нравах согласно принципам наукоучения» (1798), он исходит из самодеятельности абсолютного Я, представляющего собой тождество субъекта и объекта, из всемогущества и самозаконности В. человека, из которой он дедуцирует не только телесность, но и сообщества других Я. Уже на этом этапе он выступает с критикой этики самосознания Канта, утверждения им формальной самозаконности В. В работах этого периода, в частности, в субъект действия и субъект сознания рассматриваются как тождественные, Я полагает себя как абсолютную деятельность и тем самым как свободу, причем индивидуальное я должно быть дедуцировано из Абсолютного Я, понимаемого как надиндивидуальный субъект. Различая В. (Wille) и единичные воления (Wollen), Фихте связывает акты воления с «восприятием объекта вне меня и я воспринимаю себя таким, каким могу становиться в определенном отношении с находимыми вне меня телами» (Фихте. Система учения о нравах. СПб., 2006, с.64). Это различие касается не только различия единичной и общей В., но и превращения актов В. из неопределенных в определенные благодаря их осознанию. Любая В. свободна, поскольку она является способностью выбора, предполагающей произвол и самоограничение определенными действиями, в том числе благодаря совести.

Позднее (с 1800) Фихте переходит от принципа самодеятельности к принципу абсолютного бытия и ограничивает сферу действия В., которая из ключевого понятия его



системы становится способом обоснования морали и права. В. понята как стремление к абсолютному самоопределению, которое не сводится к освобождению от зависимости от не-Я, от естественных влечений и к подчинению внешнему закону. Основная задача жизни усматривается не в безграничном осуществлении своей свободы и самодеятельности, а в самоотверженной любви к людям и к Богу, в слиянии с Богом, где человек забывает себя и своеволие своих действий. Теперь деятельность определяется как «совершенное ничто в себе и для себя самой» (Фихте. Наставление к блаженной жизни. М.,1997,с.138). Человек не просто восходит к Богу, а возвышается до Бога. Это человекобожие находит свое выражение в его идее о самобытных долях человека в сверхчувственном бытии (Там же, с. 126), в мысли о необходимости отказа от собственной В. во имя акта высшей моральности, в трактовке В. как условия непрерывного творчества нового и как пути достижения полноты и жизненности духа, в замещении В. определением блаженной жизни как приобщения к божественному бытию. Критика кантовского учения о формальной законосообразности В., ведущей, по Фихте, к безбожной независимости В., к апатии и к невосприимчивости радостей жизни, различие автономии В. от ее гетерономии дополняется на этом этапе выведением из теонии автономности В., из воли Бога свободы человека. Теперь В. вдохновляется духом Божиим и замещена любовью к Богу, а абсолютное знание, из которого исходил Фихте, по разному его определяя (то как образ, то как схему), оказалось религиозной верой.

Движение от изначального единства субъекта-объекта к осознанию растущих форм объективаций В. и одновременно роста ее осмысленности продолжили Шеллинг и Гегель. Сдвиг, который осуществил Шеллинг в трансцендентальном идеализме, связан с акцентом на объективности В., с тяготением к философии природы как откровению волеи Бога, с выявлением не только единства ума и В., но и их бытия как «открывающихся в созданных вещах» (Шеллинг. Соч., т.1, М.,1987,с.575). Понимая рефлексию как созерцание не только природы, но и духовной культуры, более того, как осмысление разумного творения Богом мира, он превращает философию самосознающей В. как в натурфилософию, так и в философию откровения. Рационализируя христианские догматы, Шеллинг усиливает мотивы гностицизма, уже существовавшие у позднего Фихте, и, теологизируя трансцендентальную философию, разрушает те границы понимания в ней религии, для Канта замкнутой в пределах только разума. Изначальна пра-основа (Ungrund) как абсолютная недифференцированность, из которой благодаря разумной В. и волевого разума возникают различия как некие потенции абсолютного божественного субъекта и становящиеся действительностью благодаря сознанию и В. Как и всякий трансценденталист, Шеллинг определяет философию как анализ условий возможности не только познания и морали (как у Канта), но и всей духовной культуры, понятой как история самосознания. Эти условия он видит в чистом сознании и в чистой В., отделяемой им от естественной В. и от разумной В человека. Итак, первой причиной различения волеи и В., коренятся в принципах трансцендентализма.

Различая В. и волеие, Шеллинг видит в волеии изначальный, свободный и абсолютный акт, вводимый им в качестве условия возможности сознания вообще. Чистое самоопределение Бога есть тождество субъекта и объекта, которое, поначалу имея бессознательный характер, осознается и в самооткровении Бога воплощается в природе и в истории, в сознании и в личности. Волеие – характеристика В. божественного субъекта, который из бессознательного единства субъекта-объекта через созерцание восходит к естественной В. (желаниям, природным влечениям и стремлениям), а затем к полностью сознательной и свободной воле Я, воплощающейся в деяниях. Это движение свободно и одновременно необходимо. Сначала абсолютная и чистая В., или волеие, имеет своим объектом чистое самоопределение, В. как таковую, совпадающую с высшим благом. Изначально прабывтие Бога вечно, безосновно, независимо от времени, представляя собой его самоутверждение. В волеии можно вычленить В. основы как стремление единого

порождать самого себя, самополагание и В. любви, изрекаемой в слове Бога и в личности Христа (Шеллинг. Соч., т.2, М.1989, с.140). Воление – это сознательный и разумный акт В. Бога, который воплощается бессознательно в творении мира и осознанно в человеке, восходящего к личности и к самосознающему Я. Различая естественную и абсолютную свободу, Шеллинг видит в волении, которое может быть объективным в природе и стать объектом осознания в Я, выражение подлинной свободы. В определении В. как воления Шеллинг стремится подчеркнуть ее направленность на объект, в том числе и на Я как целое (Там же, с.403). Абсолютная В., по Шеллингу, – это объективировавшийся акт свободы, с которого берет свое начало всякое сознание.

Трансцендентальный идеализм, понятый Шеллингом как «наука разума» (Там же, с.515), не ставящая вопроса о существовании, не допускает размышлений об откровении как акте выбора Богом мира из нескольких возможных миров: «из божественной природы все следует с необходимостью» (Там же, с.141). Не трудно увидеть в этом возвращение к идеям Спинозизма, которые оказались сильны в философии Шеллинга: абсолютная свобода и абсолютная необходимость тождественны, а В. – это сознательно свободная деятельность. Воление – это выражение продуктивной деятельности абсолютного субъекта, в которой нельзя даже различить, а тем более противопоставлять истины сознания и творения В. Это бессознательный и сознательный, разумный и волевой процессы одновременно, созерцание и вместе с тем волевое действие (Шеллинг. Соч., т.1, М., 1987, с.239-240). Необходимость, возникающую из свободы, и свободу, рождающуюся из необходимости, он истолковывает, исходя из гетерономии мотивов и результатов деятельности: «люди, действуя свободно, должны помимо своей воли становиться причиной чего-то, к чему они никогда не стремились» (Там же, с.456). В этой идее о гетерономии стремлений и итогов действий – исток складывания объективных закономерностей – тенденций, присущих массовым процессам. Она превратится в учение Гегеля о гетерономии целей и средств деятельности и концепцию К. Маркса об отчуждении человеком своей деятельности. С этой гетерономией стремлений и результатов действий Шеллинг связывает необходимость правового строя, называя его «второй природой» (Там же, с.458). Если Кант проводил мысль о первичности учения о морали и о производности от него учения о праве, то Шеллинг, наоборот, сближает право с естественными процессами, уподобляя право с машиной, созданной и пущенной руками человека (Там же, с. 448), с осмыслением «некоей скрытой необходимости», действующей в истории (Там же, с.461). Высшим выражением разума и свободы является для Шеллинга не мораль, а искусство и религия. Если в «Системе трансцендентального идеализма» и в «Философии искусства» он в духе немецкого романтизма усматривает в художниках-гениях выражение изначального тождества созерцания и объективной деятельности, воплощение «высших потенций самосознания», то позднее в его творчестве усиливаются мотивы гностицизма и мифо-теологической интерпретации истории самосознания как развертывания божественного откровения (Шеллинг. Философия откровения. Т.1-2, Спб., 2000, 2002).

Гегель разворачивает не только критику субъективного понимания Кантом и Фихте В. как того, что противостоит миру, ждущего внесения человеком своей В., цели и блага, но свою концепцию развития форм В. – от непосредственной к опосредствованным формам, от естественной к сущностной, мыслящей, разумной, субстанциальной, свободной. Он считает недостаточным определение В. как того, что определяет само себя, как законополагания. Это сугубо формальное определение В., которое он называет случайным волением, зависящим от прихотей и склонностей (Гегель. Философия религии. Т.1. М., 1, М., 1975, с.310). Исходная его посылка – развитие форм В., слитой воедино с разумом, восхождение субъективной В. к объективной В., воплощающейся в нравственности, праве, религии, искусстве. Принцип тождества ума и В., теоретического и практического разума, достигаемого в абсолютной идее – итог развертывания форм самосознания и В. вплоть до абсолютной идеи. Разумная В., согласно Гегелю, – это воля, содержащая в себе

всеобщие определения добра, нравственности, права. От первых форм В. – естественной, непосредственной В. она через влечения, ориентации на счастье, произвол, от эгоистической природной В. восходит к объективной В., воплощающей в себе разум, свободный дух (Гегель. *Философия духа*. М., 1977, с.324). Гегель обращает внимание на двойную деятельность, осмысливаемую в религиях: деяния Бога и усилия человека, нуждаясь друг в друге, восполняют друг друга. Это движение от волящей В. к мыслящей и свободной В. включает в себя разнообразные формы, но все они, являясь движением ко всеобщности, предполагают личность, нравственность, законы права. Абсолютная идея есть единство теоретической и практической идеи, познания и В., причем каждая из этих взаимосвязанных способностей наполняется по мере этого движения объективным содержанием. Так, в философии права он отмечает, что в частной собственности В. из единичной становится объективной, рассматривая под углом зрения диалектических взаимопревращений субъективного в объективное ряд юридических феноменов (вступление во владение, потребление, отчуждение вещей, договор, юридический закон). Вместе с этим изменяются и субъективные характеристики В., разворачиваясь от умысла и вины к добру и совести. История, согласно Гегелю, есть рост свободы, включающей в себя осознание необходимости.

Онтологизация В. достигла максимума у А.Шлегелера, который в работе «Мир как воля и представление» (1818) усматривает первоначало бытия в мировой В., индивидуализирующейся в таких природных феноменах, как тяготение, магнетизм, электричество. Человек раздваивает В. на объект и субъект. Мировая В. находит свое выражение в В. к жизни, которая никогда не может найти свое удовлетворение и приводит к неустрашимости страданий. Бессознательная В. к жизни составляет основу природных процессов, которая принимает в человеке максимальное выражение. Первичным и изначальным является В., понятая Шлегелером как *Welt*, а не как *Weltanschauung* (Новые параллелизмы § 149). Ограничивая разумность В. (разум для него произведен от В.), в работе «Свобода воли» (1837) он приходит к фаталистической интерпретации В., к пониманию человека как эгоистического, злого существа. Одержимый никогда не удовлетворяемыми желаниями человек обречен на страдания и он должен преодолеть В. к жизни в себе и избавиться от источника страданий. Сверхвременная свободная В. тождественна, по Шлегелеру, необходимости бытия. Источником ответственности и вины он делает не В., а характер и эмпирические мотивы человека. Концепция В. у Шлегелера созвучна индуистской идее нирваны – небытия В., ушедшей от мира.

На рубеже XIX – XX вв. исследовались отдельные феномены В., которые превращались в исходный принцип философствования и объяснения всех феноменов – В. к власти как аккумуляция сил - от атома до человека – и источника господства (Ф.Ницше), В. к вере (У.Джемс), В. к познанию (Ч.Пирс). П.Наторп в «Социальной педагогике» трактует В. как формальное единство идеи, объединяющей многообразные решения и проявления В. Согласно Г.Когену, В., осуществляющаяся в чистом действии, – основа нравственности. Наряду с рассуждениями о чистой В. основная тенденция в XX в. состояла в психологизации В., в превращении ее в феномен психической жизни отдельного индивида или этнических групп (Т. Липпс, Э.Мах, В.Вундт), в трактовке В. как энергии выбора (Уоддингтон, В.Оствальд), в истолковании актов В. как каузальности сознания (Н.О.Лосский, Н. Ах). В гештальт-психологии В. стала основанием теории ценностей (Х.Ф.Эренфельс), в прагматизме (Д.Дьюи) и в операционализме (Г.Динглер, П.Бриджмен) мышление было понято как волевой акт. Эта линия нашла свое развитие в конструктивизме. В философии истории Ф.Тенниса проведено различие между сущностной В. (*Wesenswille*) как психологического феномена и избирательной (*Kurwille*) В. как порождения мышления, проявляющейся в осмотрительности и предпочтении. Эти два типа В. образуют основу для различения социальных общностей – общины (*Gemeinschaft*) как живого организма и общества (*Gesellschaft*) как механического и искусственного агрегата. Для О.Шпенглера одна из особенностей фаустовской

цивилизации – в В., устремленной в бесконечность. А.Бергсон положил в основание философии жизненный порыв, связанный с В. и с временем.

Проблема В. постепенно исчезла из психологии (кроме психологии установки Д.Н.Узнадзе) и из философии (кроме ницшеанских вариантов философии действия - М.Джентиле, Ш.Блондель). В бихевиористской психологии произошел отказ от понятия В., которая отождествлялась с характером в действии (У. Мак-Даугалл, Д. Уотсон). Даже в экзистенциализме, который стремился осознать характеристики человеческого существования, проблема В. оказалась вне поля зрения, хотя анализ целого ряда экзистенциалов, например, заботы, вины, решимости, казалось бы предполагал обращение к проблеме В. Для М.Хайдеггера «существо свободы исходно связано не с волей, тем более не с причинной обусловленностью человеческой воли» (Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие. М.,1993,с. 232). Он анализирует В. в контексте критики европейской цивилизации с ее культом планетарной силы техники и труда как всеохватывающего изготовления, замещающей разумную В. одной В. к В.

**Соч.:** Августин. Трактаты о различных вопросах. М.,2005; Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч.1.Киев. 2005; Лосский Н.О. Свобода воли// Избранное. М.,1991; Виндельбанд В. О свободе воли. М.,1905;Шопенгауэр А. О свобода воли // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М.,1992; Бергсон А. Время и свобода воли. М.,1910; Джемс У. Зависимость веры от воли. СПб.,1904.

**Лит.:** Радлов Н.В. Учение В.С.Соловьева о свободе воли //ЖМНП, 1909, ч. XXI. Февраль, С.154-172; С-вицки Ф.И. О свободе воли СПб.,1905; Полан Ф. Воля. СПб., 1907; Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М.,2000. Alexander A. Theory of the Will in the History of Philosophy. N.Y.1898, Tegen K.E. Moderne Willenstheorie. Uppsala. 1924-28, Bd.1-2, Bourke V.J. Will in Western Thought. N.Y.1964 Ricouer P. La Philosophie de la Volonté. Vol. 1-2.Paris. 1955-1960.

А.П.Огурцов