

В.В. БАБИЧ

# СТАНОВЛЕНИЕ КОНЦЕПТА «СВОБОДА» В АНТИЧНЫЙ ПЕРИОД

---

---

**Владимир Владимирович Бабич,**

Томский государственный педагогический университет,  
кафедра истории и философии науки,  
доцент  
Киевская ул., д. 60, Томск, 634061, Россия

кандидат философских наук  
ORCID 0000-0001-8537-9782; SPIN 1277-7431  
E-mail: v.v.babich@gmail.com

---

---

**Реферат.** *Анализируется динамика формирования концепции свободы в античной философской традиции. Концептуализация понятия «свобода» рассматривается в контексте формирующейся парадигмы субъектности совместно со следующими понятиями: виновность, законность, стремление, спонтанность, детерминизм, воля и разум. Утверждается, что переход от архаического понимания свободы как родовых характеристики этнического самосознания и освобождения от внешнего принуждения к пониманию ее как способности к целеполаганию и самоопределению субъекта происходит в результате переосмысления взаимосвязи таких понятий, как воля и разум. Обозначаются изменения социальных практик, возникшие в результате переосмысления указанных понятий. Проанализирована связь классической традиции с раннехристианским дискурсом, который утверждал свободу воли в качестве высшего онтологического принципа, определявшего этическую модальность субъекта. Позднеантичный христианский дискурс связывает понятие свободы с волей субъекта. При этом в отличие от классической традиции свобода не определяется через рациональность (свобода как разумное решение, ведущее к желаемой цели), а смещается в сферу аффекта (эмоциональное переживание доктринальных положений христианского учения, целью которого является синергичная связь с Творцом), что закладывало базис волюнтаристских теорий. Утверждается, что сформированный в рамках*

*античной традиции интенционал концепта «свобода» остается релевантным по отношению к современным дискуссиям о свободе человека, понимаемой как противоположность природному детерминизму, отсутствие внешнего принуждения или манипуляций, рациональное целеполагание, возможность поступать иначе, контроль субъекта над возможными альтернативами его выбора, выражение активности психологической жизни субъекта.*

**Ключевые слова:** философия культуры, культура познания и рефлексии, свобода, воля, целеполагание, детерминизм, механизм рационального выбора, античная традиция, субъект.

**Для цитирования:** Бабич В.В. Становление концепта «свобода» в античный период // Обсерватория культуры. 2022. Т. 19, № 4. С. 439–447. DOI: 10.25281/2072-3156-2022-19-4-439-447.

**С**тановление понятия «свобода» в античный период было сопряжено с формированием высокого уровня этнического самосознания греков. В это время произошло формирование диалектикой «элин — варвар» (Ἕλλην — βάρβαρος) и «свободный — раб» (ἐλεύθερος — δοῦλος) [1, с. 80]. В описании Геродота элины (Ἕλληνες) имеют «кровное и языковое родство... общие святилища богов, жертвоприношения на празднествах и одинаковый образ жизни» [2, с. 416], т. е. Ἕλληνες — это те, кто образуют общее культурное пространство — этнос.

Эсхил в «Персах» говорит о греках: «Никому они не служат, не подвластны никому» [3, с. 92]. В понимании Эсхила греки свободны по природе, сама принадлежность к полису и его законам делает их свободными. В свою очередь, Еврипид так определяет положение варваров: «Все — рабы ведь у варваров; свободен — лишь один» [4, с. 89].

Аристотель утверждает, что «варвар и раб по своей природе понятия тождественные» [5, с. 377]. «По своим природным свойствам варвары более склонны к тому, чтобы переносить рабство, нежели эллины [5, с. 475]. Рабство у Аристотеля определяется свойствами природы (τὰ ἡθῆ φύσει). Свобода жителя полиса им понимается как сущностная характеристика эллина, которая позволяет ему находиться в пространстве греческой культуры, быть ее носителем, принадлежать к греческому этносу. Понятию «быть свободным» в этом значении противопоставляются понятия δοῦλος (раб) и βάρβαρος (варвар). Таким образом, гарантом свободы выступает принадлежность к культуре полиса, а сама свобода для грека является родовой характеристикой этнического самосознания.

Наряду с понятием свободы как родовой характеристики, гарантом которой выступает греческий полис, в древнегреческой философии постепенно формируется понятие свободы как индивидуальной свободы человека. Концептуализация данного понятия генетически связана с универсальной парадигмой космического детерминизма.

Хрестоматийной иллюстрацией принципа космического детерминизма является архаическая традиция (Гесиод, Гомер, Софокл), в которой герои — это часть безличностного космического порядка, выраженного в роке или судьбе (Μοῖρα). Поведение архаического героя всегда мотивировано извне, культурно санкционированными стандартами или роком, определяющими его экзистенциальный статус [6]. Античные герои не столько совершают свои подвиги, сколько сами создаются ими. Да и сам подвиг или проступок не является личной заслугой или виной, ибо всегда совершается при помощи божественных сил или безличной судьбы [7, с. 194–198].

В своем эпосе Гомер при определении межличностных отношений (людей или богов), связанных с нарушением установленного миропорядка, употребляет слово αἴτιος:

Ты предо мною невинна; единые боги виновны [αἴτιος]:  
Боги с плачевной войной на меня устремили ахеян!  
[8, с. 58].

Здесь αἴτιος является виной за нарушение миропорядка (война):

...и пришел бы он нас ужаснуть на Олимпе;  
И постиг бы, карающий, всех — и виновных [αἴτιος],  
и правых!»  
[8, с. 236].

В данном контексте αἴτιος — это нарушение воли богов.

У Гомера αἴτιος всегда применяется по отношению к субъекту (человеку или богу) в качестве негативной оценки его действия, вины за это действие. Виновными в нарушении миропорядка могут быть как люди, так и боги. При этом у Гомера человек не самостоятелен в своих поступках, его действия всегда связаны с вмешательством богов [6].

У Гесиода слово αἴτιος используется в форме отрицания ἀναίτιος и встречается единожды в поэме «Труды и дни»:

Тот меж людьми и блажен и богат, кто, все это усвоив,  
Делает дело, вины [ἀναίτιος] за собой пред богами  
не зная  
[9, с. 76].

В период античной архаики слово αἴτιος употребляется в значении виновности людей или божеств, но не в современном понимании вины как ответственности, возникшей вследствие свободного поступка, а как причины того, что нарушает единый космический порядок. Αἴτιος нужно понимать не как вину субъекта, а как следствие неизбежного действия рока, приводящего к нарушению установленного миропорядка, при этом αἴτιος не определяется и не связан с внутренним характером и волей субъекта. Человек как носитель αἴτιος выступает не носителем вины в современном понимании моральной ответственности, а объектом, через который проявляется судьба — «явление, передающее вечную пульсацию космической жизни» [10, с. 24].

У Софокла судьба является космическим законом устройства человеческой жизни, ее можно знать (предсказать), но избежать невозможно:

Бродит в чашах он, в ущельях,  
Словно тур, тоской томим,  
Хочет сбросить рок вешаний  
Средоточия земного, —  
Но вешанья роковые  
Вечно кружатся над ним  
[11, с. 48].

<...>  
Я — сын Судьбы, дарующей нам благо,  
И никакой не страшен мне позор  
[11, с. 75].

Однако у Софокла мы находим новый термин — αὐτόνομος в значении свободного действия человека:

Ты нисходишь живая, одна среди жен,  
Своему повинуйся закону [αὐτόνομος]  
[11, с. 207].

Здесь αὐτόνομος выступает не только противоположностью δοῦλος и βάρβαρος, но и несет в себе

новое семантическое значение, выражая индивидуальную свободу человека, его независимость от внешних обстоятельств (автономность). Αὐτόνομος Софокла это еще философски не оформившаяся попытка выхода из монолитной парадигмы космического детерминизма.

Понятие свободы в собственно философском смысле начинает формироваться в условиях изменения традиционного уклада греков, географической экспансии и знакомства с традициями других народов. Собрание материалов об обычаях других народов осуществлялось еще софистом Гиппием [12]. Согласно Платону, Гиппий противопоставлял закон (νόμος) и природу (φύσει), утверждал, что «закон — тиран над людьми — принуждает ко многому, что противно природе» [13, с. 449]. Сравнением культурных норм занимался также и Геродот, сопоставляя эллинскую традицию сжигания умерших с традицией индейцев племени каллатиев, «которые едят тела покойных родителей» [2, с. 150].

Столкновение с другими традициями и нормами культуры приводит к тому, что казавшийся прежде единственно возможным природный миропорядок (φύσει) сопоставляется с установлениями культур других народов, из чего делается вывод, что каждый народ живет согласно своим собственным законам (νόμος), которые устанавливаются людьми и могут быть ими изменены.

Νόμος — это установления людей (вне зависимости от их этнокультурной принадлежности), основанные на свободном акте жизнетворчества, не зависящего от космического природного порядка (φύσει). Другими словами, νόμος — это то, что человек добавляет к природе. Понятие νόμος у софистов имплицитно включает в себя значение творческой свободы человека, которая противопоставляется природной необходимости.

Софист Горгий в «Похвале Елене», рассуждая об ответственности, приводит шесть возможных ситуаций, когда внешние причины снимают ответственность с действий человека: воля судьбы, решение богов, сила роковой необходимости, внешнее принуждение (похищение), сила убеждения, страсть. Горгий утверждает, что «во всех этих случаях нет никакой вины» [14, с. 217].

Размышляя о связи ответственности и внешнего принуждения, Горгий не ставит вопрос о том, должны ли действия индивида зависеть от его возможности поступать иначе. У Горгия понятие «свобода» понимается как свобода от внешнего воздействия, не связанная с внутренним характером и волей субъекта. На данном этапе своего развития древнегреческая философия еще не формулирует вопрос о способности самоопределения субъекта.

Атомизм Демокрита является одним из наиболее противоречивых учений античности. Историки философии, занимая разные позиции, провозгла-

шали Демокрита эмпириком, рационалистом, материалистом и даже идеалистом. Демокрит обнаруживает несколько значений свободы. «Бедность в демократическом государстве надо предпочесть тому, что называется счастливой жизнью в монархии, настолько же, насколько свобода [ἐλευθερίη] лучше рабства [δουλείης]» [15, с. 361]. Здесь свобода понимается как свобода от внешнего принуждения.

Далее мы находим у Демокрита практическое противопоставление свободы и внешней необходимости. Если софисты противопоставляли νόμος и φύσει, то Демокрит — νόμος и ἐλευθερίη. «Мудрец не должен повиноваться законам, а жить свободно (ἐλευθερίως ζῆν)» [15, с. 371]. Здесь свобода противопоставляется внешним социальным определениям. Мудрец для своего поведения должен находить опору в своей мудрости, что подводит нас к концепту самоопределения субъекта.

О том, что Демокрит употребляет понятие ἐλευθερίη в контексте вопроса самоопределения, говорят и другие его высказывания: «Откровенная речь — свойство свободного (ἐλευθερίας) духа, однако опасно выбрать для нее неподходящий момент» [15, с. 361]. Свобода мыслится как возможность выбора между вариантами действий, т. е. возможность поступать иначе.

Рассуждая о соотношении тела и души, Демокрит утверждает, что «он обвинил бы душу подобно тому, как обвинил бы владельца орудия или инструмента, который привел его в негодное состояние своим дурным обращением»; далее он продолжает: «Тело обвиняет душу в том, что она неподобающим образом изнуряет и терзает его и увлекает без необходимости на действия [καὶ εἰς οὐκ ἀναγκαῖα δῦρεται πράγματα]... душа же стремится к большому, трудно достижимому...» [15, с. 377]. В таком понимании душа выступает той частью человека, которая выражает его способность к самоопределению своих действий независимо от внешней необходимости и несет ответственность за деятельность тела.

Несмотря на то что употребление слова ἐλευθερίη Демокритом еще далеко от полноценного философского концепта, мы обнаруживаем у философа понимание свободы как возможности выбора (возможности поступать иначе) и самоопределения человека вне зависимости от законов людей (νόμος) и природной необходимости (ἀναγκαῖα, φύσει) [16, с. 66–67].

Переосмысляя атомизм Демокрита, Эпикур формулирует свое онтологическое понимание свободы. По Эпикуру, необходимым онтологическим условием свободы человека является способность элементарных частиц спонтанно изменять свою траекторию. Спонтанное отклонение атомов фундирует возможность целеполагающей активности человека.

Если ж движения все непрерывную цепь образуют  
И возникает одно из другого в известном порядке,  
И коль не могут путем отклонения первоначала  
Вызвать движений иных, разрушающих рока законы,  
Чтобы причина не шла за причиною испокон века,  
Как у созданий живых на земле не подвластная року,  
Как и откуда, скажи, появилась свободная воля,  
Что позволяет идти, куда каждого манит желанье,  
И допускает менять направленья не в месте известном  
И не в положенный срок, а согласно ума побуждению?  
[17, с. 65]

Человек у Эпикура — социальный атом, который обладает возможностью целеполагания. Вместе с тем иррациональный индетерминизм Эпикура, стремясь вывести случайность из поля действия детерминизма и связать ее с возможностью самопроизвольной деятельности человека, не содержит в себе философских объяснений перехода от спонтанного движения атомов к целеполагающей активности человека [18, с. 338]. Учение Эпикура было еще незрелой попыткой онтологического обоснования свободы воли человека.

Впервые понятие «воля» становится предметом философской рефлексии в текстах Платона. Воля понимается философом как синтез разумной оценки и стремления [10, с. 31]. Объясняя этимологию понятия «воля», Платон обращается к образу стрельбы из лука: «Полетом стрелы указывается, по-видимому, на стремление души к вещи, какова каждая из них, равно как и воля [βουλή], имеет значение в отношении к полету стрелы [βολή]; иметь же волю [βούλεσθαι] — значит желать, а желать — значит советовать [βουλεύεσθαι]» [13, с. 657].

Термин βουλεύεσθαι Платон устойчиво использует в значении момента разумного решения, определяемого знанием цели. Под целью, к которой должен стремиться человек, Платон понимает добродетель познания: «...рассудительность — это свершение хороших дел» [13, с. 354].

Формулируя классическую теодицею, Платон утверждает, что «добродетель не есть достояние кого-либо одного: почитая или не почитая ее, каждый приобщится к ней больше либо меньше. Это — вина избирающего: бог не виновен» [19, с. 417]. По Платону, человек сам выбирает свои стремления и несет ответственность за свой выбор. Однако для Платона свобода заключена не в автономии субъекта, она обретается человеком в состоянии сопричастности «знанию» как умопостигаемому высшему благу, которое можно получить посредством аскетической практики. По мнению А.А. Столярова, «реальный для Платона вопрос: возможна ли свобода и как она возможна? — формулируется на деле так: каковы средства и перспективы аскетического воспитания» [10, с. 35].

Переход от архаического понимания свободы как освобождения от внешнего принуждения

к пониманию свободы как способности к целеполаганию и самоопределению субъекта в философии Платона завершен не был. Состояние свободы у него определяется не автономией субъекта, а причастностью к определенному состоянию знания, при этом способы достижения данного состояния четко не обозначены. Остается невыясненным вопрос, кто и как достигает этого состояния, невозможность прояснить его равнозначна неосуществимости определить, как возможна свобода.

Формируя классическую традицию, Аристотель разрабатывает терминологический базис, связанный с пониманием свободы воли человека. По Аристотелю, воля (βούλησις) — это результат деятельности разумной части души, реализации человеческой способности к разумному стремлению (ὄρεξις), противоположному страсти (θυμός) и вожделению (ἐπιθυμία). «Ведь в разумной части души зарождается воля, а в не основывающейся на разуме — желание и страсть» [20, с. 441].

Здесь разум выступает основой для особой причинности действий человека. Если ранее человеческие поступки объяснялись судьбой (μοῖρα), случаем (Эпикур), исполнением человеческих законов (νόμος) или законами природной необходимости (φύσει), то Аристотель объявляет разум онтологической основой свободы воли человека. «Предметом решения, вероятно, следует называть не то, о чем может принять решение какой-нибудь глупец или безумец, но то, о чем его принимает разумный человек» [5, с. 101]. При этом свобода человека определяется и ограничивается тем, «что зависит от нас» (τὸ ἐφ' ἡμῖν) [5, с. 102]. Таким образом, Аристотель обозначает важное измерение свободы — контроль субъекта над возможными альтернативами его выбора.

Аристотель понимает разум как необходимое условие существования свободы, но при этом знание не определяет полностью реализацию свободы. Незнание не доказывает вынужденность действия, связь «добровольного» и «невольного» — это отношения не «знания» к «незнанию», а «того, что от меня зависит» к тому «что, от меня не зависит» [10, с. 42]. «Так, и у неправосудного и распущенного сначала была возможность не стать такими, а значит, они по своей воле такие...» [5, с. 106].

У Аристотеля «человек — источник поступков», а сознательный выбор того или иного поступка определяется разумно-ориентированным стремлением к тому, что от нас зависит (βουλευτική ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν) [5, с. 102]. Аристотель формирует основы персоналистического понимания свободы как способности самоопределения субъекта через сознательный выбор (προαίρεσις) и реализацию поступков из подконтрольных ему альтернативных вариантов [21]. Впервые онтологизация свободы осуществилась через субъект, который выступил необходимой и достаточной причиной совершенных действий.

Восприняв терминологический аппарат, предложенный Аристотелем, стоики пытались осуществить синтез космического детерминизма со способностью субъекта к самоопределению.

Хрисипп повторяет суждения Аристотеля о том, что воля (*βούλησις*) — это разумно оформленное стремление, противоположное страсти, и понимает свободу как «возможность самостоятельного действия» [22, с. 282]. Одновременно с этим Хрисипп утверждает, что «судьба определяет возникновение всего на свете» [22, с. 290]. «Судьба — есть некая вечная и неизменная череда событий, цепь, свивающаяся сама собой (*sese*) и связанная извечными правилами последовательности, из которых она сцеплена и составлена» [23, с. 339]. Пытаясь разрешить антиномию свободы и природной необходимости, философ обосновывает автономию субъекта его «душевыми способностями», утверждая, что если человек был воспитан «целесообразным и полезным образом, то может беспрепятственно и безвредно для себя переносить воздействие всей той силы, которая влияет на них со стороны судьбы» [23, с. 340].

Таким образом утверждается, что быть свободным может только тот, кто приобрел надлежащее воспитание (мудрец), т. е. свобода здесь понимается как результат аскетической практики. Но и мудрец обладает лишь иллюзией свободы: «Представим себе собаку, привязанную к повозке; если она сама хочет бежать следом, то одновременно и влечется повозкой, и бежит, соединяя, таким образом, свой произвол (*αὐτεξούσιον*) с необходимостью. Если же она не хочет бежать следом, то все равно будет принуждена к этому. То же самое относится и к людям: даже и противясь, они в любом случае не избежат своей участи» [24, с. 168].

Здесь будет уместно вспомнить слова, приписываемые учителю Хрисиппа — Клеанфу: «Покорных рок ведет, влечет строптивного» [25, с. 229].

Пытаясь примирить космический детерминизм со способностью самоопределения субъекта, Хрисипп не преодолевает фаталистическое представление ранней античности. Философ не снимает возникшего противоречия между судьбой как безальтернативной необходимостью всего происходящего и свободой субъекта, выраженной в способности поступать иначе. Данное противоречие было подмечено еще Цицероном: «А Хрисипп, словно почетный примиритель, предпочел занять позицию посередине, но склонялся все же больше к тем, что хотели избавить душевные движения от [цепей] необходимости. Да, запутавшись в своих словах, он попал в трудное положение и невольно оказал поддержку сторонникам фатальной необходимости» [26, с. 313].

Раннехристианский дискурс, опираясь на достижения античной философии, формирует принципиально новое учение о свободе. Меняется сам принцип, определяющий творение мира, христи-

анское учение замещает демиургический акт *creatio ex materia* (творение из материи) на *creatio ex nihilo* (творение из ничего). Бог творит мир из ничего чистым актом своей благой воли, свободной от какой-либо необходимости. Злом объявляется уже не материя или «незнание», зло начинает определяться модальностью свободного волевого акта.

Воля постепенно переходит из сферы рациональности (разумного решения, ведущего к желаемой цели) в сферу аффекта (эмоциональное переживание доктринальных положений христианского учения). Разум перестает быть оценивающей, определяющей и связывающей инстанцией в отношениях Бога, мира и человека, его место занимает вера. Аффект веры становится выше рациональных практик. Познание как умопостигаемое благо — цель античных философов — замещается стремлением к синергичной связи с Богом-творцом.

Изменения в понимании взаимосвязи воли, разума и свободы порождали изменения и в социальных практиках. Гарантией свободы в эллинистической культуре являлся полис, его законы или рассудительность философа. Христианское понимание свободы рождало новую практику монашества, которое понимает освобождение человека через возможное синергичное взаимодействие двух волей.

Ориген первым осуществляет попытку целостного изложения христианского учения в категориях эллинистической философии. Согласно Оригену у всех разумных существ есть способность выбора между добром и злом: «...собственная воля [*ἡγεμονικὸν αἴτιον*] каждого есть причина пребывающего в нем нечестия. Это нечестие и есть зло... ни в чем другом нельзя полагать зла» [27, с. 750–751].

«Но так как разумные твари... одарены способностью свободы, то свобода воли каждого или привела к совершенству чрез подражание Богу, или привела к падению чрез небрежение. И в этом, как мы уже говорили выше, состоит причина различия между разумными тварями: это различие получило свое начало не от воли или решения Создателя, но от определения собственной свободы...» [27, с. 209]. В такой трактовке свобода воли имеет онтологический статус, при этом во многом повторяя позицию ранних античных авторов, которые утверждали, что воля исходит из разумного начала человека, фундаментом его способность к самоопределению.

Далее Ориген провозглашает принципиально новый способ субъектных отношений, основанный на синергии двух волей. «Как в добрых делах одна человеческая воля сама по себе недостаточна для совершения добра, потому что ко всякому совершенству она возводится божественною помощью...» [27, с. 290].

Философ рассматривает свободу не в контексте проблем социальных отношений, а исключительно как способность к самоопределению себя через акты

свободного выбора, способность человека к синергичному взаимодействию. Позднее данная мысль получит свое развитие в традиции восточно-христианского дискурса о человеке.

Тертуллиан, формируя традицию западной патристики, также постулирует свободу воли как способность к самоопределению. «Богу приличествует свобода, а не необходимость. Я предпочитаю, чтобы Он Сам захотел сотворить зло, нежели чтобы не мог не сотворить» [28, с. 141]. Здесь Тертуллиан утверждает свободу воли как наивысший онтологический принцип, а также как принцип, определяющий этический горизонт возможного. «В нашей воле стремиться к злу вопреки воле Бога, желающего единственно добра. Я утверждаю, что воля эта находится в нас...» [28, с. 359].

Августин утверждает, что «душе дано свободное воление» (*liberum arbitrium voluntatis*) [29, с. 262]. *Libera arbitrium voluntatis* выступает онтологическим основанием для возможности морального выбора и последующей ответственности за него: «...наказание и награда были бы несправедливы, если бы человек не обладал свободой воли (*si homo voluntatem non haberet liberam*)» [30, с. 26]. Свобода воли у Августина, как и у Аристотеля, ограничивается тем, что от нас зависит: «Ибо если необходимостью по отношению к нам нужно называть то, что не находится в нашей власти и вопреки нашему желанию делает то, что может, какова, например, необходимость смерти, то очевидно, что наша воля, хорошо или дурно определяющая нашу жизнь, под такой необходимостью не находится» [31, с. 209].

У Августина воля присуща не только рациональной части человеческой природы, любой аффект есть некое волевое стремление: «...воля присуща всем им [движениям души]; более того, все они суть не что иное, как воля. Ведь что такое страстное желание и радость, как не воля, сочувствующая тому, чего мы хотим? И что такое страх и печаль, как не та же воля, не сочувствующая тому, чего мы не хотим?» [32, с. 12].

Здесь можно констатировать изменение отношений между волей и разумом [33]. Если в классической античной традиции воля являлась результатом человеческой способности к разумному стремлению, где разум выступает родовым понятием по отношению к воле, то у Августина воля — основа всех человеческих действий, желаний и аффектов. Расположению воли подчинены все аспекты человеческого существования, зависящие от субъекта, т. е. которые выносятся за пределы природной обусловленности. Таким образом, разум объявляется подчиненным воле, а воля подчиняется вере как способу достижения блага: «Так как путь к добродетельной и блаженной жизни указан в истинной религии...» [29, с. 394]. «Станем просто верить, если не можем постичь...» [34, с. 22]. Соответственно, моральное зло — это не-

достаток воли к благу, и человек несет ответственность за характер своего воления.

Августин трактует волю не только как базовую онтологическую категорию, но и как основу всех психических актов, тем самым рассматривая существование человека в психологическом измерении [35]. Философ формирует представление о личности человека как о едином центре человеческого бытия: «Поскольку эти трое — память [*memoria*], понимание [*intellegentia*] и воля [*voluntas*] — не суть три жизни, но одна жизнь, не суть три ума [*mens*], но один ум, то из этого, разумеется, следует, что они суть не три сущности [*substantia*], но одна сущность» [36, с. 237].

У Августина атрибутами личности являются разум, аффекты, темпоральная идентичность, свобода в принятии решений в том, что зависит от человека, ответственность перед самим собой и Творцом, самосознание и способность к интроспекции. Личность понимается как источник свободных действий. Вопрос о сущности и реальности свободы обретает связь с вопросом о сущности и реальности субъекта. Именно в топосе субъектности утверждается автономия волевого акта, становится возможным моральный дискурс. Модальность свободной воли определяет эсхатологическую перспективу субъекта.

Необходимо отметить, что философское наследие Августина во многом внутренне противоречиво, в связи с этим в истории философии мы обнаруживаем различное толкование его текстов в контексте проблем соотношения свободы воли и предопределения. Августин во многом определил последующие развитие и философской антропологии в целом.

В поздней античной архаике свободу понимали одновременно как родовую характеристику этнического самосознания и как отсутствие внешне-го принуждения.

В классический период происходит философская концептуализация понятия свободы, утверждается ее связь с волей. Свобода начинает пониматься как сила творческого потенциала человека, способность к самоопределению через целеполагание и возможность выбора между вариантами действий. Формируется представление о механизме рационального выбора, который выступает необходимым условием возникновения свободы. Наметилось важное измерение свободы — контроль субъекта над возможными альтернативами выбора.

В период поздней античности происходит трансформация концепта свободы. Христианский дискурс формирует новое представление о связи воли, разума и свободы, утверждая, что воля выступает в качестве основы всех человеческих действий, находящихся за пределами природной обусловленности, и является основным онтологическим принципом мироздания, закладывающим базис возможных волюнтаристских теорий. Оформилось новое психо-

логическое измерение свободы, основанное на связи воли и аффектов человека с его способностью к интроспекции.

Таким образом, в античный период сформировался интенциональный концепт «свобода», остающийся релевантным по отношению к современным дискуссиям о свободе человека:

- ◆ противоположность природному детерминизму;
- ◆ отсутствие внешнего принуждения или манипуляции;
- ◆ рациональное целеполагание;
- ◆ возможность поступать иначе;
- ◆ контроль субъекта над возможными альтернативами его выбора;
- ◆ выражение активности психологической жизни субъекта.

Содержание концепта «свобода» может быть рассмотрено не только в контексте историко-философской проблематики, но и в процессе осмысления современных антропологических теорий в качестве инструмента верификации многообразия форм свободы, реализуемых человеком. Определение этого концепта, его экспликация в антропологическом дискурсе позволяют сформировать методологическую точность в ряде направлений современных исследований человека.

В XXI в. многовекторность концепта «свобода» находится в центре культурной и политической жизни [37; 38]. Его рассматривают как один из критериев цивилизованности общества, культурного и политического развития, свобода является неотъемлемой составляющей философии права, этики, гендерных исследований и исследований личности [39; 40]. Понимание свободы как антропологической универсалии определяет неизменное возвращение к традиции ее концептуального осмысления.

#### Список источников

1. Минченко Т.П. К вопросу о понимании свободы и любви в культуре эллинизма // Влияние эллинизма на науку, культуру и образование современности : коллективная монография / под науч. ред. Т.П. Минченко. Томск, 2016. С. 78–88.
2. Геродот. История. В 9 кн. / пер. и прим. Г.А. Стратоновского. Ленинград : Наука, 1972. 600 с.
3. Эсхил. Трагедии / под ред. С. Апта, М. Грабарь-Пассек, Ф. Петровского и др. Москва : Художественная литература, 1971. 384 с.
4. Еврипид. Трагедии. В 2 т. / пер. с древнегреч. И. Анненского и С. Шервинского. Москва : Художественная литература, 1969. Т. 2. 719 с.
5. Аристотель. Собрание сочинений в 4 т. / под ред. А.И. Доватура, Ф.Х. Кессиди. Москва : Мысль, 1983. Т. 4. 830 с.
6. Аванесов С.С. Аксиологические мотивы в поэмах Гомера (2) // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. 2012. Т. 6, № 2. С. 283–305.
7. Макинтайр А. После добродетели. Исследование теории морали / пер. с англ. В.В. Целищева. Москва : Академический Проект, 2000. 384 с.
8. Гомер. Илиада / пер. Н. Гнедича. Москва : Государственное издательство художественной литературы, 1960. 435 с.
9. Гесиод. Труды и дни / пер. В.В. Версаева. Москва : Лабиринт, 2001. 256 с.
10. Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Москва : Греко-латинский кабинет, 1999. 206 с.
11. Софокл. Трагедии / пер. С. Шервинского, Н. Позднякова. Москва : Художественная литература, 1988. 496 с.
12. Верлинский А.Л. Гиппий // Античная философия : энциклопедический словарь. Москва : Прогресс-Традиция, 2008. С. 273–275.
13. Платон. Собрание сочинений. В 4 т. / общ. ред. А.Ф. Лосева и др. Москва : Мысль, 1990. Т. 1. 860 с.
14. Вольф М.Н. Софистика. Горгий Леонтийский: трактат «О не-сущем, или О природе» в современных интерпретациях. Новосибирск: РИЦ НГУ, 2014. 249 с.
15. Лурье С.Я. Демокрит. Тексты. Переводы. Исследования. Ленинград : Наука, 1970. 664 с.
16. Горан В.П. Необходимость и случайность в философии Демокрита. Новосибирск : Наука, 1984. 208 с.
17. Лукреций. О природе вещей / пер. Ф. Петровского. Москва : Художественная литература, 1983. 383 с.
18. Горан В.П. Лукреций Кар: и рационалистический детерминизм, и иррационалистический индетерминизм // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8, № 2. С. 328–338.
19. Платон. Собрание сочинений. В 4 т. / общ. ред. А.Ф. Лосева и др. Москва : Мысль, 1994. Т. 3. 830 с.
20. Аристотель. Собрания сочинений. В 4 т. / под ред. В.Ф. Асмуса. Москва : Мысль, 1976. Т. 1. 549 с.
21. Mitrouchev I. Back to Aristotle? Explorations of Objective Happiness // HAL. Working Papers. 2020. №. hal-02915805. URL: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02915805> (дата обращения: 18.08.2022).
22. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / под ред. А.Ф. Лосева ; пер. М.Л. Гаспарова. Москва : Мысль, 1986. 571 с.
23. Геллий Авл. Аттические ночи. Кн. I–X / пер. А.Я. Тыжов и др. Санкт-Петербург : Гуманитарная Академия, 2007. 480 с.
24. Фрагменты ранних стоиков / пер. А.А. Столярова. Москва : Греко-латинский кабинет, 2002. Т. 2, ч. 2. 272 с.
25. Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию. Трагедии / пер. С. Ошерова. Москва : Художественная литература, 1986. 543 с.
26. Цицерон. Философские трактаты / пер. М.И. Рижского. Москва : Наука, 1985. 382 с.
27. Ориген. О началах. Против Цельса / пер. Л. Писарева. Санкт-Петербург : Библиополис, 2008. 792 с.

28. Тертуллиан. Избранные сочинения / пер. А.А. Столярова. Москва : Прогресс, 1994. 448 с.
29. Августин Блаженный. Об истинной религии. Теологический трактат. Москва : Харвест, 1999. 1600 с.
30. Августин Блаженный. О свободе воли // Антология средневековой мысли. В 2 т. Санкт-Петербург, 2001. Т. 1. С. 25–66.
31. Августин Блаженный. Творения. В 4 т. Т. 3 : О Граде Божием. Кн. I–XIII. Санкт-Петербург : Алетей, 1998. 595 с.
32. Августин Блаженный. Творения. В 4 т. Т. 4 : О Граде Божием. Кн. XIV–XXII. Санкт-Петербург : Алетей, 1998. 595 с.
33. Cobb L.S. Heirs of Roman Prosecution. Studies on a Christian and Para-Christian Discourse in Late Antiquity ed. by Éric Fournier and Wendy Mayer (Review) // Journal of Late Antiquity. 2021. Vol. 14, № 1. P. 159–161. DOI: 10.1353/jla.2021.0009.
34. Августин Блаженный. Трактаты о различных вопросах. Москва : Центр библейско-патрологических исследований при Отделе по делам молодежи Русской Православной Церкви, 2005. 352 с.
35. Mercer J. Augustine's Conversion from Traditional Free Choice to "Non-free Free Will" by Kenneth M. Wilson (review) // Journal of Early Christian Studies. 2020. Vol. 28, № 1. P. 155–157. DOI: 10.1353/earl.2020.0008.
36. Августин Аврелий. О Троице : в пятнадцати книгах против ариан. Краснодар : Глагол, 2004. 416 с.
37. Завьялова Г.И. Свобода человека и гражданское общество: аспекты взаимодействия // Аллея науки. 2016. № 3 (3). С. 223–229.
38. Кот Я.И. Свобода как универсалия культуры в условиях информационного общества // Гуманитарный вестник МГТУ им. Баумана. 2019. № 3 (77). 16 с. DOI: 10.18698/2306-8477-2019-3-603.
39. Степанова Е.А., Пеннер Р.В. Свобода женщины в современном социально-культурном дискурсе: проблема измерения символического насилия в рекламе // Homo holistic: человек целостный. Челябинск, 2018. Вып. 6. С. 129–135.
40. Мелик-Гайказян И.В. Биоэтика и семиотика: вместо предисловия // Праксема. Проблемы визуальной семиотики. 2021. № 3 (29). С. 9–18. DOI: 10.23951/2312-7899-2021-3-9-18.

---

---

## The Formation of the Concept of Freedom in the Ancient Period

**Vladimir V. Babich**

Tomsk State Pedagogical University, 60, Kievskaya Str., Tomsk, 634061, Russia  
ORCID 0000-0001-8537-9782; SPIN 1277-7431  
E-mail: v.v.babich@gmail.com

**Abstract.** *This paper aims to analyze the formation dynamics of the concept of freedom in the antique philosophical tradition. The author examines the conceptualization of the term of freedom in the context of the emerging subjectivity paradigm together with the terms like guilt, legitimacy, pursuit, spontaneity, determinism, will and mind. The article claims that the shift from the archaic understanding of freedom as a generic feature of ethnic identity and liberation from external compulsion to the interpretation of freedom as a subject's ability to set goals and self-identify is a result of redefining the connection between such terms as will and mind. There are described the changes in social practices that came from redefining of the above-mentioned terms. The author examines the connection between the classical tradition and the early Christian discourse that set the freedom of will as the highest ontological principle determining the ethical modality of a subject. The late antique Christian discourse links the concept of freedom with the will of a subject. However, unlike the classical tradition, the freedom is*

*not defined through rationality (freedom as a conscious decision leading to a desired goal), but is shifted to the sphere of affect (emotional resonance with the doctrinal provisions of Christianity, whose aim is to merge with the Creator), which set the basis for voluntarist theories. The article argues that the intention of the concept of freedom formed within the antique tradition is relevant to the modern discussions of human freedom, defined in terms of opposition to natural determinism, lack of external compulsion and manipulations, rational goal-setting, opportunity to act differently, subject's control over the alternative choices, expression of subject's psychological life.*

**Key words:** philosophy of culture, culture of cognition and reflection, freedom, will, purpose, determinism, rational choice mechanism, antique tradition, subject.

**Citation:** Babich V.V. The Formation of the Concept of Freedom in the Ancient Period, *Observatory of Culture*, 2022, vol. 19, no. 4, pp. 439–447. DOI: 10.25281/2072-3156-2022-19-4-439-447.

### Reference

1. Minchenko T.P. On the Issue of Understanding Freedom and Love in the Culture of Hellenism, *Influence of Hellenism on Science, Culture and Education of our Time: collective monograph*. Tomsk, 2016, pp. 78–88 (in Russ.).
2. Herodotus. *History*. In 9 Books. Leningrad, 1972, 600 p. (in Russ.).
3. Aeschylus. *Tragedies*. Moscow, 1971, 384 p. (in Russ.).
4. Euripides. *Tragedies*. In 2 Volumes. Moscow, 1969, vol. 2, 719 p. (in Russ.).

5. Aristotle. *Collected Works in 4 Volumes*. Moscow, 1983, vol. 4, 830 p. (in Russ.).
6. Avanesov S.S. Axiological Motives in Homer (2), *Schole. Ancient Philosophy and the Classical Tradition*, 2012, vol. 6, no. 2, pp. 283–305 (in Russ.).
7. Macintyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Moscow, 2000, 384 p. (in Russ.).
8. Homer. *Iliad*. Moscow, 1960, 435 p. (in Russ.).
9. Hesiod. *Works and Days*. Moscow, 2001, 256 p. (in Russ.).
10. Stolyarov A.A. *Free Will as a Problem of European Moral Consciousness*. Moscow, 1999, 206 p. (in Russ.).
11. Sophocles. *Tragedies*. Moscow, 1988, 496 p. (in Russ.).
12. Verlinsky A.L. Hippias, *Ancient Philosophy: Encyclopedic Dictionary*. Moscow, 2008, pp. 273–275 (in Russ.).
13. Plato. *Collected Works. In 4 Volumes*. Moscow, 1990, vol. 1, 860 p. (in Russ.).
14. Volf M.N. *Sophistry. Gorgias of Lentini: "On Not-Being or On Nature" Treatise in Modern Interpretations*. Novosibirsk, 2014, 249 p. (in Russ.).
15. Lurye S.Ya. *Democritus. Texts. Translations. Research*. Leningrad, 1970, 664 p. (in Russ.).
16. Goran V.P. *Necessity and Chance in the Philosophy of Democritus*. Novosibirsk, 1984, 208 p. (in Russ.).
17. Lucretius. *On the Nature of Things*. Moscow, 1983, 383 p. (in Russ.).
18. Goran V.P. Lucretius Carus: Rational Determinism vs Irrational Indeterminism, *Schole. Ancient Philosophy and the Classical Tradition*, 2014, vol. 8, no. 2, pp. 328–338 (in Russ.).
19. Plato. *Collected Works. In 4 Volumes*. Moscow, 1994, vol. 3, 830 p. (in Russ.).
20. Aristotle. *Collected Works. In 4 Volumes*. Moscow, 1976, vol. 1, 549 p. (in Russ.).
21. Mitrouchev I. Back to Aristotle? Explorations of Objective Happiness, *HAL. Working Papers*, 2020, no. hal-02915805. Available at: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02915805> (accessed 18.08.2022).
22. Diogenes Laertius. *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*. Moscow, 1986, 571 p. (in Russ.).
23. Aulus Gellius. *Attic Nights. Books I–X*. St. Petersburg, 2007, 480 p. (in Russ.).
24. *Fragments of the Early Stoics*. Moscow, 2002, vol. 2, part 2, 272 p. (in Russ.).
25. Seneca L.A. *Moral Letters to Lucilius. Tragedies*. Moscow, 1986, 543 p. (in Russ.).
26. Cicero. *Philosophical Treatises*. Moscow, 1985, 382 p. (in Russ.).
27. Origen. *On the First Principles. Against Celsus*. St. Petersburg, 2008, 792 p. (in Russ.).
28. Tertullian. *Selected Works*. Moscow, 1994, 448 p. (in Russ.).
29. Augustine of Hippo. *On True Religion. A Theological Treatise*. Moscow, 1999, 1600 p. (in Russ.).
30. Augustine of Hippo. On Free Choice of the Will, *An Anthology of Medieval Thought. In 2 Volumes*. St. Petersburg, 2001, vol. 1, pp. 25–66 (in Russ.).
31. Augustine of Hippo. *Creations: In 4 Volumes. Volume 3: On the City of God*, book I–XIII. St. Petersburg, 1998, 595 p. (in Russ.).
32. Augustine of Hippo. *Creations: In 4 Volumes. Volume 4: On the City of God*, book XIV–XXII. St. Petersburg, 1998, 595 p. (in Russ.).
33. Cobb L.S. Heirs of Roman Prosecution. Studies on a Christian and Para-Christian Discourse in Late Antiquity ed. by Éric Fournier and Wendy Mayer (Review), *Journal of Late Antiquity*, 2021, vol. 14, no. 1, pp. 159–161. DOI: 10.1353/jla.2021.0009.
34. Augustine of Hippo. *Treatises on Various Subjects*. Moscow, 2005, 352 p. (in Russ.).
35. Mercer J. Augustine's Conversion from Traditional Free Choice to "Non-free Free Will" by Kenneth M. Wilson (review), *Journal of Early Christian Studies*, 2020, vol. 28, 1, pp. 155–157. DOI: 10.1353/earl.2020.0008.
36. Augustine of Hippo. *On the Trinity: In Fifteen Books against the Arians*. Krasnodar, 2004, 416 p. (in Russ.).
37. Zavyalova G.I. Human Freedom and Civil Society: Interaction Aspects, *Alleya nauki* [Alley of Science], 2016, no. 3 (3), pp. 223–229 (in Russ.).
38. Kot Ya.I. Freedom as a Universal of Culture in an Information Society, *Gumanitarnyi vestnik MGTU im. Baumana* [Humanities Bulletin of BMSTU], 2019, no. 3 (77), 16 p. DOI: 10.18698/2306-8477-2019-3-603 (in Russ.).
39. Stepanova E.A., Penner R.V. Women's Freedom in Modern Socio-Cultural Discourse: The Problem of Measuring Symbolic Violence in Advertising, *Homo holistic: chelovek tselostnyi* [Homo Holistic: Holistic Person]. Chelyabinsk, 2018, issue 6, pp. 129–135 (in Russ.).
40. Melik-Gaikazyan I.V. Bioethics and Semiotics: Instead of a Foreword, *Praksema. Problemy vizual'noi semiotiki* [Praxema. Journal of Visual Semiotics], 2021, no. 3 (29), pp. 9–18. DOI: 10.23951/2312-7899-2021-3-9-18 (in Russ.).