

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ  
ЛУГАНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ  
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ  
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«ЛУГАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ»

*На правах рукописи*



**ТИМАШОВА МАРИЯ ВАСИЛЬЕВНА**

**ПРОТИВОРЕЧИЯ СВОБОДЫ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ:  
ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРНЫЙ ДИСКУРС**

Специальность 09.00.13 – философская антропология, философия культуры

**Диссертация**

на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:

доктор философских наук, профессор

Бережная Наталья Викторовна

Луганск – 2023

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b>	3
<b>РАЗДЕЛ 1 ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПТА СВОБОДЫ В МЕТАФИЗИКЕ</b>	18
1.1 Концептуальный анализ феномена свободы: генезис и динамика философских подходов	18
1.2 Негация и утверждение феномена свободы в культуре XX века	44
1.3 Доминанты противоречий «объективной свободы» в современной культуре	57
Выводы к разделу 1	76
<b>РАЗДЕЛ 2 РЕЛЯЦИОННОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ПРОТИВОРЕЧИЙ СВОБОДЫ С БЫТИЕМ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ</b>	78
2.1 Принцип реляционности противоречий свободы с культурой.	78
2.2 Сегментарность свободы современного мира культуры	94
2.3 Деструктивность свободы современной культуры	103
Выводы к разделу 2	122
<b>РАЗДЕЛ 3 МЕТАМОРФОЗЫ ПРОТИВОРЕЧИЙ СВОБОДЫ: ВЫБОР И БЕГСТВО ОТ СВОБОДЫ В КОНТЕКСТАХ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ</b>	125
3.1 Проблема выбора в контексте метаморфоз противоречий свободы	125
3.2 Противоречия свободы и ответственности в современной экзистенциальной сценарности бегства от свободы	154
Выводы к разделу 3	171
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b>	173
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ</b>	177

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования.** История формирования концепта свободы насчитывает не одну сотню лет. В ходе становления посттрадиционного индустриального, постиндустриального общества этот концепт получил глубокую проработку. Она была осуществлена крупнейшими философами, социологами, общественными деятелями, экономистами и политиками, оказавшими огромное влияние на общественное мнение. Это немало способствовало формированию устойчивого образа мышления, предметом которого является свобода.

Идеи, посвященные свободе как основанию общественного прогресса, и проблеме поиска возможностей расширения ее границ, культивация отношения к ней как величайшей ценности, были положены в основу либерализма – мощного интеллектуального течения, являющегося одним из базовых культурных форм современности.

К настоящему времени суждение о свободе как важнейшем жизненном приоритете вошло в число многих привычек и автоматизмов мышления человека XXI столетия, воспитанного в духе западной ментальности. Указание на ценность свободы стало едва ли не общим местом в общественном, политическом и социально-экономическом дискурсе, посвященном проблемам развития современной культуры, взаимоотношениям людей и групп в рамках определенного социума или в глобализирующемся мире в целом. Казалось бы, «свобода» стала аксиоматическим понятием, смыслы которого несомненны, а аргументы, утверждающие его когнитивную и практическую ценность, не нуждаются в развернутых доказательствах и уточнениях. Однако согласиться с такой кажущейся очевидностью не представляется возможным. Несмотря на превращение данной категориальной формы в мировоззренческий абсолют и декларирование современным человеком отношения к свободе как к

ценностному приоритету, в реальности это отношение вовсе не является простым и одномерным.

Утверждая культурную значимость свободы, ею часто жертвуют – причем вовсе не обязательно в ситуации радикального выбора – например, ради сохранения жизни, но и для достижения меньших – личных, утилитарных целей, во имя жизненного или душевного комфорта. Многие от свободы бегут. От нее часто предпочитают избавиться и при ее ограничении испытывают чувство облегчения. Подобное отношение к свободе имеет далеко не редкий, более того, массовый характер. С его актуализацией мыслители связывают возникновение феноменов конформизма и тоталитаризма. Констатируя данное отношение, объясняют парадоксальность «свободного» выбора таких форм несвободы как фашизм в ряде стран Западной Европы, большевизм и сталинизм, пыточная система ГУЛАГа в СССР.

Свобода может становиться иллюзорной. При этом, человеком и сообществом, будут управлять умелые манипуляторы и социальные технологи. Она может быть снижена до состояния имиджа (вуали, покрывала) несвободы – видимости, скрывающей сущность. Она может быть частичной или чрезмерной, восприниматься как счастье или бремя, как личная или общественная цель развития или в качестве «побочного эффекта» социальных реформ, адаптироваться к которому оказывается затруднительно. Ее может быть мало или слишком много. Поэтому дискурс свободы, будучи сформированным на заре возникновения буржуазного общества и в ходе становления индустриальной цивилизации, не прекращает своего развития и не теряет актуальности и сегодня. В ходе его развития концепт свободы наполняется неожиданными, парадоксальными содержаниями, осуществляется постановка новых проблем в сфере теоретического поиска, открываются непредвиденные ранее практики свободы.

Современность, охватывающая как индустриальный, так и постиндустриальный этапы развития общества, приобретает на каждой стадии развития свое определенное обличье, вырабатывает характеристики, которые

слабо виделись, или вовсе не просматривались в прошлом. Эти характеристики проявляются в образе жизни, формах разделения труда и специализации, в отношениях людей к труду и отдыху, к природе и друг другу. Они проявляются, конечно, и в том, как раскрывается феномен свободы, принимают люди свободу или отвергают ее, какие трудности и противоречия встречает она на своем пути.

Характер культуры меняется все быстрее, динамика изменений растет необычайными темпами. Это обуславливает также ускорение динамики свободы. При этом каждый этап в развитии современного общества порождает новые факторы развития свободы и новые препятствия для нее. Возникают объективные условия расширения свободы индивида, общества и культуры, но раскрывается ее частичный и, в определенном смысле, разрушительный характер. Человек, включенный в процесс социального развития, сталкивается с необходимостью выбирать из большего количества альтернатив. Но избыточность предложения и отсутствие ценностных ориентиров пагубным образом влияет на психику, становится невротизирующим фактором деятельности индивидуального и интегрированного социального субъекта. Свобода секса, передвижения, информации, вероисповедания, использование интернета, расширение возможности быть включенным в рыночные отношения способствуют возникновению открытой, креативной и толерантной личности. Но в ситуации диффузии культур перед человеком и социумом раскрываются изнанки толерантности и свободной сексуальной жизни, обостряется противоречие между процессами глобализации экономики и локализации свободы.

Таким образом, явления и процессы, раскрывающие динамику свободы в быстро меняющейся современной культуре, необходимо изучать на каждой фазе их существования. Сама тема динамики свободы относится к особому кругу «вечных тем» в философии культуры, к ним следует возвращаться вновь и вновь, каждое новое обращение является откликом на вызовы

современности, вступившей в свою новую фазу. Все это обуславливает актуальность выбора данной темы, постановку целей и задач ее осмысления.

**Степень разработанности проблемы исследования.** Идея свободы вошла в философию в XVII-XVIII вв. став важнейшим центром притяжения социогуманитарной мысли и сегодня эта идея сохранила свое значение. В классической философии, благодаря трудам Г.В.Ф. Гегеля, Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо, А. Тюрго тема свободы была взаимоувязана с проблемой социально-культурного прогресса.

В работах Г.В.Ф. Гегеля И. Канта, либеральных философов XVII-XIX вв. Дж. Локка, К. Маркса, Дж.Ст. Милля, А. де Токвиля и Ф. Энгельса были заложены основы создания концепции свободы, которая начала играть фундаментальную роль в развитии не только гуманитарного знания, но и культуры в целом. Были поставлены вопросы о связи свободы и необходимости, об абсолютности и относительности свободы в индивидуальной жизни и культуре, об исторических эпохах развертывания свободы, о ее социокультурных ограничителях, о субъектах борьбы за подлинное освобождение. В поисках ответов на эти вопросы сформировались индивидуалистский и коллективистский подходы к осмыслению данного социокультурного явления.

XX век стал эпохой столкновения противоположных направлений дискурса и практик свободы. Оптимистическому видению свободы как фактора прогресса в либерализме было противопоставлено трагическое восприятие свободы экзистенциализмом. Оно возникло как отклик на социальные катаклизмы, сотрясавшие общества в этом столетии, и было наиболее ярко представлено Н.А. Бердяевым и Ж.-П. Сартром.

Во второй половине XX в., в начале XXI в. к осмыслению проблем свободы обращаются философы, социологи, экономисты и общественные деятели Запада и России: М.А. Абрамов, Т. Адорно, Р. Арон, В.Ф. Асмус, П. Бергер, И. Берлин, А. Веллмер, К. Гаджиев, Ю.Н. Давыдов, Дж. Дьюи, Э.В. Ильенков, Б.Г. Капустин, Дж. Кэмпбелл, С.А. Левицкий, Г. Маркузе,

Р. Нозик, К. Поппер, А.Д. Сахаров, А. Сен, Г.Л. Тульчинский, М. Фридман, Э. Фромм, Ф. Хайек, Э. Хоркхаймер, Ю. Хабермас. Публикуются работы русских философов, большое внимание уделявших теме свободы: Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, Вл. Соловьева, П.Б. Струве, С.Л. Франка.

Дискурсивное пространство свободы, изначально отнюдь не развивавшееся в одной плоскости, приобретает все большую многослойность. В.Е. Давидович исследует различные грани свободы, Ю.Г. Волков доказывает, что развитие современного общества и человека в нем, в принципе, не может происходить вне пространства свободы.

Особенности противопоставления положительного и отрицательного аспектов свободы, ее соотнесенности с внутренним миром человека и состоянием общества раскрываются И.А. Беляевым совместно с П. Бергером, А.В. Каримовым, А.М. Максимовым, П. Монсоном. А.Г. Мысливченко, М. Шабанова, в контексте осмысления понятия свободы, рассматривают специфику объективистского субъективистского подходов в анализе взаимосвязи индивида и культуры. Изучение объективных условий противоречивой динамики свободы и несвободы в современной культуре побуждает обращаться к осмыслению важнейших характеристик индустриального и постиндустриального общества, общества потребления, информационного общества и социальных сетей.

Следует отметить, что современная философская наука включает развернутую систему знаний, построенную на выделении и анализе этих характеристик. Она создана такими крупными теоретиками как Р. Арон, Д. Белл, З. Бжезинский, Ж. Делез и Ф. Гваттари, М. Кастельс, Й. Масуда, К. Поппер, Э. Тоффлер, а также М.Порат, С.Вассерман, Д. Ноук, Л. Фриман и др.

Истоки тоталитаризма и личностные основания бегства от свободы в индустриальном дисциплинарном обществе, а также парадокс тирании свободы и защиты от нее в условиях растущего богатства выбора в постиндустриальном обществе контроля выявляются Т. Адорно, Бьюн-

Чул Ханом, Ю.Н. Давыдовым, Ж. Делезом, Дж. Наем, Р. Салецл, Э. Фроммом, М. Фуко, Э. Хоркхаймером, Б. Шварцем, И.А. Якобой, И. Яломом.

Образы несвободы, порожденные социокультурной практикой индустриального общества и культуры, создаются И. Бентамом (Паноптикум), Дж. Оруэллом, Б. Скиннером, К. Уайтом, О. Хаксли. Иллюзорность, но, в то же время, реальность и действенность потребительской свободы, расширяющейся в постиндустриальном обществе, раскрываются З. Бауманом, Ж. Бодрийяром, Ж. Липовецки, Г. Маркузе.

В диссертации выделяется тенденция развития индивидуальной свободы в современном обществе. Составляющая ее базу тенденция индивидуализации и формирования типа креативной личности описывается З. Бауманом, Б. Бергером, Р. Сеннетом, Д. Тэпскоттом и Э. Уильямсом, Р. Флоридой. Другая сторона индивидуализации, выраженная в возникновении типов атомарного человека и нарциссической личности, раскрывается К. Кэмпбелл совместно с Ж. Липовецки, К. Лэшем, С. Московичи, Х. Ортега-и-Гассетом, Д.М. Твендж, В.Г. Федотовой, Э. Фроммом, М.А. Хевеши.

В расширении пространства свободы большую роль сыграл феминизм. Идеи и особенности данного социального движения глубоко проработаны С. Бемом, Г.А. Брандтом, Г. Галлиганом, И. Жеребкиной, Г.В. Яценко. Однако процесс расширения свободы в современном обществе наполнен противоречиями и не является спокойным, мирным движением. Так, свобода способна перерасти в свое собственное отрицание, на что указывают философы, исследующие проблемы техники: Г. Андерс, Н.А. Бердяев, М. Хайдеггер, Ф.Г. Юнгер. Свободе присущи имманентные ей интенции разрушения. Одним из первых авторов, обративших на них внимание, был С. Ниринг.

Материал, дающий возможность проработать данную проблематику, предоставили работы, посвященные осмыслению особенностей традиционного и посттрадиционного типов общества, проблемам «общества риска» и социальной травмы, демографической ситуации в современном мире, а также



проблемам в сфере интимной и семейной жизни. Их авторы – А.И. Антонов совместно с С.А. Сорокиным, А.Б. Баранов, У. Бек, П. Бьюкенен, Э. Гидденс, Р. Сеннет, В.Г. Федотова, Е.М. Черняк, П. Штомпка.

Важнейшей структурной частью исследования является анализ возможностей использования свободы в качестве инструмента социального разделения, сосредоточения ресурсов на одной стороне общества в ущерб другой.

Теоретической основой данного анализа является пласт работ современных российских и западных авторов, посвященных современному этапу развития глобализации и взаимоотношений стран центра и периферии миросистемы. Особую роль в развитии этого направления исследований играют У. Бек, Й. Валлерстайн, Э. Гидденс, В.Л. Иноземцев, А.И. Неклесса, А. Уткин, В.Г. Федотова. Проблемы современной миграционного процесса, самым непосредственным образом связанные с проблемами свободы, рассматриваются С. Бенхабиб, С. Жижекком, С.Г. Ильинской, Дж. Ролзом, М.Б. Хомяковым, А. Червоне, большое внимание уделяется им в киберпространстве.

**Объект исследования** – свобода как явление современного мира.

**Предмет исследования** – противоречия динамики свободы в современной культуре.

**Цель исследования** – раскрытие посредством философско-культурного дискурса позитивных и негативных моментов реализации метаморфоз противоречий свободы в современной культуре.

Достижение поставленной цели предполагает необходимость решения исследовательских **задач**:

- провести концептуальный анализ феномена свободы: формирование и реализация философских подходов;
- рассмотреть противоречивые доминанты свободы в современной культуре;

– обозначить реляционное взаимодействие противоречий свободы с бытием современной культуры;

– описать сегментарность и деструктивность свободы современного мира культуры;

– показать метаморфозы противоречий свободы: выбор и бегство от свободы в контекстах современной культуры.

**Научная новизна исследования** определяется осмыслением противоречий свободы в современной культуре посредством философско-культурного дискурса. Научная новизна исследования состоит в том, что в диссертации:

– в результате концептуального анализа феномена свободы произведен краткий обзор философской мысли по вопросу противоречивости свободы, при котором выяснено, что свобода всегда описывалась через различные дихотомии противоположностей, что связывает ее «позитивную ценность» с ее теневыми, негативными аспектами;

– анализ противоречивых доминат свободы в современной культуре показал соотношение тенденций принуждения и свободы в индустриальную и постиндустриальную эпоху, которое выразилось в переходе от прямых форм социального принуждения и борьбы за свободу к косвенному принуждению, облеченному в формы свободы;

– в результате реализации реляционного взаимодействия противоречий свободы с бытием современной культуры выяснены деструктивные следствия расширения сферы свободы в XX веке и начале XXI века, которые состоят в возникновении новых зависимостей технико-технологического плана и разрушении традиционных собственно-человеческих форм жизни и мировосприятия;

– дана авторская трактовка сегментарного и деструктивного противоречивого статуса свободного выбора в современном мире, социальная идеализация свободного выбора охарактеризована как вариант принуждения;

– показаны метаморфозы противоречий свободы посредством свободы выбора и современной экзистенциальной сценарности бегства от свободы.

### **Теоретическая и практическая значимость исследования.**

Значимость теоретического исследования заключена в том, что сделан новый шаг по пути комплексного теоретического освоения феномена свободы, рассмотрения данного культурного явления в динамике, в его практических трансформациях и особенностях существования в составе разных типов современной культуры. Открываются перспективы более глубокого исследования логики познающего процесса феномена свободы, внутренних и внешних противоречий его развития. Делается акцент на преодолении некритичной идеализации феномена свободы во имя формирования реалистических воззрений на него и понимания того, что свобода в современном обществе вполне может быть формой, которую принимает принуждение.

Практическая значимость полученных результатов заключается в практической реализации философско-культурного анализа динамики и противоречий свободы в разных культурных элементах России, исследования соотношений индивидуальной, групповой и социетальной свободы на разных фазах развития современной культуры. Полученные материалы и выводы могут быть использованы в преподавании ряда общественных и гуманитарных дисциплин в высшей школе, при составлении учебных пособий и чтении спецкурсов по философии культуры.

**Методология и методы исследования.** Методологической основой диссертации являются учения о свободе классиков философии, философии культуры и либерализма XVII-XIX вв., концепции свободы, составляющие ядро русской философии и экзистенциализма в лице Н.А. Бердяева и Ж.-П. Сартра, их учения о негативной и положительной свободе, а также о самоопределении как основании достижения «свободы для...», развиваемые современными западными и российскими представителями социально-гуманитарной науки. Важную роль в обосновании многих выводов

диссертационного исследования сыграли теории индустриального и постиндустриального общества, общества потребления, информационного общества, концепция дисциплинарного общества М. Фуко, идеи общества контроля Ж. Делеза и «мягкой силы» Дж. Ная.

Методологическую основу анализа противоречий динамики свободы составили критика С. Нирингом культа свободы, концепция «общества риска» У. Бека, типология, основанная на выделении традиционного и посттрадиционного общества, теория глобализации, описания стратегий соблазна и обольщения, содержащиеся в работах Ж. Бодрийера и Ж. Липовецки.

В данной работе использованы исследовательские принципы, методы и законы диалектики – единства исторического и логического, анализа и синтеза, перехода количественных изменений в качественные, единства противоположностей. Методологическими ориентирами исследования являются положения системного подхода, экзистенциального анализа, объективистской и субъективистской парадигм в понимании культуры. Центральным для работы является понятие свободы, которую автор понимает, прежде всего, как способность людей по своему решению выходить за пределы наличного бытия, неся полную ответственность за свои поступки. Отсюда – глубокая связь между свободой и разного рода инновационностью, характерной для современной эпохи.

### **Положения, выносимые на защиту:**

1. Философско-культурный обзор философского исследования свободы показывает, что во все эпохи свобода осмысливалась как противоречивое позитивно-негативное явление. Ее неоднозначность выражалась через оппозиции «свобода-необходимость», «свобода – ответственность», «объективная и субъективная свобода», «индивидуальная свобода – коллективный интерес», «свобода – запрет», «свобода – принуждение» и др. При этом даже сугубо либеральные мыслители не могли отказаться от идей ограничения, принуждения и ответственности за результаты свободного

выбора. Под понятием свободы понимается стремление и способность к ответственному действию, выводящему субъекта за границы того, чем он уже обладает или каков он есть сейчас. Свобода является системным качеством современной культуры. Однако вовсе не на каждой ступени его развития условия, способствующие актуализации потенциала свободы, доминируют над теми условиями, что препятствуют его укреплению. Иначе человечество не столкнулось бы с масштабностью практик тоталитаризма, которые развернулись в XX в. Процесс расширения свободы в современной культуре не является спокойным и мирным движением, он полон конфликтов между различными видами свободы и несвободы. Вместе с тем, сама свобода есть феномен, вовсе не лишенный противоречий. Несвобода является не только внешней антитезой свободы, но стороной ее внутреннего развития, то есть свобода способна перерасти в свое собственное отрицание.

Изучение генезиса и динамики развития дискурса свободы приводит нас к выводу о том, что за многие века, в ходе которых длится дискурс о свободе, формируется установка на идеализацию данного феномена, на отношение к свободе как «ключу, который откроет все двери». Прогрессистским мышлением свобода рассматривается как фактор прогресса, а «царство свободы» как конечная его цель. Каждый шаг на пути к свободе не может не сталкиваться с сопротивлением, и невозможно, чтобы процесс расширения ее сферы был лишен метаморфоз ее противоречий.

2. В процессе массовизации культуры, которая активно шла в мире с начала XX века, с одной стороны, складывался «культ свободы», сопровождаемый волной освободительных движений (национальных, феминистских, молодежных), с другой стороны, возникало конвейерное производство, складывался «организованный капитализм», ориентированный на культивирование лишь адаптивных способностей человека, а тоталитаризм становился ведущей культурной тенденцией. В постиндустриальном обществе и культуре постмодерна, формирующихся во второй половине XX века, массовое представление о свободе в силу произошедших изменений

переместилось из области политико-экономической в сферу потребления и социально-пространственной мобильности. Однако культивируемая свобода в потребительской области обернулась в немалой степени иллюзией, поскольку человек-потребитель оказывается объектом манипулирования массовой культуры.

3. Объективно наличное и, несомненно, позитивное расширение свободы в современном мире культуры тесно связано с деструктивными процессами и соответствующей «несвободой». Формируется тотальная зависимость от технико-технологической сферы, разрушаются традиционные социальные структуры и ценности (в частности, семья), сверхдинамичное инновационное общество становится «обществом риска», где человек «свободен» от покоя и стабильности. «Экспорт свободы», который осуществляется постиндустриальными странами в страны традиционного типа оборачивается разрушением и эксплуатацией. XX век стал эпохой столкновения противоположных направлений дискурса и практик свободы. Он выявил скрытые угрозы, таящиеся в концептуальных построениях, декларациях и теоретических разработках. Он позволил воспринять многие идеи в их динамике, развитии, дал им новые истолкования и получил свидетельства того, что многие из этих толкований полностью или частично уничтожают смыслы, которые заключались в данных идеях первоначально.

4. Реляционность противоречий свободы с бытием современной культуры воплощается в том моменте бытия современной культуры, где свобода стала обретать новые формы, распространилась и стала достоянием едва ли не большинства действующих в обществе и культуре авторов – индивидуальных и коллективных (в западном мире и некоторых регионах развивающегося). Ее стало «много» – и начало рождаться отношение к ней как к ранее дефицитной, а теперь доступной вещи, отношение, намекающее на возможность заменить эту вещь на какую-то другую – похожую, но более удобную. Грани свободы начали терять четкость, определенность. Поэтому и у действующих лиц, и у исследователей возникло ощущение утраты

ориентиров, смещения свободы в сторону вседозволенности. Кроме того, в современной культуре и ее аналитике, оказывается, очень трудно отделить свободу реальную от кажущейся и не опирающейся ни на какую реальность – до симулякра.

Культура постмодерна выступает как действующее «мягкой силой» в отличие от прямого принуждения, практикуемого культурами прошлого. При этом сам свободный выбор, декларируемый как высшая ценность и гуманистический идеал, становится в немалой степени принудительным. Принуждение к постоянному выбору осуществляется косвенными средствами, например, с помощью соблазна, что было хорошо описано авторами-постмодернистами.

Техногенный мир тиранически навязывает индивидам, потерявшим традиционные опоры, «свободу потребления», нетривиальный выбор сексуального партнера, заданный массовой культурой набор форм времяпровождения. Необходимость все время выбирать приводит к усилению индивидуализма и культивированию нарциссизма, к атомизации и одиночеству, вызывает нарушение личностной идентичности.

5. Вместе с возникновением в современной культуре объективных условий реализации конструктивного потенциала свободы, начинают разворачиваться присущие ей деструктивные возможности. Это обусловлено тем, что свобода, в конечном счете, вырастает из способности индивидуального или коллективного субъекта выходить за пределы наличной данности, раздвигать ставший узким мир, пренебрегать старым ради нового. Субъект оказывается вынужденным преодолевать сопротивление среды, с одной стороны, с другой, утверждать желанное.

Способность свободы преобразовываться в свою противоположность, рождать собственное отрицание. Это явление раскрывается посредством описания угрозы, которую несет в себе технический прогресс. Интенции разрушения, имманентно присущие свободе глобально проявляются в деструкции традиционных социокультурных структур и ценностей,

начавшейся в западном мире в Новое время и охватывающей ныне многие части современной миросистемы. Параллельно происходит становление инновационного механизма культурного воспроизводства. Он строится на инновационной свободе, требующей от человека и культуры перманентного перехода в новую реальность, преодоления прежних границ. Это приводит к формированию «культуры риска» с присущими ей культурным «травматизмом», социальной аномией и апатией.

**Степень достоверности и апробация результатов.** Основные положения исследования представлены диссертантом на методологических семинарах кафедры философии Государственного образовательного учреждения высшего образования Луганской Народной Республики «Луганский государственный педагогический университет».

Основные положения и выводы диссертационного исследования были апробированы на Международных научно-практических конференциях: «Современная наука: актуальные вопросы, достижения и инновации»: Международная научно-практическая конференция. Ч. 2. (Пенза, 2018); «Kluczowe aspekty naukowej działalności – 2023»: XX Międzynarodowej naukowii-praktycznej konferencji, (Przemyśl, 2023); «Актуальные вопросы современных научных исследований»: II Международная научно-практическая конференция (Пенза, 2023); «Современная наука и образование: актуальные вопросы теории и практики»: Международная научно-практическая конференция (Пенза, 2023).

**Публикации.** Основные идеи и результаты исследования отображены в 12 публикациях, среди которых: 5 статей, опубликованных в рецензируемых научных изданиях, рекомендованных ВАК при МОН ЛНР для публикации основных результатов диссертации, 3 статьи в профессиональном журнале и 4 опубликованных тезиса докладов в материалах Международных научно-практических конференциях.

Диссертация выполнена в соответствии с паспортом специальности 09.00.13 – философская антропология, философия культуры



(направление – философские науки) и осуществлена в рамках п.12. «Тенденции динамики культуры»; п.33 «Исследование конкретных культурных феноменов в контексте общих закономерностей существования культуры».

**Структура диссертации** обусловлена логикой исследования, исходящей из поставленной цели и задач. Диссертация состоит из введения, трёх разделов, содержащих 8 подразделов, выводов к разделам, заключения, списка литературы, включающего 205 источника. Общий объем работы 193 страницы, из них основного текста – 176 страниц.

## **РАЗДЕЛ 1 ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПТА СВОБОДЫ В МЕТАФИЗИКЕ**

### **1.1 Концептуальный анализ феномена свободы: генезис и динамика философских подходов**

Представления о свободе возникли у человечества задолго до появления соответствующего учения. Становление последнего началось на определенном этапе развития человеческого общества и необходимо понять, чем было обусловлено это возникновение.

С давних времен, равно как и сегодня, сталкиваясь с помехами своим действиям, чувствуя некие путы и ограничения, человек желал освободиться от них. Он стремился определить для себя и значимых других, что есть эти ограничения и каковы возможности, которые он может беспрепятственно реализовать, что включено в совокупность прав, которыми он обладает.

При этом, в течение многих веков существования человека в системе, которую принято называть традиционным обществом, индивид обязательно соотносил себя с определенным социумом, рассматривал себя как момент общественного целого, которое, собственно, и предоставляет ему эти возможности и права. То есть то, чем обладал индивид как часть конкретного, ограниченного социума – строго установленными возможностями пользования вещами, свершения действий и установления отношений – и было для него свободой.

Эта свобода являлась характеристикой его бытия как человека в той же мере, в какой она представляла собой характеристику социума. Она была признаком отличия члена сообщества от чужаков и, следовательно, маркером

отношений его к соплеменникам и согражданам, либо к представителям других групп. Поэтому самым большим наказанием было отлучение от свободы – изгнание, остракизм.

Размышляя о феномене свободы, следует обратить внимание на два уровня присутствия идеи свободы в сознании человека – уровень умственно-образных, эмоционально окрашенных представлений о мире, в совокупности составляющих то, что называют мировоззрением, картинами мира или мировоззренческими универсалиями, и уровень теоретической рефлексии, на котором, собственно и создается учение как совокупность теоретических положений.

Российский исследователь И.А. Вальдман, опираясь на работы этнологов и лингвистов, обращает внимание на то, что русское слово «свобода», а также греческое «ἐλευθέρος» и латинское «liber», имеют индоевропейские корни в словах «свой», «собственный» (у русских) или «расти», «развиваться» у греков и латинян. То есть смыслы слова «свобода» связывали индивида с определенной этнической группой и указывали на принадлежность ему таких прав, которых нет у чужестранцев и рабов.

Абсолютизированное качество принадлежности к «своим» воспринималось как «свобода». Она ассоциировалась с правом выбора в сфере претензий, предъявляемых индивиду, и являлась фактором легитимации разных условий сосуществования людей в сообществе.

В дальнейшем свобода была соотнесена с «присвоением» «себе части общего порядка и права выбора внутри общности – по мере выделения и осознания таких сфер» [44, с. 148]. Социальность существовала, опираясь на контроль за деятельностью индивидов, с одной стороны, и на легитимные формы допущения различных изъятий из этого контроля. Эти изъятия и рассматривались как свобода. Однако подобного рода изъятия касались вовсе не сферы индивидуальной жизни члена сообщества.

Следует отметить, что осмысление понятия свободы осуществляется посредством огромного многообразия дефиниций. Зафиксировать их в одном

тексте данного параграфа невозможно. Но в этом нет и необходимости, ибо, как правило, философская мысль, опирающаяся на простое перечисление признаков, в том числе, собранных в дефиницию, не является результативной. Поэтому полагаем, что следует обозначить те свойства свободы, выделение которых объединяет широкий спектр суждений множества авторов в некую общую теоретическую конструкцию.

Формирование концепта свободы в ракурсе современной философии культуры предполагает с необходимостью погружение в дискурс античной древнегреческой, римской и новоевропейской философии эмпиризма. Именно в сонме данных учений и идей проявлена особая концептуальная насыщенность истоков проблемы свободы, ее понимания и рефлексии.

Уже в анализе античной философии дискурсивное пространство свободы, изначально отнюдь не развивавшееся в одной плоскости, приобретает все большую многослойность. Обычно принято считать, что проблема свободы начинает свою актуализацию в классической философии Нового времени, однако более глубокий дискурс показывает фундирующую концептуальную насыщенность уже в философии европейского эмпиризма.

В большей степени проблематика свободы рассматривает в рамках философии Просвещения, Нового времени и современной философии. Однако следует обратить внимание на тот неоспоримый факт, что именно античная философия порождает первые содержательные размышления о свободе, сопрягает ее рассмотрение с проблемой поиска истинного блага для человека, идеального государственного устройства, свободы воли, вседозволенности. Так, говоря о свободе воли, Демокрит определяет соотношение свободы и богатства следующим образом: «Бедность в Демократическом государстве надо предпочесть тому, что называется счастливой жизнью в монархии, настолько же, насколько свобода лучше рабства» [3, с. 361].

В свою очередь, размышляя о демократии, Платон утверждает, что человек, который приобретает черты демократии, сам становится свободным, т.е. «в государстве появится полная свобода и откровенность и возможность

делать что хочешь» [127, с. 492]. В демократическом государстве свобода с необходимостью, неизбежно должна распространяться на всех людей: «Крайняя свобода для народа такого государства состоит в том, что купленные рабы и рабыни ничуть не менее свободны, чем их покупатели. Да, мы едва не забыли сказать, какое равноправие и свобода существуют там у женщин по отношению к мужчинам и у мужчин по отношению к женщинам» [127, с. 312].

Однако Платон прозорливо замечает, что свобода имеет степени своего развития и чрезмерная свобода вредна и государству, и самому человеку, т.к. превращается в чрезмерное же рабство [127, с. 313]. «Оно и естественно...Тирания возникает, конечно, не из какого иного строя, как из демократии; иначе говоря, из крайней свободы возникает величайшее и жесточайшее рабство» [127, с. 131].

Аристотель в «Политике» также говоря о демократии, определяет ее виды, и в народной демократии связывает свободу в первую очередь с равенством. «Свобода и равенство являются важнейшими признаками демократии, это нашло бы свое осуществление главным образом в том, чтобы все непременно принимали участие в государственном управлении. А так как народ представляет в демократии большинство, постановления же большинства имеют решающее значение, то такого рода государственный строй и является демократическим» [5, с. 222].

Однако равенство не является качественной характеристикой демократии, а в большей степени количественной. В этом Аристотель видит некий социальный парадокс – власть принадлежит народу, окончательные, справедливые решения инициирует большинство. А так как граждане пользуются равными правами, то в демократии бедные, коих большинство, сосредоточивают в своих руках больше власти, чем богатые. Он считает, что началом и сущностью демократии, безусловно, является свобода. В демократическом устройстве свободой могут пользоваться все, именно здесь соблюдается фундаментальное условие свободы – поочередно править и подчиняться управлению.

Таким образом, свобода как политический и социальный феномен, по мнению Аристотеля, является основным признаком демократии. В процессе своего развертывания, «... свобода порождает еще несколько признаков демократии – это реализация возможности «жить, как каждому хочется» [5, с. 360], а также стремление каждого человека жить, никому не подчиняясь. «Если же этого достигнуть нельзя, то, по крайней мере, хотя бы поочередно. И в данном случае это стремление совпадает с началом свободы, основанным на равноправии», т.е. все управляют каждым и каждый управляет всеми поочередно [5, с. 360].

В реализации самой демократии устанавливается такой государственный порядок, который совершенно ей противоречит. Поэтому проблема понимания свободы выступает на первый план, а ее трактовка имеет сущностное значение для соблюдения чистоты демократического строя. «Демократия обыкновенно определяется двумя признаками: сосредоточением верховной власти в руках большинства и свободой. Справедливость, как им представляется, совпадает с равенством; равенство же понимается в том смысле, что решения народной массы должны иметь силу; свобода же толкуется, как возможность делать всякому что угодно. Вот и живет в такого рода демократиях каждый по своему желанию или «по влечению своего сердца» [5, с. 323]. Дорога эта ведет, считает Стагирит больше к рабству, чем к спасению, а значит и к болезни, и к гибели государственного устройства. В демократии свобода является условием, началом, сущностью и целью.

Луций Анней Сенека в своем трактате «О благодеяниях», вторит Аристотелю, утверждая, что свобода имеет коварную природу, легко превращается во вседозволенность и беззаконие: «И предки наши жаловались, и мы жалуемся, да и потомки наши будут жаловаться на то, что нравы развращены, что царит зло, что люди становятся все хуже и беззаконие. Но все эти пороки остаются теми же и будут оставаться, подвергаясь только незначительному изменению, подобно тому, как море далеко разливается во время прилива, а при отливе снова возвращается в берега... Будет время, когда

худо управляемая свобода перейдет в нахальство и дерзость» [143, с. 22]. Сама же свобода, по мнению римского стоика выше богатства, дороже самой жизни, являясь высшей человеческой ценностью.

Разные виды свободы и разные степени ее пребывают в жизни человека, счастье его составляет «... свобода духа, бодрость, непоколебимая стойкость, неустрашимость, бесстрашие и сознание, что единственное благо – нравственное достоинство» [143, с. 170]. Сенека говорит о чистоте свободы, которая сохраняется при соблюдении законов совести, добродетели, а самое главное – собственная свобода и свобода другого человека не ограничена ни по чьей вине [143].

Стоическая позиция понимания свободы выражается в важнейшем тезисе еще одного римского стоика Эпиктета о том, что свобода обретается только в борьбе с порочными своими помыслами. Успешность этой борьбы приводит к обретению свободы, к спокойствию и счастью в жизни человека. Условием свободы, согласно Эпиктету, является Бог. «Вспоминай Бога, зови Его на помощь, как во время бури на море зовут Его мореплаватели. Буря, которую в нашей душе поднимают порочные помыслы, гораздо страшнее и гибельнее всякой морской бури» [143, с. 209]. Поэтому свобода является результатом добродетельной жизни, а несчастье и несвобода – результатом распутности.

Также римский стоик Эпиктет в трактате-вопросе: «В чем наше благо?» так объявляет свободу: свобода является и основанием любой добродетели и счастья в целом. «Если свобода есть благо, то человек свободный не может быть несчастным. Значит, если ты видишь, что человек несчастен, страдает, ноет, знай, что это человек не свободный: он непременно кем-нибудь или чем-нибудь поработен.

Если свобода есть благо, то свободный человек не может быть и подлецом. И потому, если ты увидишь, что человек унижается перед другими, льстит им, знай, что человек этот также не свободен. Он раб, который добивается или обеда, или выгодной должности, или еще чего-

нибудь» [143, с. 234]. Свобода при этом есть свобода беспрепятственного распоряжения самим собой. И любое желание сделать другого человека несвободным, желание распоряжаться им есть порождение человека-раба, раба своего стремления властвовать. Также и желание иметь что-то невозможное или то, что не в нашей власти, приводит человека к несвободе. По этой причине другие люди, имеющие богатство, власть, почести, материальные блага, которые обретают возможность становятся нашими господами, считает стоик.

Условием свободы является независимость от других людей. Главный вопрос в обретении свободы звучит так: «Всмотрись повнимательнее в твою жизнь и разбери, все ли в ней вполне зависит от тебя одного, или же только кое-что находится в твоей власти, а остальное зависит не от тебя?» [143, с. 232]. Эпиктет связывает воедино, как и Демокрит, свободу и волю, утверждая, что только воля человека может быть абсолютно свободной. Именно воля дает возможность избавиться от праздных желаний, покинуть общество богатых и влиятельных людей, а значит, обрести свободу. «Постарайся сделать хоть несколько шагов на пути к истинной свободе. А тогда уже сам решай, куда тебя больше тянет – к благу и свободе или к злу и рабству. В таком опыте ведь нет ничего постыдного. Испытай же себя!..» [143, с. 242] – вот лейтмотив стоической философии в проблеме реализации свободы.

Христианский теолог, неоплатоник Боэций также в «Утешении философией» соединяет свободу и волю, утверждая, что существует свобода воли не только у человека, а и у любого разумного существа. Ведь все, что наделено от природы разумом, обладает способностью рассуждать и отличать одно от другого» [36, с. 224]. Проблема свободы воли входит в противоречие с Божественным предопределением. Боэций решает это противоречие следующим образом: он считает, что Божественное предопределение «...существует, но не сообщает вещам и событиям необходимости, тогда,



полагаю, сохранится в неприкосновенности абсолютная свобода человеческой воли» [36, с. 228].

Кратко проанализировав этап становления философии свободы в трудах античных и средневековых философов, следует отметить следующее: философия свободы сформировалась в своем первоначальном виде в трудах Платона, Аристотеля, римских стоиков и средневековых теологов. Понимание свободы связывалось с рассмотрением политики и социальных свобод. Категория свободы изначально была принята как одна из высших ценностей человеческой культуры и общества. Также свобода рассматривалась в соотношении с понятиями равенство, рабство, счастье, несчастье, благо. Именно в указанный период рождается проблема свободы воли, которая культивируется в плоскости социальности, политики, этики и теологии.

Новый этап философского анализа проблемы свободы в мировоззренческом и моралистском ракурсе наиболее ярко выражается в концепциях европейского эмпиризма эпохи Нового времени. Здесь следует обратиться к работе Т. Гоббса «Левиафан» и его идее естественного права и концепции общественного договора.

Сущностью *right of nature* (естественного права), по Т. Гоббсу, как раз и является неограниченная свобода любого человека, который вправе использовать свою жизнь как ему угодно, делать то, что заблагорассудится. «Под свободой, согласно точному значению слова, подразумевается отсутствие внешних препятствий, которые нередко могут лишить человека части его власти делать то, что он хотел бы, но не могут мешать использовать оставленную человеку власть сообразно тому, что диктуется ему его суждением и разумом» [66, с. 98].

Сущность и понимание свободы меняются после принятия людьми общественного договора. Тогда появляется иная свобода – свобода подданных. При этом Т. Гоббс отвергает свободу воли, он говорит только о свободе самого человека, которая «...не встречает препятствий к тем или иным поступкам и

действиям человека, к которым его направляют желание, воля и склонность к чему-либо» [66, с. 163–164].

Прогрессивным, на наш взгляд, является категориальный анализ, данный Т. Гоббсом в сопряжении понятия свободы с понятиями страха и необходимости, неограниченной власти.

Т. Гоббс пишет, что страх и свобода может быть совместимы, что, например, абсолютно отрицали римские стоики. Страх английский философ трактует как причину свободных действий человека в сложных или безвыходных ситуациях, а также как действия свободного человека, совершаемые из страха перед законом. Также свобода и необходимость, по Т. Гоббсу, могут быть совместимы. Это совмещение происходит от действий, которые совершаются добровольно, по воле человека, с осознанием долга.

Поэтому следует констатировать, что именно Т. Гоббс впервые заговорил о свободе как осознанной необходимости: «Так как всякий акт человеческой воли, всякое желание и склонность проистекают из какой-нибудь причины, а эта причина – из другой в непрерывной цепи (первое звено которой находится в руках Бога – первой из всех причин), то они проистекают из необходимости... Поэтому Бог, который видит все и располагает всем, видит также, что, когда человек делает то, что он хочет, его свобода сопровождается необходимостью делать не больше и не меньше того, что желает Бог» [66, с. 164].

Кроме сказанного, следует отметить, что именно Т. Гоббс начинает определять свободу человека (подданного) через нигацию – разрешено все, что не запрещено, т.е. «... свобода подданных заключается в свободе делать то, что не указано в соглашениях с властью» [53, с. 165]. Гоббс называет этот момент свободы подданных «умолчанием закона», в рамках которого человек может поступать как ему предпочтительнее.

Далее Т. Гоббс предлагает еще более интересную, на наш взгляд, трактовку свободы, где свобода защищается необходимостью законов, исполнение которых обеспечивается мечом и страхом перед наказаниями.

Однако, вследствие общественного договора, человек не только приобрел обязательства подчинения, но и свободу иного рода. Т. Гоббс провозглашает тезис о том, что «... подданные обладают свободой защищать свою жизнь даже от тех, кто посягает на нее на законном основании» [66, с. 168–169], поэтому забрать у человека свободу защищать свою жизнь является недействительным в любом случае. Что же касается свободы суверена, то она неограниченна и совмещается со свободой подданных. Единственным ограничением свободы суверена является сам Бог и Божественные законы.

В отличие от Аристотеля, Т. Гоббс считает, что свобода одинакова и при монархическом строе, и при демократическом. Для него свобода – это право государства любого устройства [66], выводимое из принципов его природы. Учения древних греков и римлян, Гоббс называет вредными и опасными с «лживой маской свободы», они учат, по его мнению, мятежам, контролю над суверенами и приводят к кровавым распрям. «Аристотель исходил из практики Афинской республики, Цицерон и другие писатели основывали свои учения на мнениях римлян, которым внушали ненависть к монархии сначала те, кто свергли своего суверена и поделили между собой верховную власть над Римом, а затем их преемники... Вследствие чего было пролито столько крови, что я считаю себя вправе утверждать, что ничто никогда не было куплено такой дорогой ценой, как изучение западными странами греческого и латинского языков» [66, с. 168].

Таким образом, естественная свобода человека, основанная на естественном состоянии общества может быть ограничена только законами гражданскими, которые единственно являются условием соблюдения мира.

Идеи Т. Гоббса подхватывает Дж. Локк. Один из самых влиятельных мыслителей Просвещения, представитель эмпиризма и либерализма, Дж. Локк в рассуждениях о силах и способностях (power) характеризует свободу как условие реализации разума и воли. Именно разум синтезирует идеи свободы и необходимости [104]. И сам разум является свободным в своих суждениях относительно выбора действия или бездействия.

Дж. Локк утверждает неразрывную связь разума и свободы, считая, что без свободы разум совершенно бесполезен и наоборот: «Не может быть свободы там, где нет мысли, нет хотения, нет воли; но мысль, может быть воля, может быть хотение там, где нет свободы» [104, с. 289]. При этом он уточняет, что свобода не является просто неким желанием (хотением), свобода всегда имманентна субъекту, который наделен силой разума выбирать – действовать ему или бездействовать. Значит, идея свободы может простираться так далеко, как и сила самого разума.

Дж. Локк задается вопросом относительно свободы воли, насколько вообще свобода присуща воле и отвечает отрицательно: «Вопрос сам по себе совершенно неправилен, и спрашивать, свободна ли человеческая воля, так же бессмысленно, как спрашивать, быстр ли человеческий сон или квадратна ли добродетель» [104, с. 292]. Корректно вопрос может звучать только так: «Свободен ли человек?» [104].

Аргументом для Дж. Локка служит тезис о том, что свобода есть сила, а не атрибут воли или ее модификация. И сама воля тоже является силой. Сила не может быть атрибутами друг друга. Таким образом, свобода для Дж. Локка в большей степени есть свобода выбора совершать некие действия или воздерживаться от них согласно желанию человека.

Следующим тезисом свободы Дж. Локк утверждает, что «... свобода относится к действующей силе или человеку» [104, с. 296]. Степень свободы человека определяется тем, насколько сила свободы способна к выбору между действием и бездействием на основании суждения разума. В отличие от Т. Гоббса, Дж. Локк придерживается формальной логики и считает, что свобода и необходимость не могут быть сопряжены друг с другом, т.к. невозможно быть одновременно и свободным, и несвободным [104]. Поэтому свобода не может зависеть от желания человека что-либо предпринять, а только от самого действия или воздержания от действия.

Таким образом, Дж. Локк впервые предлагает деятельную концепцию свободы. Свобода есть сила, зависящая от действия или бездействия человека,

согласно его выбору. Неверное истолкование и поспешное использование свободы, пишет Дж. Локк, приводит к множеству ошибок, заблуждений и недоразумений в жизни человека, что влияет на его счастье. Поэтому счастье напрямую зависит от реализации свободы, более того, «необходимость добиваться *истинного* счастья есть основа всякой свободы», – считает Дж.Локк [104, с. 316].

В этом важнейшем, на наш взгляд, тезисе Дж. Локка выражается основная идея свободы, которая становится центральной в философии и культуре XX-XXI веков: истинное (а не мнимое) счастье является осью бытия, вокруг которой и «... обращается свобода разумных существ в их постоянном стремлении к истинному блаженству и упорных поисках его» [104, с. 317]. Дж. Локк идет еще дальше, провозглашая одним из главных отличий человека от животных, именно свободу как «великое преимущество конечных разумных существ» [104].

Также следует отдать должное Дж. Локку в том, что он впервые в проблеме свободы указал на возможность ее прогресса, что позднее Г.В.Ф. Гегель возведет в центральную идею своей философии свободы. Локк реанимировал идеи стоиков о связи свободы и борьбы человека со страстями, утвердив фундаментальное положение о том, что «управление своими страстями есть истинный прогресс на пути свободы» [104, с. 318].

Поразительные по своей концептуальной насыщенности эпохи классической и стоической античности, средневековой религиозной философии и эмпиризма эпохи Нового времени сформировали философско-культурное мировоззренческое основание для раскрытия классической и современной трактовки проблемы свободы, ее понимания и развертывания феноменологии прогресса свободы в лоне современной культуры.

Свобода не была ни фактором, ни результатом личностной автономии. Последней вообще не существовало: ее место занимало состояние поглощения индивида социумом. Свобода могла найти свое выражение либо в дележе общественной, политической власти между гражданами, целью которого был

суверенитет города-государства (как это было в античных полисах, о чем пишет Б. Констан), либо в «свободе» деспота, которая вовсе не воплощалась в его неограниченной воле, но, как результат предельной деиндивидуализации, концентрировала в себе права и возможности коллективного субъекта, коим был социум [99, с. 97–106].

В Средние века роль субъекта, вобравшего в себе всю полноту свободы, была передана богу. Однако свобода, корни понимания которой, вероятно, связывали средневековые с древностью, стала рассматриваться и как право «своего», то есть верующего. Он «выбрал» веру, «волен» вступить на путь зла или добра, ибо бог даровал ему свободу воли – божественную прерогативу христианина. Вместе с тем, круг обретших свободу с помощью христианства оказался очень широким: возможность духовного соединения с Богом открыло путь обретения свободы (хотя бы духовной) даже для рабов. Поэтому роль христианства в плане расширения сферы свободы в человеческом обществе нельзя переоценить.

К осмыслению свободы воли как свойства индивидуальности обратилась эпоха Возрождения, а концептуальная проработка темы свободы в онтологическом и политико-экономическом ключе – как характеристики социальной реальности – началась в Новое время. Учение о свободе становилось частью формирующейся новой философии. Это формирование явилось теоретической параллелью к генезису индустриального общества с господствующим в нем типом буржуазных отношений.

Нам представляется очень важным обратить внимание на то, что тема свободы отнюдь не является просто формой теоретического предпочтения особого направления дискурса со стороны интеллектуалов XVII-XIX веков – Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо, А. Тюрго, представителей немецкой классической философии, французских и английских либералов. Концептуализация идеи свободы явилась необходимостью, формой рационализации тех глубинных смыслов, которые рождались в ходе смены

традиционного общества индустриальным, феодальных отношений буржуазными.

Следует отметить, что осью, на которую можно «нанизать» специфические теоретические модели индустриального общества (создана в XX веке Р. Ароном, Д. Беллом и др.), с господствующим типом буржуазных отношений (проработана с одной стороны, марксизмом, с другой, – М. Вебером и Й.А. Шумпетером), является фигура предпринимателя как носителя общественных отношений. Именно предприниматель, коим и был буржуа, – появлению которого сопутствовали и разложение крепостничества, и рост городов Западной Европы, и возникновение наций, мануфактур, географических и технологических открытий, – стал генератором становления индустриального общества.

Но смыслом деятельности предпринимателя было и является обогащение – антитеза разорению, которое ведет к исчезновению данного типа. Поэтому предприниматель, по сути, по природе своей, есть актер, действующий против всех. Частный интерес заставляет его занять позицию, на которой он может находиться только единолично. Для данного субъекта предпринимательской инициативы действия другого субъекта будут помехой (мы сейчас не рассматриваем возможности синергетического эффекта при кооперации усилий). Целевой горизонт для него раскрывается через возможности самому определять направление и ход своей деятельности.

Именно поэтому первая – «дикая», «нецивилизованная» – стадия формирования буржуазного общества сопровождается возникновением того состояния, которое метафорически описывается как «война всех против всех». В литературе такое состояние общества было раскрыто В. Шекспиром в «Короле Лире», само выражение предложил Т. Гоббс, быть вовлеченными в практики такой войны «удалось» россиянам 90-х годов XX века. Отзвуки ее чувствуются и сегодня.

Если традиционное общество строится на основе поглощения индивида общественным целым, то индустриальное – на их противопоставлении.

Поэтому именно в ходе становления последнего у индивида развивается склонность к осмыслению человека как некоей единичности, а себя как особенности. Индивид начинает осознавать себя как индивидуальность, личность. Формируется новая мировоззренческая парадигма, центральными элементами которой становятся человек как деятель, преобразующий субъект, а также свобода как главное условие существования такого субъекта.

Заинтересованность буржуа в отмене устаревших институтов и сословных ограничений традиционного общества было лишь способом репрезентации в сознании нового типа отношения индивида, общества и их противостояния.

Призывы к освобождению от пут феодального режима в эпоху Просвещения представляли собой первичную форму осмысления свободы как необходимого фактора общественного и личного развития. Но уже в эту эпоху разрушения традиционного и возникновения индустриального общества сущность свободы была глубоко и всесторонне раскрыта Г. Гегелем, И. Кантом, К. Марксом, Ф. Энгельсом и другими философами, которые для нас теперь являются классиками.

Переломную эпоху, в период которой жил И. Кант, и которая была именована «веком Просвещения», великий философ охарактеризовал как «выход человечества» из состояния несовершеннолетия. Этому состоянию, по мысли И. Канта, присуще неумение пользоваться собственным умом без руководства извне, жизнь по внешним и чужим для индивида правилам, и институциям.

Однако Просвещение призвало человека пользоваться своим умом и обрести решимость для этого, то есть стать совершеннолетним. Старому пониманию свободы, построенному на культивировании человеком своего права являться частью социального целого и быть опекаемым им, И. Кант противопоставил понимание свободы, ориентированное на автономию, то есть «самозаконность» человеческого поведения, развитие способности «быть господином самому себе».



Пафос кантовского учения направлен на доказательство того, что практический разум (в отличие от теоретического) свободен, ибо реализуется в самоопределении. Он соотносит с законами не природы, а морали, и эти законы не навязываются человеку, а конструируются им. Однако свобода состоит и в отсутствии у кого бы то ни было возможности принуждать индивида к автономии. И. Кант провозгласил принцип ограничения «свободы каждого условием согласия ее со свободой всех других, насколько это возможно по некоторому общему закону» [86, с. 78]. Он создал, тем самым, основу конструирования современного для нас концепта свободы, сформировал базис, на котором далее возводилось здание либеральной мысли.

В немецкой классической философии сложились два, по сути, противоположных подхода к разработке темы свободы, повлиявшие на ход дискурса в дальнейшем:

- первый, кантовский, был построен на признании значимости самодетерминируемой воли человека;
- второй, – гегелевский и марксистский, были ориентированы на понимание свободы как познания необходимости и деятельности, основанной на таком познании. Первый был ориентирован на индивидуальный субъект, второй – на коллективного.

Тема соотношения свободы и необходимости занимала одно из центральных мест в философии Нового времени, так как была связана с обращением к новым и важным для мыслителей той поры вопросам о том, что есть человек и общество.

Господство механистической картины мира с пронизывающей ее идеей детерминизма обуславливало стремление рассматривать общество как продолжение природы, в котором все подчинено причинно-следственным связям. Но такое мировидение вело к отрицанию свободы. Перед философами встала дилемма, решить которую они должны были, во что бы то ни стало.

И. Кант пришел к заключению через удвоение действительности на эмпирический и сверхчувственный миры – и к аналогичному раздвоению

субъекта. Он открыл для человека возможность быть свободным посредством обретения независимости от природной необходимости (от чувственных побуждений), отнеся его не только к эмпирическому, но и к умопостигаемому миру.

Г. Гегель пошел к данному выводу другим путем: он не противопоставлял необходимость и свободу, но искал тождество в их различии, доказывал, что каждое из этих явлений есть «свое-другое» по отношению друг к другу. Философ раскрыл диалектику их отношений: «Свобода, не имеющая в себе никакой необходимости, и одна лишь голая необходимость без свободы суть абстрактные и, следовательно, неистинные определения. Свобода существенно конкретна, вечным образом определена в себе и, следовательно, вместе с тем необходима» [56, с. 143].

Свобода и необходимость, по Г. Гегелю, едины, ибо связаны с развитием духа. Он представляет собой первоначало всего бытия вообще, ибо все существующее духовно по своей сущности. Но дух автономен, поэтому свобода является сущностью духа и его действительностью. «Субстанция духа, – пишет Г. Гегель, – есть свобода, т. е. независимость от другого, отношение к самому себе. Дух есть само-для-себя-сущее... В этом имеющемся в нем налицо единстве понятия и объективности, заключается одновременно и его истина, и *ego* свобода» [56, с. 41].

Главный вывод, который делает Г. Гегель, и на который обращают внимание исследователи, заключается в том, что диалектика свободы и необходимости является ключом к осмыслению истории общества [8]. Согласно немецкому философу, в иерархии природных явлений господствует только необходимость. Но в человеке, как единстве природного и сверх-природно-духовного, необходимость возвышается до свободы. Свобода начинает рассматриваться как история осознания необходимости, а история теперь понимается как прогресс в этом осознании. Квинтэссенцией учения о свободе становится идея совпадения процессов развития свободы и общества.

Таким образом, в гегелевском учении о свободе к понятиям необходимости и свободы присоединяется еще и понятие прогресса. Всемирная история рассматривается как прогресс, познаваемый в его необходимости и разворачивающийся на каждой исторической стадии в определенную меру свободы. Низшие и высшие ступени прогресса соответствуют фазам развития жизни человека.

Общества Древнего Востока представляют собой детский возраст истории и характеризуются чрезвычайно узкой и формальной мерой свободы, являющейся принадлежностью деспотов. Однако свобода лишь одного из членов социума не имеет истинного характера и преобразуется в произвол, в котором господствует чувственность.

Свобода в ее подлинном значении достигается деятельностью разума и тогда она объединяет людей, ибо один признает свободным и себя, и другого. Такое признание взаимно и именно оно соединяет людей внутренним образом, а не нужда и потребности. Но ничего подобного в древних обществах не возникает.

На следующую стадию истории – юношескую, связанную с формированием индивидуальности, – восходит греческое общество. В нем только одна его часть объединена свободой, а рабы изъяты из сферы подобных определений.

Узость меры свободы, ее ограниченность, как в количественном, так и в качественном смысле, обусловлена не только признанием допустимости рабства, но и наличием института оракулов. Это значит, что область разумного мышления граждан полиса имеет пределы: с одной стороны, люди не допускают самостоятельности и не берут на себя полную ответственность за решения, с другой.

Римская ступень истории ассоциируется Г. Гегелем со зрелым возрастом, когда мышление достигает фазы «абстрактной универсальности». Римская империя стремится все и всех собрать и подчинить общему принципу, но внутреннего единения при этом не возникает. Это не соответствует

интенциям разума, который не довольствуется установлением только внешнего единства. Тогда дух достигает новой и, в конечном счете, завершающей, движущейся к старческому возрасту, стадии самопознания – христианства. Но и здесь общественный прогресс проходит свои фазы.

Благодаря христианству, человечество открывает для себя духовность человеческой природы. Однако такое открытие первоначально не отменяет нужду в подчинении, хотя власть уже начинает признавать наличие духовности в человеке. В качестве такой власти выступает папство, которое создает форму частичного разрешения конфликта между сферой господства и духовностью.

Подлинное его разрешение и расцвет царства свободы оказываются связанными с возникновением германского мира – с его государством и протестантизмом. В германо-христианском обществе свобода достигает вершины развития, поскольку дух связывает народ формами свободной самодеятельности. Осуществляется, наконец, переход от предыдущих, не вполне свободных форм государственности, к свободным в полной мере.

Анализируя гегелевское учение о свободе, следует обратить внимание на то, насколько большую роль в прогрессе играют для философа феномены государства и народа и насколько малое значение придается им человеческой индивидуальности.

В этом его подходе решающее значение играет аргументация, опирающаяся на факт наличия естественных границ жизни человека. Еще один аргумент опирается на то, что личные особенности вполне могут препятствовать выходу индивидуального мышления на уровень всеобщего и признания свободы других наряду с собственной свободой. Отсюда выводится, что для достижения свободы недостаточно быть индивидуальностью, но необходимо присвоить дух народа как свою собственную сущность.

Только народ, а в пределе – человечество, есть те коллективные субъекты, преодолевшие природную ограниченность человека, которые могут

стать свободными. В качестве социальных ступеней овладения истинной свободой Гегель рассматривает иерархии семьи и власти, нравственности и права, гражданского общества и государства.

Подлинным субъектом свободы может быть не отдельное лицо, но только народ, а дух народа есть для этого лица необходимость, которую ему следует постигнуть. Именно народ открывает для себя способность к самодеятельности, выразившуюся в Германии в создании гражданского общества и правового государства. Народный дух, коллективное истолкование мира является той «объективностью», в которой индивид находит опору. Индивидуальный интерес должен быть неразрывно связанным с общим благом, поэтому только гражданин государства обретает свободу. Мера свободы определяется степенью его добровольного участия в деятельности государственных институтов.

Марксистские философы, использующие диалектику как метод познания, всегда порицали Г. Гегеля за метафизичность выводов его философии истории. Ведь диалектика предполагает безостановочность процесса развития, а немецкий философ приходит к обоснованию завершения данного процесса и полного воплощения принципа свободы в прусском государстве начала XIX века

Однако место Г. Гегеля в истории далеко не однозначно. Его безоговорочное прославление государства, которому сопутствовало отрицание принципа индивидуальной свободы, при наличии мощного влияния, которое имели его идеи, могли послужить в качестве идейной предпосылки тоталитаристских движений и режимов.

Так, известный социолог и профессор Калифорнийского и Колумбийского университетов в США Р. Нисбет отмечает, что невозможно переоценить значение гегелевского учения о свободе. Но его отрицание индивидуальной автономии и апология свободы, основанной на добровольном участии «в централизованной, абсолютной структуре власти» и «в коллективном сознании непосредственно переходит к влиятельным

движениям XIX-XX веков, столь разнообразным, как милитаристский национализм, марксизм, ленинский социализм, та разновидность расизма, которую превозносил Рихард Вагнер» [121, с. 426].

Тем не менее, пиетет Г. Гегеля по отношению к государству или теоретические поиски других философов, идущие в направлении подчинения индивидуального интереса общественному – от Ж.-Ж. Руссо до К. Маркса и других, – можно понять.

Радикальный и, подчас, воинствующий индивидуализм единичного субъекта в буржуазном обществе, противопоставление индивида и социума, «война всех против всех», которая проявлялась в распаде ценностных систем, разложении нравственности, принципиальной готовности использовать другого человека как средство, цинизм и эксплуатация, ужасающие условия труда и деградация личности в этих условиях – все это побуждало к поиску противовеса индивидуализму как продукту разрыва связей между индивидом и обществом. Одним из результатов этого поиска стала проработка темы свободы К. Марксом и Ф. Энгельсом.

В понимании свободы классики марксизма исходили, в принципе, как и Гегель, из утверждения о связи свободы и прогресса, о том, что свобода является продуктом исторического развития: «каждый шаг вперед по пути культуры был шагом к свободе», – писал Ф. Энгельс [189, с. 116]. Также как многие философы Нового времени (Б. Спиноза, Г. Гегель и др.) Ф. Энгельс в ряде высказываний использовал сопоставление свободы и необходимости, добавляя в дефиницию указание на способность еще и действовать, руководствуясь своими знаниями.

Однако в отличие от Г. Гегеля, который не занимался проблемами материального производства, у К. Маркса и Ф. Энгельса социально-экономические отношения становятся важнейшей областью необходимости, частью объективных условий деятельности, которые люди не вольны выбирать.

В обществе действуют объективные законы, которые ни человек, ни социальная группа (общественный класс) не в состоянии навязать, но которые можно познать и ускорить или замедлить, выбрав соответствующие цели и средства, изучив пути движения к ним, полагают мыслители. Эту способность познания объективных условий своей деятельности и принятия решений «со знанием дела», умение привлечь союзников, организовать систему коллективных действий, оценить свершенное и практически воплотить намеченное они рассматривают как свободу.

Однако абсолютной свободы не существует, – она всегда относительна. Она имеет свою меру, а последняя определяется, в конечном счете, степенью развития производительных сил и производственных отношений. В ходе изучения общественной истории и глубокого анализа капиталистического общества К. Маркс и Ф. Энгельс выявляют объективные факторы, ограничивающие свободу.

Важнейшим фактором несвободы является государство, которое философы называют «суррогатом коллективности». Государство противопоставляет себя индивиду как нечто самостоятельное, но на самом деле является «объединением одного класса против другого» и для подчиненного класса представляет собой не только иллюзорную форму, но и оковы.

Мощным ограничителем свободы является разделение труда, ибо в условиях классовой дифференциации индивид включается в него в соответствии с социальной принадлежностью или стихийно. К. Маркс и Ф. Энгельс доказывают, что «... разделение деятельности совершается не добровольно, а стихийно – собственная деятельность человека становится для него чуждой, противостоящей ему силой, которая угнетает его, вместо того, чтобы он господствовал над ней» [189, с. 31].

Так, получается, что в условиях разделения труда личные силы и отношения превращаются в вещные. Возникает отчуждение – ситуация, при которой все, чем человек живет, становится ему чуждым. Это отчуждение

имеет тотальный характер, а потому несвобода господствует на всех этапах развития человеческой истории.

Естественно, вытекающим из анализа истории выводом для К. Маркса и Ф. Энгельса является положение о свободе как родовом качестве человека, возможности, проявления которого всегда имели ограничения. Каждый шаг по пути к свободе всегда был актом борьбы, эффективность которой определялась существующими производительными силами. Но завоевания носили лишь частичный характер и, в лучшем случае, служили облегчению положения лишь какой-то одной социальной группы. В результате меньшинство получало монополию развития, а большинство оказывалось лишенным каких-либо возможностей для этого.

В чем причина? Она заключается в том, что борьба за свободу никогда ранее не опиралась ни на какую новую производительную силу, но направлена была «против господствующих отношений, основанных на существующих производительных силах» [189, с. 31]. Восстания проваливались вследствие ведения борьбы за освобождение внутри способа производства и не во имя выхода за его пределы.

Однако успешная борьба за подлинное освобождение возможна только когда происходит становление нового экономического порядка и созревают производительные силы, на базе которых возникает новый, революционный класс. Его принципиальная особенность – в «радикальных целях», в принадлежности к сфере, «... которая имеет универсальный характер вследствие ее универсальных страданий и не притязает ни на какое *особое право*, ибо над ней тяготеет не *особое бесправие*, а *бесправие вообще*, ... которая не может себя эмансипировать, не эмансипируя себя от всех других сфер общества и не эмансипируя, вместе с этим, все другие сферы общества» [110, с. 638–639].

Таким образом, свобода каждого зависит от свободы всех. Только благодаря классовой борьбе против всей системы тотального отчуждения произойдет скачок «из царства необходимости в царство свободы», пишет



Ф. Энгельс. Чуждые силы, господствующие над историей, будут подчинены контролю людей, которые будут способны сознательно творить историю, иметь те следствия, которые желают.

Следует подчеркнуть, что классики марксизма, в принципе, как и Г. Гегель, расширение степеней свободы связывали с деятельностью коллективных социальных сил. Поэтому в ходе дальнейшего развития дискурса свободы К. Маркс и Ф. Энгельс не могли избежать упреков в преувеличении роли коллективности в ущерб индивидуальности и личности.

В XX веке все отчетливее стал просматриваться утопизм описания «царства свободы», особенно в сегодняшний день – в свете осмысления истории советского общества, которое стало реальностью именно «казарменного коммунизма», возникновение которого классики марксизма вполне предвидели.

Общественная мысль приходит к осознанию того, что в условиях формирования централизованной экономики, возникающей после уничтожения частной собственности, свобода на практике превращается в иллюзию. Перспективы такого исхода теоретических поисков условий свободы и практических действий, ведущих по пути к заветной цели, всегда вызывали опасения у либералов, начиная уже с Дж. Локка, который отстранился от гоббсовской идеи государства-Левиафана и стал развивать другое направление мысли. Суть его заключалась в определении способов ограничения социального произвола, источником которого может быть деспотическое государство. Среди этих способов важнейшим является защита частных прав-свобод.

Очень интересными представляются умозаключения А.А. Кара-Мурзы о том, что Дж. Локк, также как впоследствии другие представители либерализма, стремился выйти на решение проблемы социального хаоса через обоснование пользы доверия к человеку, «... через защиту его частных пространств законом, через защиту собственности и т.д. Это означает снятие

хаоса путем культивирования, в известной степени, насаждения и защиты либеральных ценностей личности, но не любого индивида» [89, с. 415].

По версии А.А. Кара-Мурзы, которая представляется убедительной, в ситуации «войны всех против всех», возникавшей в период зарождения буржуазных отношений, равно как и в условиях любого социального хаоса, важна проблема определения того, где источник нестабильности и как ее преодолеть.

Либерализм отстаивает убеждение, что «новым варварам», появляющимся в условиях дестабилизации, может противостоять только свободная личность, обеспеченная собственностью и добившаяся правовых гарантий. Другие способы поддержания порядка деструктивны практически и морально неприемлемы. Однако из данных выводов проистекает другая важная проблема, которую пытается разрешить либерализм на всех фазах своего развития: «как канализировать автономную активность в конструктивное русло социальной ответственности и общего закона?» [88, с. 48].

Дело в том, что либерализм делает акцент на устойчивости общественного порядка только, если последний учрежден свободным человеком. Но суть в том, что этот человек должен быть именно личностью, притом достигшей определенного качества развития, а не атомарным индивидом. Поэтому для либералов очень важным является вопрос о том, как сформировать свободную личность.

Именно на этой проблеме были, в значительной мере, сосредоточены классики либеральной теории – А. де Токвиль и Дж.Ст. Милль [154]. Вполне в духе кантовской теории автономного практического разума в качестве главной способности, обеспечивающей становление и реализацию свободной индивидуальности, философы выделяют самостоятельность: способность мыслить и действовать согласно внутренним убеждениям, не подчиняясь принуждающему воздействию и попыткам манипуляции, «быть господином» для себя и самозаконодателем в сфере собственных деяний.

Следующей способностью является умение быть контролером своих чувств, соизмерять страсти с ценностями и подчинять свою волю стремлению к собственному совершенствованию.

Наконец, важным качеством является моральность, проявляющаяся, прежде всего, в стремлении способствовать свободе и счастью других: «царства свободы нельзя достичь без господства нравственности, так же как нельзя сделать нравственным общество, лишенное веры», – пишет А. де Токвиль [154, с. 33]. При этом, ни в коем случае, даже желая добра, нельзя принуждать человека ни к чему, даже к возвышению над собой. Общество, нуждающееся в расцвете такой личности, должно создавать условия для ее формирования, но не конструировать ее искусственно.

Самое страшное в этом конструировании является ликвидация различий между людьми и создание «усредненного», подчиненного мнению большинства, индивида. Поэтому ограничивающая власть общества над индивидом может распространяться на те его действия, которые касаются других людей, но не более. Что удивительно и парадоксально, в классическом либерализме, – несмотря на пиетет по отношению к свободе, он, по крайней мере, в лице Дж. Милля, смог без каких-либо затруднений преобразоваться в теоретическое оправдание деспотизма.

Так, для обществ, находящихся в «младенческом состоянии», известный либерал легко и «свободно» допускал применение действий, не согласных с требованиями свободы. «Деспотизм может быть оправдан, когда идет дело о народах варварских и когда при этом его действия имеют целью прогресс и на самом деле приводят к прогрессу. Свобода не применима как принцип при таком порядке вещей, когда люди еще не способны к саморазвитию путем свободы», – рассуждает он [115, с. 622].

Какой же силы должна быть вера в «железные законы» прогресса, чтобы позволять себе пренебрегать вопрошанием «о том, кто и как определяет, что такое прогресс и происходит ли он в действительности», – восклицает

Б.Г. Капустин [87, с. 32]. Полагаем, что может быть только этой верой, хотя бы отчасти, и можно оправдать подобные выводы английского теоретика.

Однако следует добавить, – до какой же степени является сложной проблема свободы, если даже ее ревностный приверженец допускает противоречия в суждениях и одновременно негативно оценивает принуждение человека даже к личному совершенствованию, но признает возможность принуждения целых народов, хотя бы и к прогрессу.

Таким образом, тема свободы всегда являлась одной из самых важных в метафизике – начиная с ранней фазы ее возникновения в период зарождения индустриального общества.

Конфликтогенность данного процесса, обусловленная имеющим сущностный характер противопоставлением индивида обществу, а также социокультурной поляризацией, которая привела к формированию общественных классов, стремящихся к овладению всех полнотой свободы, – все это способствовало росту волны интереса к данной теме.

Приходя к пониманию того, что свобода является имманентной характеристикой общественного прогресса, философы стремились понять, кто, прежде всего, является ее субъектом-носителем, какие силы – коллективные или индивидуальные – могут ее действительно обеспечить. Полагаем, что данное стремление красной нитью пронизывает все пространство общественного дискурса, посвященного свободе и развивающегося вплоть до сего дня.

## **1.2 Негация и утверждение феномена свободы в культуре XX века**

XX век стал эпохой столкновения противоположных направлений дискурса и практик свободы. Он выявил скрытые угрозы, тающиеся в

концептуальных построениях, декларациях и теоретических разработках. Он позволил воспринять многие идеи в их динамике, развитии, дал им новые истолкования и получил свидетельства того, что многие из этих толкований полностью или частично уничтожают смыслы, которые заключались в данных идеях первоначально.

Резко возросла актуальность темы свободы. Этому способствовали социальные катаклизмы в виде ряда революций и гражданской войны в России, «казарменного коммунизма» и сталинского индустриализма, победы нацистской партии на «свободных» выборах и возникновении фашизма, мировых войн – Первой и Второй. Руководствуясь идеями свободы и прогресса, общество создавало режимы, построенные на жесткой и радикальной несвободе. Вместе с тем, создавались условия для расширения сферы свободы, человек обретал возможности, о которых не мог и мечтать раньше.

Вряд ли мог появиться в XX веке мыслитель, философ или общественный деятель, которого не взволновала бы проблема свободы. Однако в данной диссертации мы полагаем необходимым уделить преимущественное внимание двум крупным творцам мысли – Н.А. Бердяеву и Ж.-П. Сартру [26; 139]. Оба принадлежат к одному и тому же философскому направлению экзистенциализма. На определенных этапах жизни они оказались замороженными марксизмом, но оба вышли за границы этого дискурса. Экзистенциалисты создавали яркие и оригинальные концептуальные построения, имевшие большой общественный резонанс.

Но важно, что данных философов отличало большое внимание к теме свободы. По сути, ее проблематика пронизывала все их творчество. Имеет большое значение также, что время появления и расцвета экзистенциализма совпадает с тем периодом развития не только западного, но и всего мира, который был связан с социальными потрясениями, вызванными мировыми войнами и фашизмом, с началом теоретической проработки феноменов массового общества, конформизма. В определенной мере, это было время

навязанной коллективности, которое взывало к свободе и требовало ее нового осмысления.

Объединяющей стороной восприятия темы свободы Н.А. Бердяевым и Ж.-П. Сартром был трагизм, – мироощущение, которое проявлялось в их истолкованиях феноменов человека, общества, характера отношения человека и мира [26; 139]. Общество является для философов формой и результатом отчуждения, средой, в которой протекает неподлинная жизнь человека, где он становится рабом социальных институтов, технических орудий, вражды и безличности. Поэтому только свобода, как тип творческой активности, может, согласно Н.А. Бердяеву, обеспечить выход из этого мира. Но для Ж.-П. Сартра свобода трагична сама по себе, ибо является тем, на что человек осужден.

С точки зрения Н.А. Бердяева, отчуждение человеческой природы выражает себя в объективации, «... вследствие которой общественные отношения человека с человеком представляются реальностями, находящимися вне людей и над людьми» [29, с. 93].

Объективность общественных явлений, при этом, превышает человеческое существование и всегда стремится подчинить себе индивида. Посредством социализации общество как бы сообщает, что человек является его созданием, а потому принадлежит ему, должен отдать обществу всего себя. Однако частью общества является индивид, а не личность, утверждает Н.А. Бердяев. Источником экзистенциальной действительности становится личность, «я» и его отношение к «ты» и «мы». В своем экзистенциальном значении, «мы» есть общение, община. Оно (то есть «мы») становится обществом только в ходе объективации. Свобода же есть прекращение объективации, выход за ее пределы.

Свободным является состояние, когда человек начинает существовать для себя, но при свободном выходе к другим. Эмансипация означает возвращение человеком себе своей духовной природы, – которая обществом, в ходе отчуждения, была превращена в вещь. Поэтому обретение свободы и существование в ней есть творчество. Творчество не порождается

объективацией. Оно идет изнутри, из глубин души, является не детерминированной деятельностью, но актом творческого горения, человеческим ответом на призыв Бога. Так же как творчество, свобода безосновна, попытка обосновать ее необходимостью, материальным миром причинно-следственных связей, лишает идею свободы всякого смысла. Она является прорывом, но благодаря ей человек творит новые формы жизни сообщества.

Для Ж.-П. Сартра общество является средой усреднения, существования по формам стандарта, подчинения человека коллективным нормам повседневности, официальных учреждений и государства, экономическим силам и общественному мнению. Человек в обществе отчужден и испытывает «тошноту» из-за вещей и людей, которые «давят» на него своим присутствием. Существовать в нем удобно «довольному собой сознанию», отказавшемуся от возможности выбора и, соответственно, от ответственности, которую можно возложить на государство, социальные институты, церковь, семью и т.п.

Парадоксально, но такое перекладывание ответственности – тоже выбор. Последнего нельзя избежать, утверждает Ж.-П. Сартр, – он пронизывает всю человеческую жизнь, каждый акт мышления и поведения, при этом человек выбирает не вещи, но себя. Именно этими актами свершения выбора человек полагает себя, формируется как личность. Он не задан себе, его сущность становится, в каждый данный момент времени человек находится в состоянии «проекта». Но зато ему задана свобода – как выбор, который он обязательно и в любом случае делает. А раз так, раз нечто возникло только благодаря человеку, – значит, он держит ответ за это возникновение, за себя, свои решения.

Однако в обладании свободой заключается трагедия человеческого существования. Ж.-П. Сартром возлагается на человека абсолютная ответственность как бремя, которое тот должен нести всегда. От этого тяжелого бремени нельзя освободиться – в этом и заключается трагедия.

Безусловно, так же как Ж.-П. Сартр, Н.А. Бердяев не воспринимает свободу как легкость и безнаказанность. Но его понимание свободы как творчества возвышает человека, открывает горизонты, тогда как сартровская трактовка сопрягает феномены свободы и страха, сходного с ощущением человека, стоящего на краю пропасти. Поэтому не удивительно неприятие русским философом французского. Оно сквозит в его отзыве: «Сартр... в сущности есть раб объектности, мира вещей, мира феноменов, который не имеет реальности в себе...» [140, с. 357].

Во второй половине XX в., в начале XXI столетия философская мысль не теряет интереса к теме свободы. К ее осмыслению обращаются крупные философы и общественные деятели Запада и России – М.А. Абрамов, Т. Адорно, Р. Арон, В.Ф. Асмус, П. Бергер, И. Берлин, А. Веллмер, К. Гаджиев, Ю.Н. Давыдов, В.Е. Давидович, Дж. Дьюи, Э.В. Ильенков, Б.Г. Капустин, Дж.Кэмпбелл, С.А. Левицкий, Г. Маркузе, К. Поппер, А.Д. Сахаров, А. Сен, Г.Л. Тульчинский, Э. Фромм, Ф. Хайек, Э. Хоркхаймер, М. Шабанова и многие другие.

Публикуются работы русских философов, большое внимание уделявших теме свободы, – Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, Вл. Соловьева, П.Б. Струве, С.Л.Франка. Исследователи пытаются глубже проникнуть в суть их идей. Дискурсивное пространство свободы, изначально отнюдь не развивавшееся в одной плоскости, приобретает все большую многогранность.

Философия исследует такие грани свободы, как ее сопряженность с трудом, и досугом, экономикой и демократией, с удовлетворением материальных и духовных потребностей, проявление свободы в творчестве, религии, морали и праве [60]. Доказывается, что развитие современного общества и человека в нем, в принципе, не может происходить вне пространства свободы [44]. Создаются многообразные определения данного феномена, делаются попытки их упорядочения.

Полагаем, что важнейшей особенностью понятия свободы, также, как и феномена, с которым оно соотносится, является его (их) способность строится



на интегрированной базе отрицания и утверждения. Теоретики усматривают в понятии свободы негативные и позитивные смыслы. Они выделяют в свободе:

– во-первых, стремление к преодолению ограничений, к сбрасыванию пут, выходу за пределы отношений, основанных на подчинении. В этом плане противопоставляют свободу, которая уважает и «меня», и другого, воле, обладатель которой ориентирован только на себя;

– во-вторых, в понятие свободы включают позитивные смыслы, отражающие стремление субъекта (индивидуального или коллективного) не просто «не быть объектом», но восприниматься собой и окружением именно в субъектной роли.

Наиболее пристально эти аспекты свободы рассматриваются И. Берлином и С.А. Левицким [31; 101]. Привлекают внимание определение последним положительной свободы – не через отсутствие детерминации, а через обретение всей ее полноты, а также антитеза негативной и позитивной сторон свободы как способности уклоняться от внешнего и проявлять себя внутреннего, на которую указывает А.Г. Мысливченко [118, с. 124–141].

Сущностно значимые особенности свободы как процесса, который имеет очень важную цель, осуществляется «для...» (чего-то), А. Маслоу и Э. Фромм [113; 168] раскрывают через способность к самореализации. На наш взгляд, близкую позицию занимают исследователи, отождествляющие свободу с возможностью самоопределения, самостоятельного выбора альтернатив. Осмысление свободы именно в этом ключе рождает в российской социальной философии определенную тенденцию.

Если в советской философии первостепенную роль в методологическом плане играл гегелевско-марксистский подход к определению свободы через связь с необходимостью, то теперь интерпретации сути данного феномена начинают в большей степени коррелировать с кантовским пониманием. Социальная деятельность в соответствии с необходимостью далеко не всегда представляется свободной. Образы ее ассоциируются с публичными судилищами времен сталинских чисток, когда обвиняемые сами – свободно –

оговаривали себя, ибо признавали практику репрессий в качестве необходимого этапа построения коммунистического будущего (прекрасное художественное описание данного парадокса дается в романе А. Кестлера «Слепящая тьма» [97]).

Авторы указывают на то, что свобода реализуется в самостоятельном и творческом выборе образа мышления и действия. Позволяя субъекту самоопределяться, она раскрывает себя через утверждение автономии личности, возникновение способности анализировать свои границы, пределы, рубежи и подвергать их критике. Она «... есть овнутривание внешнего инобытия до состояния самобытия и овнешнивание своих внутренних, сущностных сил до такой степени, когда внешнее пространство перестает сопротивляться моему бытию, становится свободным пространством» [16, с. 129].

Очень убедительно воспринимается глубокий и обстоятельный анализ феномена свободы, осуществленный М.Шабановой. Стремясь дать социологическое определение свободы, она указывает на необходимость построения его на основе критериев:

1) взаимосвязи свободы с институтами и системой социальных отношений данного общества.

2) жизненных целей и ценностей групп индивидов, представлений о допустимых способах их достижения в данный момент времени.

3) динамики внешних и внутренних ограничителей свободы (с которыми сталкиваются индивиды и группы, действуя в определенном направлении [183, с. 121–122]).

Исследователь указывает на то, что свобода часто раскрывается через понятия «самостоятельность» и «независимость». Однако знак тождества между ними ставить нельзя: независимость не всегда является условием освобождения, свобода может включать в себя момент зависимости, имеющей для субъекта положительное значение. Что касается самостоятельности, то

многие философы рассматривают ее как инстинкт свободы, как некий шаг к ней, но не свободу саму по себе.

Полагаем, что рассматриваемые определения феномена свободы обладают большими достоинствами, главное из которых – безусловно присутствующее в них стремление к интеграции негативных и позитивных смыслов рассматриваемого понятия. Однако в этих определениях мы фиксируем один из видов дефицита, который заключается в отсутствии внимания к тому, что является, на наш взгляд, очень важным.

Дело в том, что практически все современные авторы, или большинство из них, указывают на то, что нет свободы без ответственности. Сопряженность этих феноменов, фактически, рассматривается как достоверность, имеющая статус аксиомы. На этой сопряженности когда-то было сконцентрировано внимание экзистенциализма. Однако теперь эта зависимость не проблематизируется, она лишь констатируется.

Поэтому возникает вопрос: почему столь важная связь, которая соединяет свободу и ответственность, связь, имеющая взаимно обуславливающий характер, не включается авторами в определение свободы в качестве важнейшего ее признака? Ведь именно наличие ответственности, понимание того, какие следствия повлекут за собой те или иные действия, является существенно важным критерием, отграничивающим способность субъекта выступать в качестве «только» автора собственных свершений (быть субъектом либо свободы, либо воли) от его способности самоопределяться, отдавая отчет в содеянном, уважая и собственную автономию, и свободу других.

Следует учитывать также, что субъект может быть доволен сложившимися обстоятельствами и чувствовать себя свободно, даже тогда, когда формально он занимает положение подавляемого и унижаемого. Обладание свободой или открытие для себя состояния несвободы происходит в случае, когда субъект испытывает желание выйти за пределы, положенные

ему. Только в этой ситуации он обнаруживает, что он это сделать либо может, либо нет.

Сказанное побуждает нас остановиться на следующем рабочем определении рассматриваемого феномена: свобода есть соотносимая с ответственностью способность субъекта выйти за границы наличной данности при условии, что у него имеется стремление к этому.

Полагаем, что стремление к свободе, концентрация усилий, направленная на выход за пределы наличной данности, – является важным условием обретения свободы. Отдельный человек, социальный класс или человечество в целом добиваются свободы или обладают ею постольку, поскольку их жизнедеятельность связана с целенаправленной устремленностью к выходу за границы достигнутого, имеющегося, наличного.

Признание фактора ответственности является, при этом, важнейшим условием соединения отрицательного и положительного аспектов свободы. Именно ответственный субъект способен обстоятельно анализировать те условия, которые определяют его существование. Он не сможет допустить пренебрежения к осмыслению альтернативных сценариев своих действий и их последствий и определению возможности их принятия. Он осознает необходимость самостоятельно держать ответ за действия и готовит себя к этому.

Исследование данного феномена подводит нас к необходимости осмысления очень важных вопросов: кто или что является обеспечением свободы – индивид сам для себя или, в конечном счете, общество – для него и для себя? Какой субъект свободы является первичным – коллективный или индивидуальный и в целом – что мы можем понимать под коллективным субъектом свободы?

Ранее мы уже выделили главные моменты истории развития противоположных подходов, согласно которым свобода является атрибутом индивидуальности или коллективности. На рубеже XX-XXI вв. эти подходы

продолжают развиваться, хотя и трансформируются, начинают опираться на модифицированные или принципиально новые смыслы.

Согласно индивидуалистской концепции, вместилищем свободы является, прежде всего, индивид, обладающий естественными правами и способностью к целерациональному действию. Основой потребности в правах-свободах является собственность, она же – фактор, возникновения политических сил, заинтересованных в свободе. Другой, коллективистский, подход сегодня называют «коммуналистским». Для него вместилищем свободы является общество, его структуры и институты.

Следует отметить, что как «индивидуалисты», так и «коммуналисты» не отрицают возможность рассматривать разные уровни или области существования свободы: «свободное» общество признается столь же важным онтологическим феноменом, как и «свободный» индивид. Однако характер взаимосвязи данных фрагментов социальной онтологии, равно как и смыслы, вкладываемые в понятия социальной (социетальной) и индивидуальной свободы, интерпретируются по-разному.

Особенности этих интерпретаций, безусловно, коррелируют со сложившимися в современном социогуманитарном мышлении традициями в понимании общества, конкретнее – в осмыслении взаимосвязи социального действия и социальных структур. Данные традиции часто фиксируются посредством именованя двух теоретических подходов в понимании общества и его связи с индивидами «объективистской» и «субъективистской» парадигмами.

Эти подходы наиболее обстоятельно проработаны в социологической литературе и на базе анализа воззрений ведущих социологов, ставших сегодня классиками. Однако исследователями не игнорируются и философско-культурные построения, главным образом, структурализма, марксизма и экзистенциализма.

Особенности объективистской и субъективистской теорий культура и общества подробно раскрываются П. Бергером, К. Бруннером, П. Бурдьё,

Л.Г. Иониным Т. Лукманом, С.И. Платоновой, Т.М. Симоновой и рядом других авторов. П. Бергер, П. Монсон, М. Шабанова рассматривают эти подходы под углом зрения интерпретаций понятия свободы, что важно именно для данного исследования.

Интерпретация феноменов общества, индивида и свободы в основном под углом зрения объективистской парадигмы, корни которой уходят в идеи К. Маркса, Э. Дюркгейма и Т. Парсонса, заключаются в следующем:

– общество представляет собой реальность (структуру, систему), обладающую собственными свойствами, – возникшими отнюдь не на основе суммирования свойств индивидов. Оно образовано общественными отношениями, социальными институтами независимо от воли и действий индивида;

– общество, с его набором социальных институтов, предоставляет индивиду, правила и нормы поведения, картины мира, ценности, категории мышления и логику оперирования ими;

– поэтому связь между уровнями свободы осуществляется в направлении сверху вниз. По существу, во-первых, человек может быть свободным лишь как часть целого, а не как автономный индивид, во-вторых, свобода распространяется обществом на индивидов или допускается в какой-то степени;

– тем не менее, сегодня отмечается, что движению сверху-вниз противостоят и обратные процессы. Даже в зарегулированном обществе, создавшем систему жесткого контроля, появляются возможности для проявления индивидуальной свободы (возникающие, не смотря на сковывающие условия) посредством:

- 1) трансформации социальных дефиниций харизматическим лидером;
- 2) создания автономного интеллектуального универсума;
- 3) манипулирования, построенного на использовании социальных структур для личных целей» [22, с. 120–124].

Основной смысл субъективистского подхода, опирающегося на «понимающую» социологию М. Вебера, экзистенциализм, феноменологическую социологию, символическом интеракционизм и этнометодологию, можно выразить с помощью положений:

– общество является продуктом наделенных смыслом действий людей, осуществляющих выбор, определяющих и переопределяющих ситуацию, в которую они попадают, реализующих собственный интерес, обладающих установками и ожиданиями;

– любые социальные институты или системы правил существуют до тех пор, пока индивиды своими действиями поддерживают их;

– акцент следует делать на автономии личности и индивидуальной свободе.

– и все же, действующие и взаимодействующие люди ведут себя определенным образом, их действия складываются в типы, образцы, паттерны, служащие «маяками», на которые ориентируются индивиды. Получается, что индивидуальная свобода испытывает на себе воздействие «свободы социетальной» (термин М. Шабановой), в свою очередь, воздействуя на нее.

Следует отметить, что современная социальная теория не только противопоставляет объективистскую и субъективистскую традиции, но и ищет связи между данными подходами, рассматривает их как стороны единого диалектического процесса осмысления социальных явлений. Точно такая же тенденция к сближению сегодня намечается и в развертывании индивидуалистских и коммуналистских пониманий свободы.

Конечно, важно отметить, что методологией индивидуалистического понимания свободы является, в большей мере, субъективистская парадигма, а коммуналисты настроены более объективистски. Однако следует подчеркнуть, что представители данных направлений, по мере освоения в теории реалий современного постиндустриального мира, начинают демонстрировать

склонность к взаимопониманию, к постижению сути смыслов, обуславливающих существование противоположной позиции.

Как считает А. Веллмер, поддерживающий коммунализм, новые образцы индивидуалистического восприятия темы свободы создаются Р. Нозиком, а Ю. Хабермас наиболее оригинально перестраивает коммуналистскую концепцию. Однако в том, как выстраиваются ими теоретические позиции, просматривается сходство, – прежде всего, в стремлении определить «мегапринципы свободы». Работая над ними, теоретики уясняют и раскрывают для современников то, какими должны быть формальные условия свободного общества, какие условия должны быть выполнены, чтобы *конкретные* содержания общественных отношений были признаны законными [171].

Для сегодняшних сторонников рассматриваемых направлений важными и ценными оказываются как свобода индивида, так и свобода общества. Они отмечают, что индивидуальная свобода должна строиться не только на личной автономии, но и на кооперации, диалоге, поиске совместных решений и общих ориентиров деятельности. Лишь тогда формируются условия для создания общества, государственных и иных институтов, культивирующих ценности свободы, справедливости и плюрализма.

Вместе с тем, политические структуры и, прежде всего, государство теперь уже не могут ориентироваться исключительно на укрепление позиции невмешательства в личные дела индивидов, при условии, что те не выходят за рамки закона. Их задачи расширяются в сторону увеличения пространства свободомыслия, предоставления гражданам возможностей обсуждать и критиковать любую идею, сознательно и свободно конструировать общественное мнение.

Таким образом, в итоге мы можем констатировать, что тема свободы всегда являлась одной из самых важных в философии – начиная с ранней фазы ее возникновения в период зарождения индустриального общества и массовой культуры.



Конфликтогенность данного процесса, обусловленная имеющим сущностный характер противопоставлением индивида обществу, а также социальной поляризацией, которая привела к формированию общественных классов, стремящихся к овладению всех полнотой свободы, – все это способствовало росту волны интереса к данной теме.

### **1.3 Доминанты противоречий «объективной свободы» в современной культуре**

В предыдущей части исследования мы пришли к пониманию свободы как стремления и способности к ответственному действию, выводящему субъекта за границы того, чем он уже обладает или каков он есть сейчас. Такая трактовка влечет за собой необходимость исследования условий, в рамках которых данная способность формируется и реализуется.

При этом мы отстаиваем мысль о том, что «свобода» есть идея, состояние, характеристика, общественное отношение, отражающие принципиальные особенности существования посттрадиционного, современного, согласно определению В.С. Степина, «техногенного» общества [151].

Благодаря использованию промышленных, информационных и иных технологий, это общество открыло для себя и реализует невиданные ранее возможности освобождения от форм жизнедеятельности, которые строились на поглощении индивида социокультурной целостностью и подчинении, как индивида, так и социального целого силам природы и традиции. Поэтому важной задачей для нас является анализ тех процессов, которые расширяют

сферу свободы в индустриальном и, главным образом, постиндустриальном мире – ибо последний является реальностью сегодняшнего дня.

Хотелось бы заметить, что мы обращаемся к анализу именно доминант противоречий свободы, а не особого вида объективной свободы, упоминания о котором имеются в специальной литературе. Некоторые авторы рассматривают объективную и субъективную свободу как два отдельных вида, либо два компонента структуры свободы.

Под объективной свободой они понимают явления или процессы, присутствующие в объективной реальности и допускающие формирование необходимых качеств жизнедеятельности субъекта. Субъективная свобода соотносится ими с качествами сознания, необходимыми для принятия адекватных решений [10].

В строгом смысле, термин «объективное» указывает на то, что принадлежит объекту. Когда, вместе с индустриализацией и возникновением буржуазных общественных отношений, появляется общественная система, в которой индивид имеет автономию, а не поглощен целостностью (объект), эта система приобретает качества (объективные), которые в общественном сознании отображаются посредством понятия «свобода». Но эти качества присутствуют в общественной системе как возможность, потенция, которая реализуется в деятельности субъектов разного уровня (индивида, группы, социума, нации), имеющей целенаправленный, смыслополагающий характер.

Свобода становится принципом этой деятельности, ее упорядочивающим основанием, конструируемым вполне сознательно (субъективно). То есть свобода объективно-субъективна. Поэтому мы предпочитаем осуществлять анализ не двух видов свободы, а условий, благодаря которым еще нераскрытое, потенциальное системное качество свободы актуализируется в деятельности субъектов, причем все в большей мере.

«Все вещи противоречат сами себе», «То, что движет миром, – это противоречие» [56, с. 276]. Концепция Г.Гегеля о противоречии, безусловно,

является одной из самых полемичных теорий его философии, а также предметом противоречивых интерпретаций из-за ее высокой значимости для системы Г. Гегеля в целом. Это часто считается абсурдным, поскольку, по видимому, подразумевает:

- во-первых, что существуют истинные противоречия;
- во-вторых, что категории содержат противоречия, то есть они являются концепциями, противоречащими самим себе;
- в-третьих, что истинная природа категорий содержит в себе имманентную противоречивость.

Некоторые интерпретаторы Г. Гегеля считают, что тезис о существовании истинных противоречий является основным компонентом зрелой диалектики Г. Гегеля.

Отрывки из «Науки логики», а также из энциклопедии и других работ Гегеля дают достаточный повод для такого толкования: «Спекулятивное мышление состоит лишь в том, что мышление удерживает противоречие и в нем – само себя, а не в том, чтобы, как это свойственно представлению, позволять противоречию господствовать над ним и растворять его определения лишь в другие определения или в ничто» [57, с. 399].

В качестве доказательства можно привести и другие подобные цитаты: «Из рассмотрения природы противоречия вообще следовало, что если в той или иной сути (Sache) можно обнаружить противоречие, то это само по себе еще не есть, так сказать, изъян, недостаток или погрешность этой сути. Наоборот, каждое определение, каждое конкретное, каждое понятие есть по своему существу единство различных и различимых моментов, которые благодаря определенному, существенному различию становятся противоречивыми» [56, с. 400–401].

Если такие утверждения следует интерпретировать так, что Гегель предполагает наличие истинных противоречий, то, по его мнению, принцип исключенного противоречия применим, по крайней мере, не повсеместно. Согласно классической логике, отмена принципа противоречия имеет

драматические последствия. Это означает, что базовые условия истинности не выполняются, например, требование согласованности для теорий, и что основные правила вывода недействительны. Но были бы и семантические последствия: термины не имели бы определенного значения, поскольку предложения, которые эксплицируют значение термина, не исключали бы предложений, противопоставленных им. Это нежелательные последствия.

Принцип исключенного противоречия является универсальным принципом классической логики, по крайней мере, со времен Аристотеля. Это считалось одним из фундаментальных принципов логики, необоснованным, но не нуждающимся в доказательстве, поскольку самоочевидным. Однако диалектика Г. Гегеля, по крайней мере, так, кажется, нападает на этот принцип. Его столкновение с принципом противоречия в науке логики и энциклопедии может быть понято таким образом. Это может быть немаловажной причиной того, почему философия Г. Гегеля в целом рассматривается многими философами как принципиально проблематичная, если не сказать несерьезная, или совершенно неправдоподобная.

Но предположение, что философия Г. Гегеля подразумевает или даже учит, что существуют истинные противоречия и что принцип противоречия не применяется частично, отнюдь не бесспорно и далеко не бесспорно в исследованиях Г. Гегеля.

Для некоторых исследователей Г. Гегеля интерпретация того, что он учил истинным противоречиям, считается вульгарным заблуждением, для других – правильной, но до сих пор не понятой. Есть веские причины отвергать эту интерпретацию гегелевского понятия противоречия:

– во-первых, по крайней мере, неясно, рассматривает ли Г. Гегель некоторые противоречия как нечто меньшее, чем истина сама по себе, и не скорее, как признак того, что конечное рефлексивное рассудочное мышление неадекватно предмету логики в том смысле, что оно ограничивает себя. В сферу конечного рефлексивного рассудочного мышления, а не как признак того, что конечное рефлексивное рассудочное мышление неадекватно

предмету логики в том смысле, что оно ограничивает себя в области конечного;

– во-вторых, противоречие, в конечном счете, вытекает из того, что рассудочное мышление отличается тем, что придает определенное значение чистым понятиям. Только отсюда проистекают противоречия в сфере значений категорий. Но когда мышление конечного разума преодолевается мышлением бесконечного, умозрительного разума, тогда и противоречия разрешаются.

Преодоление конечного мышления, согласно этому гегелевскому пониманию, происходит даже именно благодаря разрешению возникающих противоречий.

Таким образом, противоречия были бы лишь временным явлением дефляционной формы чистого мышления, которое необходимо преодолеть, чтобы прийти к истинной форме мышления;

– во-вторых, не очевидно, соответствует ли гегелевское понятие «противоречия» нашему пониманию «противоречия», в значительной степени сформированному современной формальной логикой.

Часто указывалось, что:

– во-первых, Г. Гегель придерживался онтологической, а не логической логики суждения. Об отношении Г. Гегеля к учению Аристотеля о противоречии рассуждает Реддинг, который справедливо указывает, что понимание Г. Гегелем противоречия основано на аристотелевской логике и ее концепции отрицания;

– во-вторых, однако в ней отрицание – это не функциональный для истины механизм, который касается пропозиций, а скорее предикатов в субъектно-предикатной структуре высказываний [133, с. 204].

Эти утверждения базируются на логике Аристотеля и его концепции отрицания, но в ней отрицание – это не функционал истины, который касается пропозиций, а предикатов в субъектно-предикатной структуре высказываний [133, с. 204].

Согласно Г.Гегелю, противоречие объективно. Просто необходимо рассматривать противоречие не так, как если бы оно «возникло только у нас», а как действительно существующее «само по себе». «Странный результатом, – пишет Г. Гегель, – было «сказать, что разум не способен познать разумное», а только породить антиномии [56, с. 10].

Формальная логика не отвергается Г. Гегелем, а развивается дальше и исследуется с точки зрения конкретной реальности, многообразия и конечных положений. Долгое время ощущалась необходимость изменения логики. Гегель часто повторяет вопрос в том, может ли исследование познания происходить иначе, чем с помощью познающего субъекта?

Отсюда становится очевидным важный момент преобразования Г. Гегелем концепции объективного противоречия: логика – это «наука о вещах, сформулированная в мыслях, т.е. понятие, которое образует суждение о вещах, не может состоять из положений и отношений, чуждых и внешних вещам» [58, с. 109].

Таким образом, в противовес общему мнению Г. Гегель заявляет, что мысль не только субъективна, но в то же время и объективна. Вопрос заключается в следующем: как мысль может быть объективной? Мыслить что-либо, значит придавать мыслям форму всеобщности и постигать предмет. Мыслить эмпирический мир, значит изменять свою эмпирическую форму и превращать ее в нечто общее. Движение мысли есть также движение вещи, это процесс самой природы и духа.

При этом следует сделать акцент на диалектике и объективном противоречии. Когда говорят о диалектике, под движением понимают именно присущее ей движение. Противоречие порождает это движение, и поэтому оно объективно: «Противоречие [...] есть отрицательное в своем сущностном определении, принцип всякого самодвижения, который заключается не в чем ином, как в его представлении» [56, с. 387]. Диалектика показывает односторонность рассудочных определений, приводит их в движение, выявляя их внутреннюю противоречивость.

Очень важно подчеркнуть, что Г. Гегель понимает под термином «объективный»: «Эта диалектика – это не внешнее действие субъективной мысли, а собственная душа содержания [...]. Мышление рассматривает идею как самостоятельную деятельность своего разума как нечто субъективное, не добавляя, в свою очередь, никаких составляющих». Г. Гегель продолжает: «Рассматривать что-либо разумно, значит не привносить в предмет извне разум и тем самым не воздействовать на него [...]. Наука занимается только тем, чтобы довести до сознания эту собственную работу разума вещи» [56, с. 388]. В энциклопедии говорится: «[...] нигде нет ничего, в чем не было бы противоречия, т.е. противоположные положения могут и должны быть выявлены» [58, с. 218].

После возражения Г. Гегеля против И. Канта о чрезмерной субъективизации мира, он добавляет, что «однако так называемый мир (он называется объективным, реальным миром [...] или субъективным созерцанием) не лишен и нигде не лишен противоречия. Из-за самодвижения определений понятий получается, что «все вещи противоречат сами себе», потому что противоречие «является корнем всего движения и живости, поскольку нечто само по себе имеет противоречие, оно движется, обладает побуждением и деятельностью [58].

Г. Гегель стремится преодолеть культуру обычного человеческого разума, также принятую И. Кантом и И. Фихте. Зачем говорить об истине и ограничивать ее единственным субъективным осознанием и отказываться от понимания реальных конфликтов только потому, что эти конфликты основаны на противоречии? Истина, согласно Г. Гегелю, обладает внутренней противоречивостью, она, как выразился Э. Вейль, представляет собой непротиворечивую совокупность противоречий.

Противоречие свободы движется по логике, но у него также есть история. Например, в Древней Индии, где господствует единство природного и духовного, противоположность в принципе отсутствует, здесь вообще отсутствует особая почва государства и поэтому существует самый

произвольный, наихудший, бесчестный деспотизм в стране. Дуализм и противоположность свободы возникают в Персии вместе с зороастризмом и царствами света и тьмы, здесь начинается принцип свободного духа против естественности.

Противоречие свободы обычно развивается на двух уровнях:

– с одной стороны, существует реальная история, но, с другой стороны, в то же время существует еще абстрактный принцип, который определяет, в какой степени эта реальная история будет заменена следующей, более разумной и реальной эпохой с другой степенью и формой свободы. Речь идет о двух принципах, которые совершенно различны, и которые объединяются в одну и ту же эпоху. Христианский дух, например, во II веке нашей эры, еще не осуществился, но он абстрактно присутствует;

– с другой стороны, язычество Римской империи реально, но оно постепенно теряет свой принцип и должно позволить этому духу возобладать.

В этом и заключается объективное противоречие, с которым рассматриваются исторические изменения и воплощение свободы. Если вспомнить Средние века, то в них преобладает противоречие бесконечной лжи, осязаемое в раздробленности, в отсутствии государства и в состоянии всеобщей зависимости от феодальной конституции. Мнение Г. Гегеля о средневековье наследует критический дух французского Просвещения, но прежде всего, направлено на осуждение романтической тоски по древним германцам и их обычаям.

Просвещение направлено, прежде всего, на порицание романтической тоски по древним германцам и их обычаям. Такие мыслители, как Э. Арндт, К. Галлер, И. Геррес, Новалис (Г. Харденберг), Ф. Шлегель и др. критиковали единство Церкви, нарушенное Реформацией, а затем подорванное рационализмом и Французской революцией. Средневековье было «противоречивым» и «обманчиво беспристрастным варварством», но в отличие от Просветителей оно диалектично: это было необходимое



противоречие, которое должно проникнуть в сознание святого» и «только из этого отчуждения настоящее обретает свое истинное примирение.

Таким образом, в истории противоречия свободы всегда объективны. Просвещение, объясняет Гегель в своих лекциях по истории философии, восстало «против состояния вырождения, даже всеобщей, всенародной лжи». Развращенность нравов была на одном уровне с развратом институтов.

Так, Вольтер в своем «Философском словаре противоречий» писал: «Чем больше мы смотрим на мир, тем больше противоречий находим в нем» [53].

Х. Кельзен, Л. Коллетти, К. Поппер противопоставили диалектике противоречий свободы экспериментальный метод. Однако многим критикам это кажется неподходящим для того, чтобы сформулировать правдоподобное объяснение исторических, экономических и социальных событий человеческого мира, в то время как на первый план выходит диалектика. Хотя гегелевский метод не заменяет экспериментальный метод, диалектическая логика не отменяет его действительности по сравнению с формальной логикой в решении проблемы противоречий свободы в культуре. К сожалению, полемика между этими двумя методами носит не только логико-эпистемологический, но и идеологический характер, поскольку объективное противоречие, согласно Г. Гегелю, перешло к марксизму и, таким образом, изменилось.

Таким образом, противоречия свободы действительны: они живут в нас, в любом живом существе оно проявляется болью, которая является прерогативой живой природы. Живое имеет потребности в свободе и поэтому она является противоречивым, и, таким образом, живое безуспешно борется за удовлетворение этих потребностей. Метаморфозы свободы и реализуются посредством разрешения этих противоречия. Это неравенство между богатством и бедностью, эта потребность и эта необходимость вызывают раскол в воле, порождают внутренний бунт и ненависть. Противоречия

свободы объективно существуют, логически объяснимы, они действуют на нескольких и разных уровнях.

Прежде чем обратиться к осмыслению факторов, расширяющих сферу свободы в фазах развития общества наиболее близких к нам, необходимо понять, как действовали эти факторы в предшествующий период. Во второй половине XX века современное общество постепенно вступает на ступень постиндустриального развития.

Свобода все более обнаруживает себя в качестве ведущей характеристики современной культуры, складывается ситуация динамичного перехода ее из потенциального состояния в актуальное. Однако данного рода переход, – эмансипация субъектов различных уровней, – во многом готовился на стадии модерна культуры. Это обуславливает необходимость осмысления тех условий реализации потенциала свободы, которые сложились в индустриальном обществе. Парадоксально, но это были условия, во многом препятствующие актуализации потенциала свободы. Почему? Чтобы найти ответ, необходимо выявить особенности индустриальной ступени развития.

Индустриальное общество возникло в ходе промышленной революции, появления адекватных крупному машинному производству форм разделения труда и поляризации социальных сил. Индустриализация разрушила традиционные механизмы общественного воспроизводства, создала новые, обеспечивающие гибкость социальных структур и повышенную динамику их изменений.

Согласно лидерам теоретического моделирования индустриального общества Р. Арону, Д. Беллу и Э. Тоффлеру, сформировались тенденции:

- разрушения единства производства и семьи, производителя и потребителя, формирования рынка как системы опосредования взаимодействий буквально всех элементов общественного целого;

- развития частной собственности на средства производства и адекватной потребностям промышленности системы разделения труда;

- создания установок на ведение строгого экономического расчета; который все же оказывается неспособным преодолеть стихию рынка;
- концентрации производства, рабочего класса, капитала, укрупнения корпораций и появления монополий;
- разрушения природного капитала вследствие овладения человечеством умением извлекать необходимую энергию из угля, нефти и газа;
- выдвижения на первый план ценностей экономического роста и коммерциализации практически всех отношений.

Процессы становления и развития индустриального общества получают метафорическое отражение, построенное на сравнении человека, мира, различных его частей с механизмами.

Наиболее известным является образ мира, опирающийся на аналогию с часами. Другой – более поздней метафорой индустриального общества становится фабрика. Такое сравнение подразумевает опору общественной системы на машинные технологии, тождественность общественным структурам тех отношений, которые формируются на фабрике и связывают рабочих с их хозяевами, со сферой управления и друг с другом.

Среди реалий «общезития фабричного типа» выделяется жесткий контроль, распространяющийся не только в вертикальной, но и в горизонтальной плоскости социального пространства. К ним относятся также укореняемые в общественную жизнедеятельность нормы существования командной экономики, для которой монополизм любого типа является идеальной средой, – централизация управления, использование административных ресурсов, делегирование ответственности вниз по лестнице социальной иерархии, а прав наверх.

Связь индустриализации и эмансипации (понимаемой в широком смысле как процесса расширения сферы социальной свободы) в обществе рассматриваемого типа оказывается очень противоречивой.

С одной стороны, формируется культ свободы, сопровождаемый волной роста различных освободительных движений. Формой и результатом этих движений стали национально-освободительные (XVI-XVII вв., в Нидерландах) и буржуазные (с XVII по XX вв., в Англии, Франции, России) революции. Самые ранние из них ориентировались на требования освобождения от сословного деления общества и феодальных ограничений, позднее появились призывы к избавлению от классового гнета.

Мощнейшим движением, консолидированным идеей свободы, стал либерализм. Но, с другой стороны, именно индустриальное общество создает условия для построения самых жестких, радикальных и кровавых систем несвободы. Конечно, имеются в виду, прежде всего, тоталитарные режимы, в которых эта система нашла наивысшее воплощение.

Однако следует признать, что тоталитаризм представляет собой все же только итог развертывания тенденции несвободы, которая, как оказалось, является имманентно присущей индустриальному обществу. Об этом очень хорошо пишет З. Бауман. «Тоталитарное общество с всеобъемлющей, обязательной и навязанной однородностью постоянно и угрожающе маячит на горизонте – как никогда полностью не обезвреженная бомба замедленного действия или никогда полностью не изгнанный призрак.

Подчеркнем, что та современность была заклятым врагом случайности, разнообразия, неопределенности, своеволия и индивидуальных особенностей, объявив всем таким «аномалиям» священную войну на истощение, и именно личная свобода, и независимость, как ожидалось, должны были стать главными жертвами этого крестового похода» [13, с. 32–33]. К «той современности» именно индустриального типа ученый относит систему организации труда на предприятиях Форда, в которой человеческие действия уменьшаются до простых, однообразных шагов и их механической последовательности.

Интеллект, устраняющий спонтанность и любую инициативу, полностью исключается из участия в этой системе. Ученый обращается к моделям

бюрократии М. Вебера и Паноптикума И. Бентама, чтобы показать, что в рассматриваемом мире только власть может быть силой, побуждающей к действию, при этом надсмотрщики – ее опора – не должны ослаблять бдительность ни на мгновение.

Не удивительно, что писатели и ученые той индустриальной эпохи создают поражающие воображение и в то же время вызывающие уныние образы тоталитарного общества и поглощенного им индивида.

О. Хаксли в романе «О дивный новый мир» показывает, сколь отвратительной может быть тяга к социальному контролю, доведенному до абсолюта [174]. Созданное воображением автора общество становится чем-то вроде машины по производству стандартных людей (буквально – выращиваемых на специальных заводах), уже до рождения распределенных по разным кастам и предназначенных к тому, чтобы выполнять конкретные, строго очерченные социальные роли.

Общество в романе Дж. Оруэлла «1984» также похоже на машину. Ее принципом функционирования является «промывка мозгов», а материалом переработки – отупевшие от голода, нищеты и войны люди [104].

Появляются ученые, лелеющие «прекрасную» мечту о послушном человеке и воплощающие ее в художественную форму. В частности, Б. Скиннер, знаменитый психолог, один из родоначальников бихевиоризма, пишет роман «Уолден Два», ставший бестселлером в год его смерти. В книге идет повествование о жизни общины, которая строится на положительном подкреплении и всестороннем контроле. На самом деле, литературное обрамление получают действительно прорабатываемые автором на базе научной методологии идеи «поведенческой инженерии», призванные превратить людей, фактически, в дрессированных животных.

Американский социолог У. Уайт создает обобщающий образ «человека организации», посредством которого он описывает один из очень характерных типов личности, сформированных индустриальным обществом [159].

К идеал-типическим свойствам такого человека относятся: восприятие им себя как части корпорации, ориентация на последнюю в определении своей идентичности, осознание необходимости приспосабливаться к правилам, принятым в корпорации, и способность эту необходимость принять.

Итак, мы видим, что в условиях индустриального общества складывался «организованный» капитализм, ориентированный на культивирование только адаптационных способностей человека и суживающий до минимума сферу свободы. Тоталитаризм становится внутренне присущей такому капитализму тенденцией. Не удивительно, что, когда его черты начинают приобретать отчетливость, появляются яркие философские произведения, посвященные обличению создаваемого общества-несвободы.

Именно тогда проблематизируется тема свободы экзистенциализмом, возникает «критическая теория» философов Франкфуртской школы – Т. Адорно, Г. Маркузе, М. Хоркхаймера [111]. Они объявляют тоталитаризм заклятым врагом общества и человека, обосновывают необходимость борьбы с любыми его проявлениями, условиями и следствиями. В число самых угрожающих среди них философы включают человеческую унификацию и присущую социуму, институты которого руководствуются инструментальным разумом, репрессивную установку.

Однако на этой же стадии развития современного общества происходит зарождение и усиление мощных социальных движений, сумевших подготовить формирование облика свободы, складывающегося уже в мире постиндустриальном. К их числу можно отнести движение за права человека, за принятие антирасистского законодательства, за эмансипацию женщин (феминизм), генерируемые, прежде всего, на Западе, антиколониальные движения в незападном мире. Следует отметить, что складывающиеся социальные практики эмансипации строятся на действиях самых разных субъектов. Причем, одна и та же практика может объединять субъектов разных уровней.

Так, движение за права человека вовлекает в орбиту своего существования индивидов (журналистов, политиков, дипломатов, писателей, общественных деятелей), широкие слои общественности, международные политические и религиозные группы и организации и, наконец, ООН, а также государства, от имени которых политические лидеры и члены парламентов участвуют в дискуссиях и подписывают итоговые документы.

Важно отметить, что само движение становится формой практического действия консолидированного субъекта эмансипации. Воля этого субъекта является функцией от интеграции множества волей, а результаты, которых он добивается, своими масштабами превосходят все, чего могли бы достичь индивид, отдельные группы или государства. Но все они обретают возможность пользоваться этими достижениями.

При этом эти достижения становятся важнейшими объективными условиями расширения свободы. Основными вехами и обретениями данного движения являются:

- Всеобщая декларация прав человека – она была принята в 1948 г. и стала частью Международного билля о правах человека, наравне с другими очень важными документами;

- учреждение 10 декабря 1950 года праздника Дня прав человека;

- Международный пакт о гражданских и политических правах – открыт для подписания с 1966 г. и приобрел обязательную силу для поддержавших его стран. Был создан также Комитет по правам человека ООН, осуществляющий надзор за выполнением пакта. в 1973 г. этот Пакт был ратифицирован Указом Президиума Верховного Совета СССР;

- Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах, – принят в 1966 г. его поддержали около 200 стран. Крупнейшим государством, уклонившимся от участия в Пакте стало США;

– утвержденные в 1959 г. важные документы о правах детей, – определяющие их возможности пользоваться достижениями культуры, быть свободными от голода, нищеты, жестокости и эксплуатации.

Конечно, принятие этих и других документов не означает наступления эры повсеместной реализации прав человека. Они нарушаются, в том числе, масштабно, например, терроризмом, подрывающим базовые принципы этих прав. С трудом преодолеваются содержательные трудности формирования концепции прав человека. Не лишены противоречия трактовки некоторых прав. Однако важно, что создается правовое поле деятельности, ориентированной на расширение сферы человеческой свободы. Также имеет большое значение сам диалог, возникающий в ходе обсуждения и принятия прав человека, охватывающий сегодня многие части глобализируемого мира.

Чрезвычайно эффективными, в плане раскрытия потенциала свободы современного общества, оказываются антирасистское и феминистическое социальные движения. История первого из названных движений уходит вглубь веков – во времена рабства в США. И, конечно, отмена рабства явилась крупной вехой на его пути. Особенно мощно это движение развернулось после Второй мировой войны, объединившей американцев разных рас на общей эмоциональной основе.

Тем не менее, дискриминация афроамериканцев продолжалась еще много лет до тех пор, пока они не сумели, во многом, благодаря М.Л. Кингу и другим сильным лидерам, сплотиться и привлечь к себе внимание общественности и огромных масс сторонников. В 1963 г. в «марше на Вашингтон» приняло участие 250 тысяч человек разной веры и цвета кожи. В США на законодательном уровне была запрещена расовая дискриминация. За последние несколько десятилетий XX в.

И в XXI веке положение афроамериканцев изменилось кардинально: изменения охватили даже самые консервативные, с трудом меняющиеся сферы человеческой ментальности, автоматизмов поведения, социальных установок и ожиданий.



В настоящее время антирасистское движение продолжает развиваться. Оно включает акции, направленные на противодействия не только расизму, но и антисемитизму, апартеиду, любой дискриминации по этническим признакам.

К ряду социальных движений, ставших важным фактором расширения свободы в XX веке, можно отнести феминизм. Это движение не только развило большие успехи в достижении поставленной цели, но и сыграло значительную роль в изменении социального облика мира в целом. Однако о каком освобождении ведут речь феминистки? Почему представители данного движения считают, что женщина лишена свободы? Здесь, в первую очередь, необходимо отметить, что женское движение развивалось не просто десятилетия, но века (XIX-XXI вв.). Оно прошло разные этапы развития и, конечно, в разные моменты этого процесса сосредоточивалось на разных аспектах понимания женской свободы и ее антитезы – несвободы. В самый ранний период своего развития феминизм боролся против такой формы несвободы как брак, организуемый мужчинами и приравнивающий женщину к орудию, без которого нельзя произвести на свет и вынянчить ребенка. Позднее, на первый план были выдвинуты проблемы предоставления женщинам необходимых прав – учиться, работать, участвовать в гражданской и политической жизни общества.

Насколько актуальными были эти требования можно понять, если учесть, что в Великобритании избирательное право было предоставлено женщинам только в 1928 г., а во Франции – в 1946 г. Швейцария отказывала гражданкам в праве избирать и быть избираемыми до 70-х годов XX века.

В 70-е годы на повестку дня был поставлен вопрос о праве женщин на здоровье и сохранение жизни, которое было ограничено запретами на аборты и использование контрацептивов, вследствие чего огромное количество женщин гибло во время нелегальных абортов. Если в Италии в 1974 г. на демонстрацию, посвященную этой теме, вышло всего 263 женщины, то уже через год в ходе борьбы за проведение референдума об аборте было собрано около миллиона подписей [173, с. 38].

Для того чтобы понять, на каком базовом основании покоилась женская несвобода, с точки зрения феминисток, следует обратиться к основным понятиям феминистической идеологии – «патриархальное общество» и «мускулинитет». Сформированные на их основе концепты очень близки. Их содержание раскрывается посредством утверждений, что все предшествующие общества, несмотря на различия принципов организации их жизнедеятельности, были патриархальны, то есть, построены на власти отцов. Власть последних над женщиной была абсолютна, а положение ее было крайне угнетенным. Из века в век это угнетение поддерживалось нормами и ценностями мужской (мускулинной) культуры.

Мы видим, что главная цель феминизма – борьба против женского угнетения. Возникает вопрос: какими смыслами свободы руководствуется феминистическое движение – отрицательными или положительными, оно добивается свободы «от...» или «для...»? Значит ли, что феминизм строится только лишь на отрицательном понимании свободы, если в нем часто звучат призывы бороться с запретами, угнетением, подавлением и т.п.?

Представляется, что с подобными выводами согласиться нельзя. Действительно, многие феминистки даже последней волны движения еще далеки от уверенности в том, что женщина знает, как распорядиться своей свободой, что она в полной мере способна постигнуть женскую природу вообще и свои желания, в частности. Но представители феминизма стремятся именно к этому. Они пытаются определить возможности, которые помогли бы женщине раскрывать себя, вместе с мужчинами осваивать роли свои и друг друга (в частности, совместно реализовывать функцию воспитания детей) [38].

Ясно, что ответственное отношение к борьбе против уз, ограничивающих возможности развития субъекта, предполагает способность разобраться в перспективах этой борьбы и понять, для чего она ведется. Может быть, не понять до конца, но попытаться это сделать. Достигнув высокой стадии зрелости, феминистическое движение демонстрирует вполне ответственное отношение к своим задачам.

Достижения феминизма впечатляют. Ему удалось трансформировать общественное сознание и политическую культуру во многих странах западного мира, оказать влияние даже на некоторые слои незападного общества. С требованиями женщин стали считаться многие политические партии. Женщинам открылись возможности для карьеры, самореализации, осуществления жизнедеятельности согласно смыслам, которые они сами определяют для себя. У них появилась возможность самостоятельно выбирать спутника жизни и играть активную роль во взаимоотношениях с ним.

К ряду социальных движений, генератором которых стали идеи свободы, можно добавить молодежное движение 60-х годов в Западной Европе и США и одно из его течений, ориентированное на осуществление сексуальной революции. Смысл последних амбивалентен, однако нельзя отрицать, что определенные шаги к расширению пространства свободы молодежью все же были сделаны. Ее «дикий бунт» в 60-е годы, с одной стороны, разрушил привычку к «организованной» жизни и пуританскую мораль их отцов, с другой, – взорвал останки трудового аскетизма (разместив на освободившееся место разнообразные формы гедонизма). Но все же, этот бунт в определенной мере способствовал «освобождению» сексуальной культуры от старых репрессивных форм, ориентированных на подавление сексуальности.

Оценивая, с одной стороны, молодежное движение 60-х гг. XX века и, с другой, феминизм, движение за права человека или против расовой дискриминации, – с точки зрения способности этих движений руководствоваться положительными ориентирами свободы, мы можем прийти к заключению, что они в этом аспекте весьма различаются. Названные движения развиваются от отрицательного понимания свободы к положительному, кроме молодежного, которое в литературе получало наименование то «контркультуры», то «левого бунта», и которое замерло на стадии отрицания.

Присутствовала ли в молодежном движении идея свободы? Да, с точки зрения самих его участников. И в действительности это был бунт против

заорганизованной системы отношений, созданной «отцами», против манипуляции индивидом и массами, подчиняющей их этой системе. Это был порыв, в ходе которого молодые люди совершили попытку развалить структуры детерминации, благодаря которым их настоящее оказывалось подчиненным прошлому. Но этот бунт был лишен созидающего начала, чувства ответственности и обязательств его участников даже перед собой. Стремление к свободе переросло в дозволение самим себе делать что угодно, в том числе, экспериментировать с сознанием и бессознательным, принимать наркотики, отказываться от всего, что есть в мире, во имя краткого мига эйфории.

Культурный нигилизм и возведение в культ стремления к чувственным удовольствиям, либо вырождение части молодежного движения в форму экстремизма, – вот к чему привела абсолютизация отрицательной свободы и ее отрыв от свободы положительной. Как пишет Ю.Н. Давыдов, молодежный бунт, будучи абсорбирован рынком, помог «обществу потребления» раскрыться в ипостаси «общества вседозволенности» [70, с. 173].

«Вседозволенность...», – в процитированном высказывании и в других местах своей книги Ю.Н. Давыдов упомянул слово, которое очень часто приходит сегодня на ум и теоретикам, и обывателям, размышляющим о современном западном обществе. Действительно, сейчас (после 2-й мировой войны до сего дня), по сравнению с предыдущими эпохами, сфера свободы расширилась невероятно.

### **Выводы к разделу 1**

В данном разделе исследования проанализированы содержащиеся в философских концепциях определения свободы, выявлен генезис и динамика мировоззренческого анализа данного феномена.

Показано, что важнейшей его особенностью является способность интегрировать в себе противоположные установки на отрицание и утверждение.

Дано рабочее определение феномена свободы, основанное на понимании необходимости зафиксировать связь свободы с ответственностью в самой дефиниции.

Выявлены смыслы, вкладываемые в понятия социетальной и индивидуальной свободы, рассмотрены широкие теоретические контексты различной интерпретации данных смыслов.

Приходя к пониманию того, что свобода является имманентной характеристикой развития культуры и цивилизации, философы стремились понять, кто, прежде всего является ее субъектом-носителем, какие силы – коллективные или индивидуальные – могут ее действительно обеспечить. Полагаем, что данное стремление красной нитью пронизывает все пространство философского дискурса, посвященного свободе и развивающегося вплоть до сего дня.

Изучение генезиса и динамики развития дискурса свободы приводит нас к выводу о том, что за многие века, в ходе которых длится дискурс о свободе, формируется установка на идеализацию данного феномена, на отношение к свободе как «ключу, который откроет все двери». Прогрессистским мышлением свобода рассматривается как фактор прогресса, а «царство свободы» как конечная его цель.

Однако каждый шаг на пути к свободе не может не сталкиваться с сопротивлением, и невозможно, чтобы процесс расширения ее сферы был лишен противоречий. Данного рода противоречия, их метаморфозы необходимо исследовать в следующей части искомого исследования.

## **РАЗДЕЛ 2 РЕЛЯЦИОННОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ПРОТИВОРЕЧИЙ СВОБОДЫ С БЫТИЕМ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ**

### **2.1 Принцип реляционности противоречий свободы с культурой**

Свобода стала обретать новые формы, распространилась и стала достоянием едва ли не большинства действующих в обществе акторов – индивидуальных и коллективных (в западном мире и некоторых регионах развивающегося). Ее стало много – и начало рождаться отношение к ней как к ранее дефицитной, а теперь доступной вещи, отношение, намекающее на возможность заменить эту вещь на какую-то другую – похожую, но более удобную. Грани свободы начали терять четкость, определенность. Поэтому и у действующих лиц, и у исследователей возникло ощущение утраты ориентиров, смещения свободы в сторону вседозволенности.

Кроме того, в современном обществе и его аналитике, оказывается, очень трудно отделить свободу реальную от кажущейся и не опирающейся ни на какую реальность – от симулякра, если использовать термин Ж. Бодрийера [33]. Особенно, учитывая, что в современном обществе присутствует и то, и другое.

Однако важно, что массы людей, по крайней мере, в состоятельных, благополучных странах вовсе не стремятся разобраться в том, какой свободой они обладают, ибо имеющееся устраивает их в чрезвычайно высокой степени. Люди чувствуют себя свободными и называют таковым сложившуюся культуру. Ощущаемая ими свобода становится основой их самоуважения и

индивидуального удовлетворения. Наслаждаясь свободой, современный человек не вычленяет в нее реальные и иллюзорные аспекты и, соответственно, не противопоставляет их. Однако это необходимо сделать в ходе теоретического анализа [34].

Условия для «поселения» чувства свободы в сознании современного человека и обретения им уверенности в том, что его поколение обрело свободу в отличие от предыдущих поколений, создаются на стадии постиндустриального развития общества. Эта стадия начала формироваться во второй половине XX века благодаря тому, что к промышленным технологиям стали присоединяться технологии интеллектуальные. Более того, последние начинают играть ведущую роль в самом производстве.

К значимости сырьевых ресурсов, труда и капитала теперь присоединяется значимость знания и информации. Наука кооперируется с технологиями и вместе они превращаются в важнейшую производительную силу. Формируется новая структура занятости, ориентированная на сокращение количества работников физического труда, увеличивается потребность в специалистах, которые являются носителями технологизированного знания.

Метафорой постиндустриального общества становится уже не фабрика, а научная лаборатория. Этот образ фиксирует главнейшие ориентиры жизнедеятельности субъекта, коими и в научной среде, и в обществе являются новые знания, умения их трансформировать в технологии и соответствующим образом настраивать производственный процесс.

Данная метафора распространяет также особенности отношений, которые складываются в научном коллективе, на общество и выделяет среди них демократизм, уважение к плюрализму мнений, стремление преодолеть жесткие иерархии, открытость, высокий коммуникативный ресурс.

По мнению одного из авторов концепции – Д. Белла, – в стадию постиндустриального развития к концу XX века вступают только США и

Япония [17]. Однако другие теоретики расширяют число стран и включают в их ряд ведущие страны Западной Европы и азиатско-тихоокеанского региона.

В целом, понятие «постиндустриальное общество» характеризует не столько ставшее, сколько становящееся состояние. Оно служит для характеристики ведущей тенденции развития, а не для обозначения качества, которое может существовать отдельно от других качеств. Именно поэтому данное понятие не является единственным теоретическим образованием, описывающим современное общество.

Философская мысль разработала ряд понятий, которые дополняют рассматриваемый идеал-типический конструкт, отображают те или иные аспекты существования постиндустриального общества. Одним из них является понятие «общество потребления». Необходимо рассмотреть его более внимательно, ибо оно обозначает тот тип общества, в котором статус свободы оценивается крайне неоднозначно.

Данное понятие фиксирует способность экономики, достигшей стадии индустриальной зрелости и вставшей на путь постиндустриального развития, обеспечивать высокую производительность труда, эффективность производства, развитость сферы услуг, высокий уровень и качество жизни не только элит, но и масс.

На базе такой экономики создается тип производства и услуг, способных быстро перестраиваться в соответствии с обновляющимися потребностями и в направлении, обеспечивающем опережение и рост последних. Создается инфраструктура потребления, включающая рынки, рекламу, СМИ. Они стремятся стать проводниками индивида в огромном мире потребления и оказать влияние на ценностную и мотивационную сферы его жизнедеятельности.

Рассматриваемый термин упоминался уже в 30-х гг. XX века предыдущего столетия. Однако у истоков теории общества потребления стоят Ж. Бодрийяр, Г. Маркузе [35; 111]. Они начинают исследовать данный феномен в 60-70-х гг. Ими создаются яркие образы данного общества,



рождающие волну его критики и обличения в последующих многочисленных публикациях на данную тему.

Г. Маркузе доказывает, что права и свободы являются инструментами угнетения, ибо «приятностью» форм смягчают те удары, которые наносит человеку отчуждение.

Социальный порядок репрессивен, но навязывается индивиду скрытно, неявно. Социальная система манипулирует личностью, подчиняя себе ее внутренний мир. «В современную эпоху технологическая реальность вторгается в личное пространство и сводит его на нет, – пишет философ – массовое производство и распределение претендуют на всего индивида, а индустриальная психология уже давно вышла за пределы завода» [112, с. 274].

Ж. Бодрийяр также обращает внимание на манипулятивный характер потребительского общества и иллюзорность свободы в нем. Философ утверждает, что это общество вовлекает человека в мир симулякров – знаков, за которыми не стоит никакой реальности. Поэтому все, с чем человек сталкивается, есть иллюзия, имитация, игра. Такой иллюзией является и свобода, на самом деле представляющая собой символическое соперничество, в которое вступают индивиды, борющиеся за индивидуальность.

Выбор, который делается потребителем, не является рациональным. Его диктует система потребления, которая производит потребности. Вместе с товарами общество создает императивы, следование которым обеспечивает непрерывный рост способности к потреблению. Среди этих императивов главным является достижение счастья.

Следует отметить, что понятие «потребление» понимается французским философом универсально и не в связи с анализом мотивационной сферы человеческого поведения. «Потребление – это не пассивное состояние поглощения и присвоения, а активный модус отношения – не только к вещам, но и к коллективу и ко всему миру, в нем осуществляется систематическая деятельность и универсальный отклик на внешние воздействия, на нем зиждется вся система нашей культуры» [31, с. 164–168]. Иными словами,

автор создает не частный образ определенного фрагмента социальной реальности, а, по крайней мере, как он считает, модель современного общества в целом.

Фактически противоположную позицию занимает З. Бауман [11]. Он рассматривает свободу потребительского общества под углом зрения ее реальности и действенности, а вовсе не иллюзорности. Возможно, это связано со значительно более поздним обращением автора к данной теме (на рубеже XX-XXI вв.).

В это время общество потребления стало раскрывать свою способность качественно обеспечивать системное воспроизводство через примирение индивидуальной мотивации и задач социальной интеграции. «В своем анализе социологи подчеркивают различные факторы и предлагают различные каузальные гипотезы, – пишет З. Бауман, – однако общая картина – это картина потребительской, самодовлеющей свободы, остающейся живой и сильной, эффективно справляющейся с вызовами, господствующей на социальной сцене и обладающей достаточной самодвижущейся силой, чтобы продолжаться еще долгое время» [13, с. 124].

Особое внимание следует уделить концепции З. Баумана, подробно рассматривающего проблему сегментарности и деструктивности свободы в современной культуре. Пожалуй, исходной в рассуждениях З. Баумана становится мысль, что свобода является человеку в форме адекватности его желаний (и воображения) его же способности действовать. Это первая посылка. Вторая: мечты о свободе от норм бессмысленны, так как, рекомендуя правила и навязывая монотонную и регулярную форму их исполнения, общество освобождает индивида от мук неопределенности.

Проблема всегда заключалась в столкновении – прежде всего, в производственной сфере, – стремлений индивида к личной свободе и общества к поддержанию нормативного порядка, считает ученый. Именно общество потребления решило эту проблему, благодаря перемещению свободы из сферы производства в сферу потребления.

Сейчас капитализм становится высокоорганизованной системой, управляемой из ограниченного числа центров, утверждает З. Бауман [11]. В области материального производства возможностей для свободного действия остается не так уж много. Сужается пространство для конкуренции, иначе говоря, к битве за самоутверждение на почве обладания богатством и властью. Предложение последних всегда ограничено, а потому неизбежна их концентрации (монополизация).

Однако на место такой конкуренции в сфере производства приходит символическое соперничество в потребительской сфере. Теперь оказывается, что для достижения успеха не нужна ни классовая борьба, ни внутриклассовая конкуренция. Достаточно лишь соперничества внутри статусов и на почве вкусов. Получается, что жизнь, сконцентрированная вокруг потребления, может обойтись без жестких правил. Ее ориентирами становятся соблазны и желания, преодолевающие неопределенность.

Облегчается бремя свободы и ответственности индивида, ибо теперь он способен добиваться реализации своих амбиций при полном социальном одобрении и без боязни осуждения. З. Бауман утверждает, что создаются условия для реализации исторически первой модели индивидуальной свободы и самоутверждения, которой может следовать большинство членов общества, – то есть возникают невиданные масштабы для ее практикования.

Такая эволюция общественной системы «связана с выделением особого заповедника, где свободные индивиды могут оперировать без ограничений и не рискуя повредить базовую сеть властных отношений, в которой принципы борьбы с выбыванием и монопольной функции остаются прочными гарантиями стабильности. Тем самым воспроизводство капиталистической системы достигается посредством индивидуальной свободы, а не посредством ее подавления» [13, с. 23–26, 84].

Мы видим, что успехи свободы в современном обществе связаны с ее перемещением из одной, определенной, части социального пространства в другую. Их объективными условиями является прорывной рост экономики,

без которого не состоялось бы общество потребления. Достижение этих успехов сопровождается также закреплением свободы, прежде всего, на уровне индивидуальных субъектов.

Мы отмечаем, что Ж. Бодрийяр, З. Бауман и многие другие представители социальной теории, например, П.Л. Бергер, Ф. Гваттари, Ж. Делез, Р. Сеннет, Р. Флорида и А. Щюц уделяют много внимания осмыслению возможностей именно индивидуальной свободы или критике тех условий, которые препятствуют ее утверждению. Некоторые, при этом, с сожалением фиксируют явления ослабления чувств коллективности, интенций коллективизма и воли к свободе коллективных субъектов (например, З. Бауман, Г. Маркузе).

Философы констатируют, что современность становится эпохой развития тенденции к индивидуализации. В этой связи не вызывает удивления смещение дискурса в сторону индивидуальной свободы. Если обратиться к З. Бауману, ясно мыслящего и чрезвычайно продуктивного аналитика, охватившего своими исследованиями большую часть проблемного поля социологической теории, можно найти очень хорошее определение феномена индивидуализации.

В качестве центральных элементов в нем выделяются процессы преобразования «человеческой идентичности из «данности» в «задачу» и создания в обществе условий, при которых индивиды наделяются «ответственностью как за решение этой задачи, так и за последствия (включая побочные эффекты) исполнения ими их ролей». Завершает определение ученый, практически, афоризмом: «Модернити заменяет *предопределенность* социального положения принудительным и обязательным *самоопределением*» [12, с. 181–182].

Мы видим, что ученый рассматривает индивидуализацию и расширение области индивидуальной свободы как пересекающиеся социальные проекты. Индивидуальная свобода становится как продуктом индивидуализации, так и

ее основанием: de jure (хотя не обязательно de facto) индивидуализация оказывается связанной с установлением индивидуальной автономии.

Но важно также, что индивидуализация становится фактором, сопровождающим процесс освобождения человека от врожденных, наследованных социальных статусов, от классово окрашенных характеристик его как личности. Не удивительно поэтому, что теоретики связывают происходящий в современном мире процесс индивидуализации с созданием условий для роста социальной мобильности.

Так, П. Бергер пишет, что перемещения людей и групп в иные географические районы и общности, на другие профессиональные позиции создают новые возможности для контактов. Мобильный индивид сталкивается с незнакомыми стилями коммуникации и с разнообразными точками зрения, и в ходе этих столкновений меняется. Индивидуализация развивается в формах «высвобождения» индивида «из привычного социокультурного контекста», вызванного «прежде всего социальной и территориальной мобильностью», делает вывод известный мыслитель [23, с. 17].

В связи с тем, что условия для роста социальной мобильности в постиндустриальном обществе возрастают, и этот рост в значительной мере усиливает возможности индивида сознательно и ответственно изменять параметры своей жизнедеятельности, мы делаем заключение о том, что свободу социального перемещения можно рассматривать в качестве отдельного вида индивидуальной свободы. И сфера этой свободы в обществе рассматриваемого типа расширяется

В широком смысле «социальное перемещение» является термином, уточняющим понятие социальной мобильности. Принятая в науке трактовка связывает его с процессом, направленным на изменение положения субъекта в социальной структуре. Часто отмечается, что в ходе такого перемещения создается новая идентичность.

По существу, все социокультурные движения эмансипации всегда осуществлялись во имя достижения тех или иных возможностей перемещения

в социальном пространстве, то есть были ориентированы на повышение социальной мобильности.

Требования свободы совести ориентировали сторонников соответствующего социально-религиозного движения на отстаивание возможности перемещаться из одной религиозной конфессии в другую. Участники буржуазных революций, выступая против сословного гнета, рассчитывали на то, что для них откроются возможности перехода с низших социальных позиций на более высокие.

Отсутствие социальной мобильности или ее снижение всегда рассматривались как признаки закрытого общества, в котором господствует несвобода.

Высокий уровень социальной мобильности свидетельствовал об открытости общества и его свободном характере. Показателями ее роста всегда были: культивация среди индивидов стремления подняться по социальной лестнице и отсутствие ограничений по переходу из одной страны (региона) в другую, увеличение количества рабочих мест и возникновение новых профессий, создание школ и вузов, рост доступности образования, диверсификация политической системы и другие. Чтобы быть точными, следует прояснить то обстоятельство, что социальная мобильность не является единственным критерием открытого общества.

По словам автора концепта К. Поппера, открытым является «общество, в котором индивидуумы вынуждены принимать личные решения» [128, с. 218]. Это свободное общество, которое допускает публичную критику и пересмотр устаревших практик. Базовыми для него условиями являются экономическая и политическая конкуренция, поэтому демократия является наиболее адекватным политическим режимом.

К важнейшим, хорошо исчисляемым показателям социальной мобильности, принадлежит свобода передвижения людей в географическом пространстве. Выделяя этот параметр, мы обращаемся к узким значениям термина «социальное перемещение». Понятая в этом смысле, свобода

социального перемещения подразумевает открытую возможность менять место жительства и пребывания в определенном регионе или стране, меняя, тем самым, и свой социальный статус.

Эта свобода является очень важной социальной ценностью для современного человека. Она обосновывается и желанием свободно путешествовать, обогащая свой духовный мир, и необходимостью осуществлять деловые командировки, переезжать туда, где можно найти хорошую работу.

В постиндустриальном, локализуемом обществе мир, буквально, сдвинулся. Миграция, эмиграция, деловые и туристические визиты в ближние его области и дальние уголки, становятся важнейшей характерной чертой современности. Настолько характерной, что формируются специфические образы-типизации, с помощью которых рисуются картины мира. Таковым является образ номада Ж. Делеза и основанное на нем противопоставление новой культуры «кочевников» прежней, имеющей оседлый характер.

«Пространство оседлых народов расчерчено стенами, границами и дорогами, – пишут Ф. Гваттари и Ж. Делез, – кочевник обживает гладкое пространство, присваивает себе это пространство, – в этом и состоит его территориальный принцип... Земля перестает быть землей, становится просто почвой, опорой под ногами... Расчерченное пространство имеет набор частей и общую постоянную ориентацию. Кочевник не принадлежит этой целостной релятивности, в которой движение соотносится с пунктами» [61, с. 76].

Постиндустриальное общество изучается в разных аспектах. Одним из них является его анализ сквозь призму идеального типа общества потребления. Другой аспект реализуется посредством построения моделей информационного и сетевого общества.

В принципе, все названные типы позволяют рассматривать один и тот же объект, но под разными углами зрения, это, во-первых. Во-вторых, они отображают свойства своего объекта, возникшие на разных стадиях его зрелости.

Так, черты потребительского общества данный объект стал приобретать к середине XX века, качества информационного и сетевого общества – в конце XX столетия. Необходимо уделить внимание позднейшим трансформациям постиндустриального общества, так как в ходе их осуществления начали формироваться новые объективные условия расширения свободы.

Идея информационного общества вошла в общественное сознание благодаря трудам Д. Белла, З. Бжезинского, О. Тоффлера. Крупный вклад в ее развитие внесли М. Кастельс, Й. Масуда, М. Порат. Концепция социальных сетей прорабатывалась С. Вассермананом, Д. Ноуком, Л. Фриманом и др. Многогранный образ общества сетевых структур был создан М. Кастельсом.

Возникновение информационного общества связывается исследователями с созданием информационных технологий. Имеются в виду не только компьютерные технологии, которые стали разрабатываться в 70-х гг. XX века, но преимущественно именно они.

Следует упомянуть также изобретения в 1947 г. транзистора, а в 1957 г. интегральной схемы, без которых создание компьютера не состоялось бы. Важно, что в 90-х гг. XX века начала создаваться всемирная сеть Интернета, произошла глобализация СМИ и, вместе с их проникновением в компьютерные сети, возникли технологии мультимедиа. Их создание стало мощным технологическим прорывом, благодаря которому человечество обрело возможность создавать близкую к действительной виртуальной реальности, включая в нее в то же время отображения подлинной реальности, – и взаимодействовать с этим сложным, текучим миром в режиме диалога.

Принципиальное отличие информационного ресурса от всех других ресурсов, – например, природных или трудовых, на использовании которых строилась вся предшествующая экономика, состоит в его неисчерпаемости. Современная экономика приобретает невиданную ранее эффективность, благодаря ее развитию на основе переработки, генерирования и использования информации. Поэтому она опирается, прежде всего, на людей, способных осуществлять эти задачи.



Снижается значение бюрократии (по-видимому, пока еще логически, а не практически). Но растет роль организационных единиц, создаваемых для решения конкретных задач, при достижении которых они могут прекратить существование. Деятельность в них фрагментируется, трудовые процессы индивидуализируются.

Свобода становится необходимым условием функционирования таких организаций, и действий индивидуумов-специалистов. Вместе с этим, само по себе информационное общество становится комплексом объективных условий расширения социальной свободы. Появляются новые возможности для распространения свободы на всех уровнях функционирования социальной реальности – от индивидуальности до средних и крупных форм консолидированной коллективности. Но наиболее отзывчивыми на эти возможности являются индивиды.

Однако не следует из факторов расширения свободы исключать социальные движения, – вновь возникшие или берущие начало в более ранние периоды становления современного общества. М. Кастельс объединяет эти движения понятием «сопротивляющаяся идентичность». Он полагает, что они, в значительной мере, смогут способствовать становлению гражданского общества нового типа [92, с. 293–308].

Основу информационной парадигмы составляет идея о том, что информация способна воздействовать опять-таки на информацию. Так создаются сетевая логика и раскрывающая ее сетевая парадигма, близкая информационной. В этой парадигме метафора сети приобретает статус понятия. При этом данная мыслеформа отображает свой объект как феномен, для которого свобода является внутренне присущим свойством.

М. Кастельс указывает на динамичность и открытость сетевых структур, на их способность изменяться, впитывая новые технологии и устремляясь к инновациям. Они могут двигаться в любом направлении, «неограниченно расширяться путем включения новых узлов, если те способны к коммуникации в рамках данной сети» [93, с. 495]. Данное испанским социологом описание

характера сетевых структур неожиданным образом напоминает знаменитое описание современной культуры с помощью метафоры ризомы, сделанное Ж. Делезом и Ф. Гваттари.

У этих авторов ризома – корневище, не имеющее главного ствола, но производящее множество корешков, – также как сеть у М. Кастельса растет во все стороны. Ее структура не является жесткой, а связи иерархичными, – как и в сетях. Подобно им, ризома не имеет начала и конца, не гибнет, если какой-то из корешков разрывается, открыта для влияний извне и способна продуцировать собственные влияния.

Временной разрыв в создании этих образов составляют десятилетия (Ж. Делез и Ф. Гваттари создают свою метафору в 70-х гг. XX века, М. Кастельс – на рубеже XX-XXI вв.). Однако складывается ощущение, что метафора ризомы возникает как предчувствие метафоры сети. Их близость говорит о том, что авторы смогли «схватить» и отобразить важные тенденции развития современного общества, его значимые особенности. Они обращают внимание на возникновение новой социокультурной среды, способной к бесконечному разнообразию и нелинейным изменениям, движущей силой которых может быть творчество, инновации, терпимость к разнообразию и установка на самоутверждение.

Информационное общество становится средой культивации возможностей для расширения сферы индивидуальной свободы, причем ориентированной не только на отрицание (на «свободу от...»), но и на утверждение, на действие «во имя...», «для...». Благодаря использованию этих возможностей формируется новый тип креативной личности, подробно описанный Р. Флорида – современным американским философом и экономистом, отстаивающим концепцию необходимости и возможности объединения таких личностей в социальный класс.

Автор утверждает, что креативность – способность к созданию новых форм, вовсе не обязательно тождественна интеллекту, аккумулирующему знания. Креативность – это способность к синтезу, что само по себе

предполагает наличие свободного мышления и, в принципе, обладание духом свободы.

Люди, объединенные рамками социальных институтов, формируют групповую идентичность, пишет Р. Флорида. Но сейчас появляется все больше людей, которые почувствовали присутствующие в обществе интенции к созданию индивидуальной идентичности. Они взялись за ее конструирование, ориентируясь на те или иные стороны своей креативности.

Если раньше люди весьма часто идентифицировали себя посредством профессии, места работы, семейного положения, современный тип креативной личности определяет себя через приобщение к многообразным видам креативной деятельности (писательству, консультированию, увлечению этнической музыки или поварским искусством и т.д.). То есть, фактически, собственная идентичность человека становится формой единения нескольких творческих идентичностей.

Такие люди не желают тратить всю жизнь на монотонное взбирание по карьерной лестнице, но, при этом они очень амбициозны и ценят профессиональное признание. Часто они готовы использовать именно молодость на продуктивную креативную деятельность. Поэтому им нередко присуще перенесение связанных с браком и детьми обязанностей на более поздний срок.

Креативному типу личности свойственно стремление к гибкому расписанию в офисе или к работе дома. Представители этого типа не желают подчиняться инструкциям, регламентирующим жизнь офисного работника, – главным ориентиром для них является собственный творческий потенциал. Они не приемлют трудовую модель «отбывания на работе», но склонны к интенсивному насыщению времени, посвященному избранному делу. Они нестандартны – в той мере, в какой раньше говорилось об эксцентричном артисте или ученом. Поэтому они вполне могут оценивать компанию или сообщество согласно критерию терпимости к разнообразию.

Креативные личности хотят быть членами сообщества, но не настолько, чтобы оно мешало им проявлять себя, утверждает Р. Флорида. В передовой экономике такой тип личности становится все более востребованным. «Радикальное отличие между креативным и другими классами заключается в том, за что они получают свои деньги. Представителям рабочего и обслуживающего класса платят, главным образом, за выполнение работы согласно плану, тогда как креативный класс зарабатывает деньги, проектируя и создавая что-то новое, и делает это с большей степенью автономии и гибкости, чем два другие класса» [163, с. 22–23].

Стремясь создать приемлемые условия работы для необходимых креативщиков, работодатели идут на установление удобного им рабочего графика. Они либерализуют корпоративные правила и форму одежды так, чтобы они больше соответствовали особенностям творческой личности. Конечно, к таким изменениям готовы далеко не все компании, в большей мере, те, что связаны с высокотехнологичным сектором экономики, имеют интересы на глобальном рынке, готовы осуществлять венчурное финансирование и проводить широкие исследования.

Ярким примером являются предприятия Силиконовой долины в США, интеллектуальным центром которой является Стенфордский университет, а культурным ареалом – район залива Сан-Франциско с городами Сан-Франциско и Сан-Хосе.

О том, что свобода креативной личности становится необходимым условием развития сетевой экономики, пишут Д. Тэпскотт и Э. Уильямс. Они доказывают, что новая экономика начинает испытывать все большую потребность в людях, способных играть активную роль в сообществах и на рабочих местах. Она нуждается в массах людей, готовых быть не только наемными служащими, но и желающих свободно сотрудничать на взаимно выгодных условиях по поводу стимулирования роста компании или продвижения инноваций.

Параллельно экономическим сетям выстраиваются сети знания и способностей. В них свободно перемещаются идеи и человеческий капитал. В них можно найти человека, обладающего уникальным решением проблемы. Вхождение в эти сети позволяет творческим личностям объединять знания, опыт и креативные способности, а компаниям разделять задания между специалистами, живущими на разных концах света.

Благодаря открытости и сотрудничеству с внешними поставщиками или разработчиками появляется возможность использовать больше ресурсов, чем те, что есть в компании.

Авторы называют людей, занятых творчеством в сфере информационной экономике «новым поколением цифровых граждан». Они не являются потребителями в традиционном понимании, утверждают исследователи, они выступают в качестве «просьюмеров», то есть производителей требований (от английского слова prosumer, составленного из слов producer и consumer, что значит производитель и потребитель) [158].

Иначе говоря, они способны самостоятельно произвести продукт, в котором нуждаются сами (и, может быть, никто другой), – могут сделать то, что не делает никто, доставляя себе радость творчества. Но при этом у общества возникают новые проблемы защиты граждан, институтов и т.п., в ситуации, когда креативность оказывается направленной в опасное русло.

Таким образом, подводя итоги данной части работы, можно признать, что современное (посттрадиционное, техногенное) общество действительно создает условия расширения социокультурной свободы на социетальном, групповом или индивидуальном уровнях ее функционирования. Эти условия возникают объективно и, в конечном счете, определяются особенностями самой социальной системы, в которой индивид не только не поглощен целостностью, но, напротив, выделен из нее. Такая социокультурная система строится и на автономии индивида, – который, по существу, вынужден быть свободным, – и на постепенном, переполненном противоречиями, освобождении общества и социальных групп из-под гнета традиции,

человечества из-под подчинения природным зависимостям каждого акта жизнедеятельности.

Однако такой тип культуры и свобода как ее атрибут, формируются не мгновенно. Они возникают вначале как потенция, которая потом уже набирает силы и раскрывается, проходя определенные стадии развития. На этих стадиях складываются условия, не только способствующие актуализации потенциала свободы, но и препятствующие этому.

Процесс расширения сферы свободы в современном обществе носит диалектический характер. Он раскрывается во взаимоотношении свободы и несвободы в индустриальном обществе. На стадии развития общества потребления этот процесс принимает вид перехода друг в друга и сосуществования форм свободы реальной и иллюзорной, становящейся симулякром.

Следует подчеркнуть, что исследование меняющихся и накапливающихся условий свободы в современном обществе позволяет выделить некоторые особые ее виды. Это потребительская свобода, свобода социокультурной мобильности и свобода креативной личности. В ходе выявления этих идеальных типов осуществлен анализ основных характеристик свободы.

## **2.2 Сегментарность свободы современного мира культуры**

В основе целерационального поведения человека западного мира лежит стремление добиться заранее поставленной, рационально выверенной цели. Успешность, эффективность, в конце концов, правильность действия определяются тем, насколько его результат отклоняется от того, что было

заложено в программу. Несовпадение цели и результата заставляет усомниться в верности определения цели и точности расчетов. Минимальное отклонение свидетельствует о качественности идеального плана действия.

Вместе с тем, логика целерационального, калькулирующего мышления строится также на установлении обратного соотношения, при котором сама успешность (эффективность) действия указывает на правильность целей, задач и расчетов.

Поэтому колоссальные успехи развитых стран Запада в создании мощной экономики, сложнейших и эффективных технологий, среднего класса, имеющего большой удельный вес в обществе, высокого уровня благосостояния и качества жизни – достижения, в основу которых, в значительной мере, заложено стимулирование творческой активности личности и ее права быть свободной, – по логике целерационального мышления являются фактом, вполне удостоверяющим верность конституирующих социум умопостроений, в том числе консолидированных вокруг идеи свободы.

К завоеваниям свободы целерациональная мысль относит способность западного общества снижать уровень напряженности и не доводить социум до того состояния, когда конфликты рождают социальный хаос. Со свободой связываются успехи групп разных уровней и характеристик в обретении умелых и осознающих свою ответственность руководителей, в изживании бюрократизма, nepотизма и коррупции на широком социальном пространстве западного мира.

Поэтому западный человек поклоняется свободе так, как средневековый богу. Он воспринимает свободу как высокую ценность. Рассматривает ее в качестве условия благополучия и счастья, признака цивилизованности, предпосылки прогресса.

Свобода представляется фактором, обеспечивающим безграничное и «вечное» превосходство западного общественного устройства. К ней относятся как к благу, которым человек и общество уже обладают и которое

они не намерены потерять. Однако калькулирующему мышлению, вычисляющему выгодные перспективы и изыскивающему наилучшие средства для достижения целей, противостоит, по словам М. Хайдеггера, «осмысляющее раздумье», которому свойственны «отрешенность от вещей и открытость для тайны» [172].

Первый тип мышления реализуется в планировании, налаживании производства и следовании необходимости считаться с условиями. Такое мышление будет иметь калькулирующий характер даже тогда, когда оно не сможет оперировать цифрами. Но вычисляющая мысль не является осмысляющей, она не думает о царящем во всем смысле.

Именно носитель осмысляющего мышления неизбежно начинает задавать неожиданные вопросы, подвергать сомнению привычные утверждения, находить контраргументы. Он оказывается способным отказаться от идеализации любых социальных явлений, в том числе свободы. Он попытается понять не только в чем польза этих явлений и свободы, в частности, но и какие опасности с ними связаны, какие они дают преимущества и что разрушают.

С позиций такого мышления осуществил свое исследование феномена свободы С. Нириг. Он поставил вопрос о чрезмерности ожиданий возможности свободы решить все проблемы в 60-х годах XX века, – когда общественное сознание, увлеченное идеями экзистенциализма и философов франкфуртской школы, воспитанное в духе верности либерализму, испытывающее вину за фашистское прошлое, и думать не могло о том, что со свободой может быть «что-то не так».

Когда о свободе можно было говорить только «хорошо или ничего», он заявил о необходимости разрушения культа свободы, о том, что она может не только обещать, но и угрожать [120]. С. Нириг отмечал, что, начиная с американской и французской революции, до конца XIX века сложилась эпоха триумфального шествия свободы, вознесшая любовь к ней до уровня фанатизма. Но в эту же эпоху формировалась политика жесточайшей



несвободы – авантюризма на чужих территориях, их оккупации, эксплуатации и экспроприации. Такая политика породила войны, расколы, тиранию, диктатуры и повальные мобилизации.

Новый и неожиданный подход к теме свободы позволил аналитику выделить такие ее виды, которые обычно игнорирует традиционное либеральное сознание. Это, например, свобода хозяина эксплуатировать подчиненных, свобода завоевателя наслаждаться чужим богатством.

К таким видам относятся также свобода расширения капиталистической экономики за счет присоединения чужих территорий в ходе колонизации, свобода расточительства, которая имеет множество выражений: «уничтожение и расхищение природных богатств – лесов, плодородных земель, водных ресурсов, нерациональное использование руд и минералов, которые могли бы приносить пользу, убытки при выпуске низкосортных товаров, издержки ненужных услуг, потери при неиспользовании производственных мощностей, трата здоровья, сил, гибель надежд, стремлений...» [120, с. 71].

С. Нириг напоминает, как движимые тягой к свободе люди выжигали леса Северной Америки, истребляли бизонов ради забавы, доводили землю до полного оскудения, оставляя ее на произвол безжалостной эрозии. Свобода эксплуатации канонизировала несправедливость, наказывала тружеников.

Философ показывает жесткость и жестокость свободы, то, что она является принципом выделения элитарного меньшинства из общей, широкой массы людей. Он пишет, что на каждого напористого, способного к самостоятельному мышлению и действующему без промедления индивидуума приходится множество менее энергичных людей. В машине успеха они начинают играть роль «винтиков». И именно из них создается социальная ткань, на которой предприимчивые ткуют узоры.

Там, где очень немногие создают из завоеванных свобод преимущества для себя, менее активные остаются на прежнем уровне. В ценящем свободу обществе, среди свободных индивидов происходит рассортировка. В результате появляются победители и побежденные, хозяева и слуги,

эксплуататоры и эксплуатируемые. Отсутствие шноровки у одних и ее наличие у других вновь и вновь разделяет сообщество, несмотря на свободы, точнее, даже благодаря им.

Именно таковым является эффект от свободы «роста»: она открывает возможности для меньшинства выделиться на фоне большинства. Далее – дело меньшинства как использовать способности ненапористых.

Получается, что, если мы свежим взглядом взглянем на то, что стало давно привычным, мы сможем понять, что свобода – это не только способность людей и общества раздвинуть пределы деятельности. Она является еще и характеристикой социальной среды, разделяющей людей на классы и группы, элиты и массы, богатых и бедных. Свобода вполне может стать инструментом социального неравенства. Она позволяет некоторым овладеть преференциями или создать их, оставив без преимуществ и ресурсов всех остальных.

Полагаем, что из того, что было сказано в диссертационной работе о противоречивости феномена свободы, можно вывести некоторые умозаключения. В частности, о том, что феномен свободы является сложно структурированным, поэтому его анализ должен выходить на разные уровни осмысления. Есть уровни, на которых вырабатывается положительное определение данного феномена – как конструктивного компонента социальной реальности, ценности для человека и общества.

Но исследование должно выйти и на другие уровни его постижения, – те, на которых раскрываются деструктивные возможности феномена свободы и его способность преобразовываться в свою противоположность.

Появляется необходимость выйти на стадию понимания того, каким образом феномен свободы:

- 1) перерастает в свое собственное отрицание,
- 2) раскрывает имманентные себе интенции разрушения,

3) может быть использован в качестве инструмента социального разделения, сосредоточения ресурсов на одной стороне общества в ущерб другой.

Что может рассматриваться как отрицание свободы? Здесь нам трудно будет ошибиться, если мы укажем на принуждение, подчинение, рабство – все то, что приводит к несвободе (тем самым отрицая свободу) или является самой несвободой.

О процессе перерастания свободного демократического общества в тоталитарную несвободу фашизма, – процесс, частью которого были свободные выборы нацистской партии в Рейхстаг и свободный выбор соответствующей системы идей частью населения Германии, – мы упоминали во втором параграфе. Мы обращаем внимание и на то, что победа большевизма также строилась, в значительной мере, на свободном выборе граждан.

В данном разделе исследования считаем нужным остановиться на том, как тему перерастания свободы в свое собственное отрицание раскрывают философы, теоретические интересы которых связаны с осмыслением феномена техники. В круге этих философов, безусловно, выделяется Н.А. Бердяев. Именно он, одним из первых, связал существование техники со свободой, с одной стороны, и с рабством, – с другой.

Для Н.А. Бердяева природа есть явление, противоположное свободе, ибо она представляет собой область господства детерминированности, безличности и отчужденности. Но благодаря технике, человек освобождается от тесных «объятий» природных сил, – техника обеспечивает прорыв духа в природу. Однако возникает парадокс. Он заключен в том, что техника становится новой природой, поэтому, освободившись от власти естества, человек попадает под власть техники.

Основанием утверждений о том, что техника поработочает человека, является для Н.А. Бердяева принцип различия между организмом и организацией. Организм рождает и рождается, а организация создается

человеческой активностью. Организм целостен, способен к росту и развитию. По отношению к нему механизм является полной противоположностью.

Техника есть переход от органической жизни к организованной, от иррационального к рациональному, она становится плодом конструктивности, а не растительности. Она сотворена человеком, однако трагедия заключается в том, что творение перестает повиноваться сотворившему, восстает против него. В истории человечества повторяется история грехопадения – тварь восстает против своего Творца.

Прометеевский дух человека расковал небывалые энергии, но оказывается не в силах справиться с ними. Человек говорит машине, – пишет Н.А. Бердяев: «ты мне нужна для облегчения моей жизни, для увеличения моей силы». Но машина отвечает: «а ты мне не нужен, я без тебя все буду делать, ты же можешь пропадать» [30, с. 12].

Техника рациональна, в отличие от природной иррациональности, утверждает философ. Но в жизни она порождает иррациональные последствия: не повинуется требованиям человека, диктуя ему свои законы. Порабощая человека, техника способна превратить его в автомата. Технизация духа может привести человеческий дух к гибели.

Об этом писал русский философ в 30-х годах XX века. В 40-х и 50-х годах – когда мир узнал об атомном оружии – тема господства техники над сотворившем ее человеком зазвучала очень громко.

Наиболее видные философы данного направления – Ф.Г. Юнгер, Г. Андерс – заявили, что техника способна оказать большее влияние, чем сам человек, к тому же техника уже внутренне преобразовала человека, и он детерминирует свои цели теперь только технически. Однако подлинную глубину рассматриваемой темы, раскрыл М. Хайдеггер [172].

Как пишет Р. Сафрански, «... ни Юнгер, ни Андерс не затрагивали вопрос о происхождении того процесса, который превратил человеческий мир в технический универсум. М.Хайдеггер же хотел внести ясность именно в данный вопрос... Происхождение техники, как считает М. Хайдеггер, связано

со способом нашего подхода к природе. Все дело в том, позволяем ли мы природе самой выступить из ее потаенности, – или заставляем ее раскрыться» [141, с. 523].

В докладе «Вопрос о технике» немецкий философ рассматривает «производство» и «про-из-ведение» как особые способы отношения к природе. Второй родственен искусству и в нем заключено действительное познание. Техника – как творчество – близка ему, поэтому она способна открывать потаенное. И, все же, в наше время она не позволяет природе самой показывать себя, но заставляя себя показывать.

Человек, относящийся к природе технически, принуждает ее быть только поставщиком сырья, материалов и энергии. Уважительному и деликатному проникновению в потаенность бытия противопоставляется грубое добывание, производство, которое несет в себе установку на увеличение производительности и извлечение максимальной выгоды.

В результате человек начинает наступать на природу, относиться к ней как к тому, что должно быть исследовано, поставлено, предоставлено, как к предмету, стоящему перед ним. Формируется технологичное мышление, согласно которому природа, посредством техники, ставится на службу практике. Следствием является иссушенная мысль, загнанная в рамки технической логики. В конце концов, не только природа, но и сам человек становится материалом для поставок.

В докладе «Отрешенность» М. Хайдеггер передает слова известного американского химика Л.М. Стэнли: «Близок час, когда жизнь окажется в руках химика, который сможет синтезировать, расщеплять и изменять по своему желанию субстанции жизни». М. Хайдеггер не может не задуматься над этой фразой, хотя поражает его не перспектива манипуляции субстанцией жизни и не вынужденная констатация факта, что мир становится полностью технизированным.

Философ чувствует угрозу в том, что человек, по его наблюдениям, оказывается не подготовленным к изменениям в мире, не способен встретить

их «осмысляюще мысля» [172]. «Мы зависим от технических приспособлений, – соглашается М. Хайдеггер, – они даже подвигают нас на новые успехи. Но внезапно, и не осознавая этого, мы оказываемся настолько крепко связанными ими, что попадаем к ним в рабство» [172, с. 11–28].

Технологическая революция может ослепить, околдовать и захватить нас так, что калькулирующее мышление останется единственным практикуемым и эффективным способом мышления, отмечает М. Хайдеггер. Именно в этом состоит большая опасность. Это опасность бездумности, равнодушия к размышлению, которая вполне может сочетаться с хитроумием вычисляющей мысли. Что тогда? – вопрошает философ.

«Тогда человек отречется и отбросит свою глубочайшую сущность, именно то, что он есть размышляющее существо. Итак, дело в том, чтобы спасти эту сущность человека. Итак, дело в том, чтобы поддерживать размышление» [172, с. 11–28].

Таким образом, свобода диалектична, а, следовательно, внутри себя содержит свое собственное отрицание и может перерасти в несвободу при определенных условиях. Культ свободы слеп, также как любой культ и опасен, так как не позволяет учитывать сложности, проблемы и противоречия, возникающие в обществе, ориентированном на ценность свободы.

В возникающем информационном мире и в обществе сетевых структур формируются условия, способствующие усилению меры конфликтности во взаимоотношениях между коллективной и индивидуальной свободой. Степень последней растет в довольно сильной прогрессии, что, подчас, мешает развиваться первой.

По этому поводу одни исследователи бьют тревогу, обращая внимание на снижение роли коллективных ценностей, другие утверждают, что созидательные возможности свободы нового поколения креативных личностей (цифровых граждан) очень велики, и они способны создавать в социуме новые формы сотрудничества.

Мы также отмечаем, что творчество раскрывает себя в качестве противоречивого феномена, ибо оно не самодостаточно как благо – для общества важно, на какие цели оно направляется. Таким образом, мы приходим к видению того, что, в ходе расширения сферы свободы, разрешаются одни противоречия, но возникают другие. Это значит, что тема противоречий свободы не должна быть выходить из фокуса внимания.

### **2.3 Деструктивность свободы современной культуры**

Понимание сущности свободы не может быть полным и при условии игнорирования содержащихся в ней интенций разрушения. Между тем, свобода во многом деструктивна, а потому опасна, ибо может поставить субъекта перед угрозой встречи с тем, чего он никогда бы не пожелал.

Дело в том, что свобода разрушительна, в сущности. Деструктивные установки вполне присущи свободному субъекту. В принципе, если субъект желает нечто совершить и не сталкивается с сопротивлением среды, он не ставит вопрос о свободе. Потребность в ней осознается именно тогда, когда это сопротивление присутствует – возникает напряженность и ее разрядка в виде стремления к свободе. В ситуации преодоления сопротивления как раз и свершается акт разрушения.

Свобода характеризует способность и готовность субъекта выйти за пределы наличного, преодолеть положенные границы. Но это означает, что на смену одной наличности приходит, – благодаря действиям субъекта, – другая наличность. А прежняя? – она преодолевается и устраняется. Поэтому свободный субъект, в определенной степени, выступает в качестве разрушителя – сложившейся практики, привычного набора предпочтений или

характеристик материального окружения, того, что связано с прошлым, устаревшего и т.п.

В истории западного общества, примерно с Нового времени, имело место именно такого рода преодоление и смена наличностей (одной социальной реальности на другую). Возникновение свободного субъекта на Западе осуществлялось в формах разрушения традиционного и становления современного индустриального, а теперь уже постиндустриального мира. И этот процесс носил чрезвычайно болезненный, в полной мере трагичный характер.

В настоящее время развитые общества Запада пытаются осуществить экспорт свободы в страны третьего мира. Этот субъективный пласт глобализации надстраивается над объективным процессом расширения капиталистической экономики. Но все дело в том, что эти процессы сотрясают традиционное общество. Они испытывают его на прочность, на способность адаптироваться к мощным воздействиям извне. Ощущение, что привычный мир рушится, охватывает широкие массы населения земного шара, рождает состояние тревоги, вызывающее неприятие, провоцирующее акты сопротивления.

Дело в том, что современное общество в корне отличается от традиционного. В настоящее время эти отличия очень хорошо осознаются и раскрываются исследователями.

В научной, философской, социологической литературе существует огромное количество работ, авторы которых заняты осмыслением этой сложной, интересной и очень важной темы. Однако в связи с тем, что углубленный анализ выделенной группы отличий не входит в задачу данной диссертационной работы, мы не будем вторгаться в детали и сосредоточимся только на итогах изучения этой широкой темы.

Полагаем предпочтительным опереться на выводы, к которым приходит В.Г. Федотова, очень много внимания уделяющая осмыслению характерных черт и отличий традиционного и современного типов общества [162].



Как отмечает исследователь, «... современность коренным образом отличается от традиционности преобладанием инноваций над традицией, светским характером социальной жизни, поступательным (нециклическим) развитием, выделенной персональностью, преимущественной ориентацией на инструментальные ценности, демократической системой власти, наличием отложенного спроса, индустриальным характером, массовым образованием, высокой активностью личностью, предпочтением точных наук и технологий мировоззренческому знанию, преобладанием универсального над локальным. Поэтому переход к современности – модернизация – является чрезвычайно драматическим процессом», – заключает автор [162, с. 169].

Однако принципиально важной, основополагающей, обуславливающей все другое, чертой, отличающей рассматриваемые идеальные типы, является преобладание инновационного механизма общественного воспроизводства над традиционным. Но этот новый механизм может действовать только в условиях свободы. Поэтому западное общество, вступившее на путь его создания в Новое время, поставило вопрос о свободе во главу угла социального прогресса.

Свобода, иначе говоря, установка на инновацию является фактором общественных перемен. Эти перемены изменяют облик западного общества радикально. Однако в ходе этих перемен свобода раскрывает и свои конструктивные, и разрушительные возможности.

Речь уже идет не о деструкции традиционных социальных структур и ценностей, но о том, что каждая инновация – это не только шаг вперед. Каждая инновация является одновременно отказом от старого, она есть переход в новую реальность, преодоление прежних границ, вступление в область неведомого и непривычного.

Инновация меняет что-то из того, что было ранее – в объекте или в среде – и, по сути, осуществляет деструкцию. Безусловно, разрушительный компонент вторичен по отношению к созидательному. Но он присутствует, а в условиях ускоряющейся динамики инноваций становится весьма ощутимым.

Динамика стремительных изменений выбрасывает индивида из привычного и конформного бытия, способствует росту неопределенности и в мире, и в частной жизни. Неопределенность сегодняшнего дня «существует без наличия какого-либо угрожающего исторического катаклизма, эта неопределенность как бы вплетена в повседневную деятельность энергичного капитализма.

Нестабильность ныне воспринимается как норма. Возможно, коррозия характера – это неизбежное следствие этой нестабильности. Девиз «Ничего долгосрочного!» дезориентирует действия, рассчитанные на длительный период, ослабляет связи доверия и причастности и отлучает волю от поведения» [119, с. 32]. Эскалация неопределенности ведет к расширенному воспроизводству риска. В современном обществе риск становится перманентным, приобретает всепроникающий характер.

Социология не могла пройти мимо изучения этого явления. Одним из актуальных для современной социальной науки стал концепт «общество риска», начало развитию которого было положено У. Бекон [15]. Интерес к данной теме нашел отражение также в работах Г. Бехмана, Э. Гидденса, Н. Лумана, О.Н. Яницкого и др.

Такие характеристики социальных изменений, как:

- 1) «неожиданность и быстрота;
- 2) радикальность, всесторонность и глубина;
- 3) их внешний характер и их восприятие как того, что неподвластно нашему влиянию;
- 4) шокирующий и отталкивающий характер, – вызывают эффект культурной травмы – феномена», впервые описанного П. Штомпкой [186, с. 8]. Такая травма проявляется в виде «культурного шока», апатии, душевного разлада, расширения сферы девиантного поведения.

Влияние рассматриваемого эффекта испытывают на себе ценностно-нормативные и когнитивные комплексы общественного сознания. Они могут меняться, но сохранять в коллективной памяти травматические переживания в

течение очень длительного периода. Чем больше нынешнее состояние социальной среды отрывается от прошлого и чем радикальнее идут перемены, тем культурная травма становится сильнее.

Ярким проявлением разрушения традиционного механизма общественного воспроизводства становится видоизменение и распад традиционных форм семьи и брака и демографический кризис, охватившие западный мир и нашу страну в том числе. Эти явления в значительной мере проблематизируют процесс воспроизводства современного общества. Ведь устойчивость семейных отношений является важным условием социальной стабильности. Однако в ориентированном на бесконечную инновацию обществе, в котором автономный индивид становится важнейшим фактором перемен, эта устойчивость подвергается отрицанию в целом.

Рыночная экономика нуждается в свободном индивиде. Но «функциями» свободы, которые сегодняшний рынок выдвигает на первый план, является обеспечение индивидуальной мобильности и автономии. При этом последняя предполагает не только способность индивида определять стратегию собственной жизни, но и снижение значимости тех связей, которые могут эту автономию ограничить. Данные исследований говорят о том, что современный человек в число этих связей начинает включать и отношения в семье.

Поэтому появляются семьи, изначально ориентированные на временное существование или на партнерские отношения, сохраняющие почти полную автономию супругов (например, гостевой брак). Семья перестает быть целостностью. Родители все меньше стремятся выработать единую позицию, а дети считают естественным поддерживать какого-то одного из родителей или выработать свою собственную точку зрения. Молодые люди откладывают период вступления в брак на более поздний срок. Соответствующим образом отодвигается и время готовности к рождению и воспитанию детей.

В традиционном мире муж является главой, потому что он добытчик и от него зависит благополучие семьи. Жена занимается домом и детьми и

чувствует себя «за мужем» как за «каменной стеной». Дети с малых лет вовлекаются в семейное дело.

В современном свободном мире подобные отношения начинают казаться почти невыносимыми. Поэтому нужда в традиционной семье ставится под вопрос. Работающая женщина теперь уже способна оговаривать с мужем сроки ухода с работы и муж не может этому препятствовать, потому что его жена обрела экономическую независимость. Изобретение методов контрацепции позволяет планировать рождение детей, а необходимость их социализовать и дать образование, избегая большого давления на семейный бюджет, практически, заставляет семью осуществить подобное планирование.

Теперь семьи считают необходимым ограничивать количество детей. Более того: формируется специфическая «культура бездетности», ориентированная на заключение браков без детей. Растет число разводов и снижается количество повторных браков. Появляется все большее число экономически успешных женщин и мужчин, не считающих нужным вступать в брак вообще. Ослабляются внутрисемейные межпоколенные связи [4, с. 115].

Проблемы семьи означают большие проблемы для общества, и причина этого расположена, в значительной мере, в сфере демографии.

Здесь мы считаем возможным и необходимым обратиться к произведению П. Бьюкенена «Смерть Запада», большая часть которого посвящена обсуждению сложившейся в западном мире демографической проблемы [40]. Однако надо сказать, что эта работа вовсе не сфокусирована исключительно на исследовании закономерностей воспроизводства населения. Главной задачей автора является определение того, какую роль играет и должен был бы играть Запад в мировом сообществе, и, главное, с какими угрозами сталкивается западный мир.

Через осмысление этих угроз П. Бьюкенен и выходит на тему воспроизводства населения в ведущих странах Европы, Азии, Австралии и в США. Лейтмотивом книги проходит мысль о том, что «Запад умирает» [40]. Имеется в виду буквальный смысл этой фразы. Указывается на

катастрофическое старение населения западных стран и на снижение рождаемости, что, в конечном счете, должно привести к сужению воспроизводства населения, его естественной убыли.

Автор сообщает, что в 1960 г. люди европейского происхождения составляли  $\frac{1}{4}$  от населения земного шара. К 2000-му году на них пришлась  $\frac{1}{6}$  доля, а в 2050 году они составят только  $\frac{1}{10}$  часть. За сорок лет (с 1960 г.) европейские народы практически прекратили воспроизводство, тогда как все население земного шара увеличилось вдвое [40, с. 24–25].

П. Бьюкенен приводит интересную статистику ООН. Из нее следует, что в 2000 г. в Европе проживало 494 млн. человек, которым было старше 15, но младше 65 лет. К 2050 г. цифра должна приблизиться к 365 млн. Но при этом более, чем на треть возрастет количество европейцев старше 65 лет. То есть Европа неуклонно стареет.

Однако в европейских странах есть множество социальных программ, на сокращение которых население вряд ли добровольно согласится. Есть также множество видов работ, которые «европейцы уже не хотят выполнять, но используют, без излишней благодарности, труд мигрантов» [40, с. 24–25].

Действительно, и Европа, и США вынуждены заполнять рабочие места мигрантами, провоцируя, тем самым, как сейчас пишут очень многие, «массовое переселение народов». При этом приводят в пример времена распада Римской империи и ее исчезновения в потоках варварского нашествия.

Еще в конце 50-х гг. XX века, а также в следующее десятилетие было создано международное право, защищающее беженцев. В 60-х-70-х гг. в Западной Европе начали действовать программы по привлечению иностранных рабочих. Таким образом, европейцами была простимулирована массовая миграция, которая, в значительной мере, обеспечила экономический бум тех лет.

Предполагалось, что жизнь мигрантов за пределами рабочего места должна быть «невидимой». Так оно, по сути, и было в течение нескольких

десятилетий до тех пор, когда в 10-х гг. XXI века волны миграции не превратились в цунами. Аналогичные Европе процессы развернулись и в США, где эмиграция из Латинской Америки начала перерастать все предполагаемые пределы, побуждая взволнованных теоретиков и эксполитиков Ж. Аттали и П. Бьюкенена, а также многих других специалистов предрекать перспективу латинизации Америки и ее разрыв с англосаксонскими корнями.

Общественное мнение европейцев вступило в процесс поляризации. Однако теперь уже независимо от него «новые кочевники» начали создавать диаспоры в принимающих странах, строить разветвленные миграционные сети. Они заполнили работниками огромные экономические ниши, оказалось, что без них невозможно существование целых отраслей экономики.

Похоже, что теперь, в полном соответствии с одним из законов диалектики, гласящим о переходе количественных изменений в качественные, миграция, переросшая все мыслимые ранее величины, начала приводить к этнокультурной перестройке Западной Европы, к обострению национальных проблем и социальных противоречий.

Европейцы и североамериканцы, канадцы и австралийцы всеми силами стараются сохранить приверженность ценности свободы. Они без устали повторяют о том, что краеугольными камнями западного общественного мироустройства являются принципы свободы определения индивидом собственной судьбы, свободы торговли, услуг, передвижения граждан и перемещения капитала. Они не задумываются о разрушительном потенциале свободы. И все же образы возможных разрушений нет-нет, да всплывают в индивидуальном и общественном сознании.

Одним из творцов таких образов стал французский писатель Ж. Распай, который уже в 1973 г. опубликовал роман, переведенный на русский язык как «Стан избранных» [132]. В нем он показал, как внезапно миграция превратилась в нашествие масс с Юга и Востока, движимых своей несчастной

судьбой и ненавистью к сытому Северу, губительными для культивируемого этим Севером благополучия.

Через 10 лет, в предисловии к повторному изданию писатель описал видение, ставшее основой романа: «Миллион бедных, убогих, вооруженных только их слабостью и количеством, сокрушенные страданием и нищетой, обремененные голодными коричневыми и черными детьми, готовые высадиться на нашу землю, авангард бесчисленных масс, тяжело давящих на все части нашего усталого и сытого Запада. Я буквально видел их, видел страшную проблему, которую они представляют, проблему абсолютно неразрешимую внутри наших моральных стандартов. Дать им высадиться, значит – уничтожить нас. Не пустить – уничтожить их» [132].

В ходе исследования феномена современной миграции и порождающих ее причин – а они во многом связаны с глобализацией, – мы приходим к необходимости осмысления еще одной опасной особенности свободы – ее способности выступать в качестве инструмента социального расслоения и сосредоточения ресурсов на одной стороне общества в ущерб другой.

Явления массовой миграции и современной глобализации тесно примыкают друг к другу.

Философия культуры и социология понимают под современной глобализацией процесс, в ходе которого весь хозяйственный организм планеты включается в единую общемировую капиталистическую систему. Этот процесс является формой транснационального функционирования экономики и информации. Он обеспечивается прозрачностью национально-государственных границ для финансовых и информационных потоков.

Исследователи преимущественно склоняются к признанию объективности глобализации, считают, что она, в сущности, означает «победу капитала и информационной свободы над национальными интересами, в особенности незападных стран, создание транснациональных систем» [142, с. 26–36].

В специальной литературе отмечается, что основой современной глобализации является технологическая революция, а также принципы свободного продвижения товаров и капитала. Этими принципами, в первую очередь, руководствуются наиболее развитые страны Запада. Они «бросают вызов» миру, который оказывается в ситуации вынужденности реагировать на существование Запада посредством изменений и ускорения в развитии.

Однако мы обращаем внимание на то, что наличие фактора вынужденности делает глобализацию, в определенном смысле, навязанным процессом. Ее навязанный характер обуславливается еще и отражением ею интересов далеко не всех стран и регионов земного шара. В основе глобализации лежат установки к развитию, прежде всего, транснационального капитала, рожденного, западной экономикой. Он-то и получает от глобализации основную выгоду.

Проблема для периферии миросистемы (термин Й. Валлерстайна) заключается не только в том, что Запад предлагает ей ответить на свои вызовы и тем самым ставит ее в навязанные условия [43]. Проблема состоит еще и в неравновесности экономик центра и периферии, что позволяет центру доминировать и подчинять периферию, создавая специфическую модель неоколониализма.

Суть работы этой модели заключается в консервации относительной отсталости периферийной страны при оказании видимой помощи ей. Такая помощь заключается, прежде всего, в форме займов, выдаваемых МВФ, Всемирным банком и крупными кредитными организациями. Но для того, чтобы быть в состоянии выплачивать проценты по этим займам, страна должна наращивать экспорт. Здесь и возникают осложнения, связанные с возможностью ею экспортировать только то, что нужно самому Западу – как правило, это дары природы, выращиваемые на земле или извлекаемые из ее недр: овощи, фрукты, сырье. Способность страны развивать собственное производство снижается до минимума.



Есть еще один способ создания препятствий развитию национальной промышленности – открытие западными фирмами-производителями на территории страны филиалов и своих представительств с полным производственным циклом, основанным на защищенных патентами и лицензиями технологиях. Так компании получают возможность внедриться в национальный рынок. А поскольку их продукция обладает лучшим качеством, чем местные аналоги, и является более дешевой, у них появляется возможность устранить внутренних конкурентов.

Для иностранных производителей положение облегчается тем, что данное государство не может создать конкурентные производства, не имея доступа к технологиям, защищенным международным правом и целой системой договоров и соглашений.

Государство, таким образом, попадает в скрытую зависимость, ибо начинает бояться ухода из страны всех фирм или одной из них – с ним будет связано сокращение рабочих мест, возникновение дефицита необходимых товаров на локальном рынке, закрытие хоть каких-то перспектив модернизации экономики. Создаются возможности для шантажа данного государства, суть которого – в навязывании ему необходимых решений.

Г.Ю. Волков пишет: «Угроза сокращения поставок необходимых компонентов, отзыв специалистов, и даже полная остановка производственного процесса используются в качестве действенного экономического рычага, предопределяющего действия в заданном направлении и принятие или лоббирование на национальном уровне необходимых решений... Постоянное использование импортных технологий, покупка и экспорт технологических процессов поступательно снижает уровень национальной науки, нивелирует саму объективную необходимость собственных, затратных как во временном, так и в физически-финансовом плане, необходимых разработок» [51].

«Информационно-технологический» неокOLONиализм приходит на смену колонизации, построенной на силе и ограничениях свободы. Декларируя

принципы свободы и заботясь об их распространении, он все равно предполагает угнетение. Он блокирует любые стремления отсталых стран развивать национальную промышленность и строить независимую экономику, способствует архаизации национального производства, связывает страну нитями финансовой зависимости.

Неоколониализм – это та сторона глобализации, которая связана с эксплуатацией группой стран и транснациональными компаниями всего остального мира. Что касается глобализации, то она превращается в форму легитимации процесса деления мира на страны «золотого миллиарда» и всех остальных. Она становится способом придания естественности мировому порядку такого рода.

Получается, что либеральный принцип свободы, конкретизируемый в признании свободы конкуренции, свободного рынка, свободного перемещения людей и капиталов, распространяется по миру, в достаточной степени, насильно: свобода реализуется через принуждение. Свобода одних сочетается с несвободой других, формальная свобода выступает в качестве внешнего прикрытия реальной зависимости, всеобщность принципа свободы подменяется частичным характером его осуществления.

Следует отметить, что такой метод распространения свободы является отнюдь не чуждым либерализму, хотя последний конституирует идею именно абсолютности свободы. Так, Й. Валлерстайн отмечает, что для либерализма свободными могут быть только рационально мыслящие субъекты, данной идеологией и практикой прославляется и защищается интеграция исключительного и компетентного меньшинства. При этом формируется патерналистское отношение к слабым и нецивилизованным [43, с. 127–130].

Подобному пониманию особенностей распределения свободы вполне соответствуют попытки закрепить порядок, при котором мир оказывается разделенным на сильное меньшинство и слабое, опекаемое большинство. Допускается, что высокие стандарты жизни «золотого миллиарда» могут быть

обеспечены за счет эксплуатации всех, кто находится за пределами этой общности.

Справедливости ради, следует отметить, что такой порядок не является всеохватывающим и абсолютно устойчивым. В мире появляются страны и корпорации периферийного происхождения, принимающие на себя роль акторов, вступающих в глобализацию, но действующих на основе собственных целей, относительно свободно. В ней они открывают возможности для глобального сотрудничества и конкуренции, для освоения и распространения новых знаний, технологий, современных индустриальных, торговых и финансовых практик.

Государства, корпорации и люди используют эти возможности, понимая, что нет большего врага для экономики и бизнеса, чем изоляция. Поэтому не следует отождествлять глобализацию и неокOLONиализм. Вместе с тем, нельзя отрицать, что глобализация содержит в себе внутреннюю интенцию к неокOLONиализму. Эта интенция проявляется в форме стремлений сильных игроков к действиям на основе неэквивалентного обмена ресурсами и подмены равноправного диалога навязанными решениями. Они используют свободы торговать, производить, вывозить капитал как инструменты социального разделения.

Применение этих свобод влечет за собой сосредоточение ресурсов на одной стороне мирового сообщества в ущерб другой.

В результате целые слои угнетенного населения стран периферии покидают места угнетения. Отсюда вывод, что цунами миграции, фактически, переселения народов, которые накрывают собой развитые и богатые страны Запада, являются следствием тектонических сдвигов, сотрясающих традиционные общества Юга и Востока и спровоцированных самим Западом.

Огромные массы людей, уставшие от голода и нищеты, лишенные надежды на спокойную жизнь дома, но уже искушенные богатством, прибывают в Европу и США. Проблема в том, что далеко не все представители этих масс испытывают чувство благодарности к принимающим

странам. Напротив, многие из них чувствуют отчаяние и злобу. Люди считают, что без вмешательства сильных игроков глобального рынка во внутренние дела их стран не были бы разрушены веками установленные жизненные уклады. В значительной степени этим вмешательством они объясняют благополучную жизнь населения западных стран. Они хотят быть частью этой жизни, но одновременно испытывают раздражение и гнев (а многие еще и чувство мести).

Интернет переполнен сообщениями о стычках выходцев из стран третьего мира с прохожими на европейских улицах, которых они задевают и разговаривают с ними очень агрессивно. Рассказывается о том, какими напряженными становятся отношения между вновь прибывшими и врачами, работниками аптек. В одном из госпиталей в Германии группа мигрантов с ножами напала на врачей, будучи недовольными, что они не смогли вылечить их ребенка. «У многих мигрантов СПИД, туберкулез, сифилис и ряд других экзотических болезней, которые мы в Европе уже и не лечим, – горестно повествует медработник. Когда им выписывают рецепт, и они понимают, что за лекарство надо платить, то начинаются сцены. Особенно, когда речь идет о лекарствах для детей. Они просто оставляют своих детей в аптеках и говорят фармацевтам: «Раз так (надо платить), сами их и лечите!». Теперь полиция берет под охрану не только клиники и госпитали, но и крупные аптеки» [62].

Выше шла речь о практиках несвободы, которые распространяются на страны мировой периферии. Кроме того, мы стремились показать, что свобода, рассматриваемая как право устанавливать мировой порядок определенного типа, приобретает частичный характер.

Теперь необходимо обратить внимание на то, что проблема частичности свободы возникает внутри самих западных стран. Проблема формулируется, прежде всего, в рамках повседневного сознания западного человека, в значительной мере конституированного установкой на то, что границей свободы одного является лишь свобода другого. Ставится вопрос: почему индивид оказывается в ситуации, когда он не может защитить свободу жить

согласно старым и привычным правилам европейского общежития, не в состоянии оградиться от вторжения «чужаков» в пространство его свободы с их часто не толерантным поведением?

Разбирая проблему толерантности, авторитетный американский философ Дж. Ролз обращается именно к здравому смыслу и общепринятым способам мышления [136].

Он пытается уяснить для себя и читателей, что бы пожелал для сына отец, озабоченный его интересами. Он бы захотел выбрать принцип равной свободы, считает философ, - ибо ему, вероятнее всего, было бы важно, чтобы свобода его потомков была защищена. Ведь мы не знаем, какими убеждениями руководствуются люди.

Поэтому мы хотели бы, чтоб, какими бы ни были их убеждения, они не мешали нашей свободе следовать за собственными идеями. «Забота о других должна осуществляться через выбор для них того, что они захотят, какими бы ни оказались их желания, по достижении зрелости... Мы должны выбирать для других так, как, по нашему мнению, они бы выбрали и для себя, если бы они были в разумном возрасте и принимали решения рациональным образом» [136, с. 188].

Дж. Ролз призывает людей не рассматривать себя в качестве изолированных индивидов и заняться поиском условий для согласия по поводу наилучшей всеобщей системы свободы, ее организации и защиты. Единственным основанием для отрицания равных свобод может быть только опасность общей потери свободы – эта мысль сопровождает весь ход его рассуждений.

Отдельно Дж. Ролз останавливается на вопросе о том, следует ли терпимым подавлять нетерпимых. Нет, – утверждает философ, – необходимости в этом подавлении не возникнет до тех пор, пока конституция, сама свобода и свободы терпимых вне опасности. Граждане свободного общества должны считать других способными к чувству справедливости и помнить о стабильности присущей их социальным институтам. Польза

терпимости заключена в самой этой стабильности и в вероятности, что нетерпимые склонятся к вере в свободу.

Конечно, можно отметить логичность рассуждений Дж. Ролза. Но приходится констатировать, что избранная им логика приводит теоретика к проблемам, которые он оказывается не в состоянии решить. При этом он заявляет, что «философии в одиночку не справиться» [136, с. 197].

Логическим и практическим тупиком для Дж. Ролза становится ситуация роста «нетерпимой секты» и неспособности тех, кто озабочен стабильностью, развернуть эту ситуацию к свободе. Мыслителю ничего не остается делать, нежели указать на то, что решение вопроса зависит от обстоятельств. Между тем, западный мир сегодня начинает сотрясаться от обострения противоречий между свободой местного населения и свободой вновь прибывших. Каждая из сторон начинает ощущать частичность их свободы. Коренное население испытывает тревогу по поводу сохранности ценностей западной культуры. Вновь прибывшие упрекают принимающее сообщество в том, что их свободы ограничиваются, что они не имеют возможности воспроизводить собственную идентичность.

Особенно острый характер эта проблема приобретает в Западной Европе. В отличие от США, Австралии или Канады, Европа является местом проживания «старых» народов, не имеющих эмигрантского прошлого. Эти народы имеют опыт сосуществования друг с другом, и сегодня он не является проблематичным, ибо, во-первых, накапливался ими одновременно, во-вторых, содержит следы колоссальных усилий по смягчению драматизирующих воспоминаний.

Однако необходимость сосуществовать европейцу на своей, родной земле с огромной массой представителей культур, у которых отсутствует подобный опыт, возникла лишь несколько десятилетий назад. А это небольшой срок для создания неконфликтных, ориентированных на выработку общего консенсуса, практик. Но основой проблемы является выбор европейцами перспективы жизни в рамках экономического и политического

объединения, называемого Европейский Союз. Это объединение правомочно осуществлять общую для входящих государств политику, оно использует единую для большинства стран валюту и руководствуется правилами Шенгенского соглашения, на основе которых устранен контроль на границах между вошедшими в зону государствами.

В последние годы в связи с мощью миграционных потоков, большая часть которых устремлена во Францию и Германию, те или иные политики стали выступать за закрытие границ определенными странами Шенгена, а Франция временно ввела пограничный контроль (с 13 ноября по 13 декабря 2015 года), поговаривает об этом и Норвегия. Без зоны Шенгена, заявил президент Еврокомиссии Жан-Клод Юнкер, евро окажется под угрозой. Единая валюта бессмысленна без свободы передвижения. «Зона Шенгена является одним из основных столпов строительства Европы», – сказал политик [113].

Понятно, что уже сейчас цена проблемы мирного сосуществования местного и прибывшего населения Западной Европы очень высока – существование самого Евросоюза. Далее цена может расти в связи с опасностью разрушения основ жизнедеятельность западного общества. Поэтому политики, социальные аналитики, философы, социологи, а также неравнодушная общественность сосредоточенно и упорно ищут способы разрешения данной проблемы.

Руководители европейских государств стараются преодолеть рождающуюся тенденцию к «секьюритизации» миграции, то есть рассмотрения ее в качестве возможной угрозы национальной безопасности.

Вариантов решения проблемы предлагается очень много, но все-таки, количество их ограничено. История пока что осуществила только два из них – ассимиляцию и интеграцию. Но это только инварианты. Их возможность во множестве работ обсуждается, обосновывается или подвергается сомнениям, порождая различные вариации теоретического и практического характера.

Ассимиляция более или менее совпадала со становлением и развитием индустриального общества и носила добровольный характер для тех мигрантов, которые в 19 в. и в первой половине XX века массами устремлялись в США. Эта страна была сердцем индустриального мира. Она открывала огромные возможности для всех, в том числе для тех, кто приехал из других стран, а это были не только бедные страны Востока или Юга, обосноваться в Америке хотели и многие европейцы.

Приезжие жаждали стать американцами и все делали для этого. Ассимиляция (от лат. *assimilatio* – уподобление) была их свободным выбором и, в определенном смысле, мечтой. Мигранты либо могли выполнять квалифицированную работу, либо быстро обучались, обретали социальные характеристики «нормального» американца и не чувствовали себя отверженными.

Однако в последние десятилетия XX века и сейчас ситуация начала радикально меняться. Вновь прибывшие теперь не желают ассимилироваться. Это связано с тем, что мигрантам оказывается трудно в одиночку справиться с теми требованиями, которые начинает предъявлять им постиндустриальное общество – знание языка, соответствие качеств работника очень высоким квалификационным нормам и т.п.

Мигранты нуждаются в помощи общин и в какой-то мере ее получают – в поиске работы, во взаимоотношениях с местной администрацией, в решении некоторых юридических вопросов. Так, постепенно сложилась новая форма взаимодействия бывших мигрантов, а также их потомков, с принимающих социумом – взаимодействия, опосредованного управленческими институтами общин. Теперь уже общины предъявляли требования. Обеспеченные юридическим сопровождением, они нередко добивались их выполнения.

Экономика Запада нуждается в мигрантах. Поэтому новая стратегия взаимодействия с ними, осознанная в форме идеологии мультикультурализма, породила определенный тип политики и повседневной практики, лояльный к



происходящим изменениям. Целью стала интеграция коренного населения и множества национально-культурных образований в целостное сообщество.

Однако внутри гражданского общества, между политиками, специалистами и гражданами начались трения по поводу того, что считать интеграцией:

- 1) взаимодействие множества равных культур в социуме, либо
- 2) дополнение этого множества:
  - культурой большинства или
  - особой единой культурой.

Оказалось, что отсутствует ясность и относительно вопросов: как преодолевать складывающуюся практику квотирования землячеств, как быстрее адаптировать мигрантов к особенностям жизни принимающих обществ, как преодолеть их интенцию к изоляции и замыканию внутри групп [160, с. 8–13].

В XXI в. отрицательные черты мультикультурализма проявляются все более четко. Это вынудило руководителей западноевропейских стран заявить о провале данной политики. Они отмечают, что складывающиеся национально-культурные образования развиваются как замкнутые общности и идентичность молодых их членов, строится теперь преимущественно на базе соотнесения себя с этими общностями.

С другой стороны, к мультикультурализму предъявляются обвинения даже в расизме. Так, считает, например, С. Жижек. Он полагает, что эта идеология и практика является формой утверждения западным обществом своего собственного превосходства. Оно устанавливает по отношению к идентичности Другого дистанцию, которая определяется его привилегированной всеобщей позицией [78, с. 110].

Формируется либеральная альтернатива мультикультурализму. Особенно ярко она представлена С. Бенхабиб, считающей, что институализация культурных общностей опасна, так как она подменяет сосуществование, основанное на универсальных принципах, поисками

индивидами опор в виде причисленности к группам. Аналитик уверена, что на смену групповой идентичности должна прийти индивидуальная: «право современной личности на выражение самобытности проистекает из ее морального права на самостоятельный поиск достойной жизни, а не наоборот» [22, с. 63]. К тому же, исключительно групповая идентификация противоречит принципу равенства.

С. Бенхабиб описывает случаи, когда суды, учитывая культурные традиции, смягчали приговоры преступникам достаточно существенно. Она обращает внимание на то, что «проявляя справедливость по отношению к обвиняемому, несправедливости подвергают жертв, относящихся к той же самой культуре» [22, с. 105].

Получается, что культурная принадлежность ставится выше самого гражданства и принципа равной защиты со стороны закона. Но культурные традиции не должны вступать в противоречие с императивом демократии – требованием соблюдения прав человека.

Исследователь указывает также на тонкие различия между тем, что такое право на въезд в страну и право на получение гражданства. Не следует возводить препятствия к получению первого из этих прав. Но оно не влечет за собой предоставление второго права только благодаря расовой, культурной или конфессиональной принадлежности человека. Он должен заслужить гражданство своими делами.

## **Выводы к разделу 2**

Завершая работу над данной частью диссертации и резюмируя сказанное, приходится констатировать вывод о том, что, вместе с

возникновением в современном обществе объективных условий реализации конструктивного потенциала свободы, начинают разворачиваться присущие ей деструктивные возможности. Это обусловлено тем, что свобода, в конечном счете, вырастает из способности индивидуального или коллективного субъекта выходить за пределы наличной данности, раздвигать ставший узким мир, пренебрегать старым ради нового.

Субъект оказывается вынужденным преодолевать сопротивление среды, с одной стороны, с другой, – утверждать желанное.

Следствием становится разрушение былых социальных практик, привычных наборов предпочтений или характеристик материального окружения, того, что теперь воспринимается в качестве устаревшего и т.п.

Прежде всего, в разделе 2 рассматривается способность свободы преобразовываться в свою противоположность, рождать собственное отрицание. Это явление раскрывается посредством описания угрозы, которую несет в себе технический прогресс и о которой размышляют некоторые, очень крупные философы современности.

Речь идет о технологизации сознания современного человека, ограничении мысли рамками технической (в широком смысле) логики. В результате возникает опасность появления нового типа рабства – технико-технологического. И это при том, что именно, благодаря технике и технологии, «сейчас» (в историческом масштабе), наконец-то, человек начинает освобождаться от подчинения силам природы.

Далее осуществляется анализ интенций разрушения, имманентно присущих свободе. Показано, что глобально они проявляются в деструкции традиционных социальных структур и ценностей, начавшейся в западном мире в Новое время и охватывающей ныне многие части современной миросистемы.

Параллельно происходит становление инновационного механизма общественного воспроизводства и культуры. Он строится на инновационной свободе, требующей от человека и культуры перманентного перехода в новую

реальность, преодоления прежних границ. Это приводит к формированию «общества риска» с присущими ему культурным «травматизмом», социальной аномией и апатией.

Происходит видоизменение и распад традиционных форм семьи и брака, возникает демографический кризис, охватившие ныне западный мир и нашу страну в том числе.

В диссертационной работе уделяется большое внимание очень опасной особенности свободы – ее способности выступать в качестве инструмента социокультурного разделения, действующего посредством сосредоточения ресурсов на одной стороне культуры в ущерб другой.

Показано, что распространение в условиях глобализации либерального принципа свободы, конкретизируемого в признании свободы конкуренции, свободного рынка, свободного перемещения людей и капиталов, раньше всех приносит выгоду западным странам, транснациональным компаниям и соответствующим социальным институтам. Это обусловливается неравновесностью экономик центра и периферии, – дисбалансом, способствующим доминированию центра над периферией, подчинению последней и созданию специфической модели неокOLONИализма.

Так, раскрывается парадоксальность ситуации реализации свободы через принуждение. В результате оказывается, что свобода одних сочетается с несвободой других, формальная свобода выступает в качестве внешнего прикрытия реальной зависимости, всеобщность принципа свободы подменяется частичным характером его осуществления.

### РАЗДЕЛ 3 МЕТАМОРФОЗЫ ПРОТИВОРЕЧИЙ СВОБОДЫ: ВЫБОР И БЕГСТВО ОТ СВОБОДЫ В КОНТЕКСТАХ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

#### 3.1 Проблема выбора в контексте метаморфоз противоречий свободы

Данное диссертационное исследование строится на понимании свободы как возможности осознающего свою ответственность субъекта (индивидуального и коллективного) выйти за пределы сложившейся данности. Однако индивид и общество нередко трактуют свободу как обладание возможностью выбора.

Полагаем, что такое понимание является чересчур узким. Свободный субъект не может быть только *выбирающим*. Ведь гипотетически мы можем представить, что есть кто-то еще, – *предоставляющий* выбор, следовательно, более или на самом деле свободный. В таком случае, выбирающий свободным вовсе не является, его свобода весьма ограничена. Тем не менее, представление о достаточности свободы выбора для того, чтобы субъект чувствовал себя свободным, является весьма распространенным, укорененным в сознании многих. Такая укорененность побуждает к необходимости постановки вопроса о свободе в аспекте ее связи с выбором.

Осмысление свободы под данным углом зрения становится необходимостью именно в последнее время. Это связано с тем, что, примерно с середины XX в. западное общество, вместе с приобретением характеристик, объединяемых теоретиками в идеал-типические конструкции «общество

потребления» и «постиндустриальное общество», невероятным образом расширяет возможности выбора.

Мы уже писали в первой части работы, что культура потребления является производным от мощных прорывов в сфере индустриального и научно-технологического прогресса. Индустрия, сфера науки, услуг и торговли, сфера массового информирования и рекламы восходят на уровень развития, на котором они могут не только удовлетворять самые разнообразные потребности, но и создавать многие из них. Мощная экономика позволяет удовлетворять, в том числе, и потребность индивида в свободе, предоставляя ему свободу выбора среди множества товаров и услуг.

Следует сразу же отметить, что феномены свободы потребления и свободы выбора близки, но не совпадают друг с другом. Свобода потребления раскрывается в возможностях субъекта реализовывать свои желания. свобода выбора – в снятии неопределенности, порождаемой столкновением альтернатив, посредством предпочтения одной из них. К тому же, субъект может выйти в своем выборе вообще за пределы сферы потребления.

Тем не менее, именно культура потребления ассоциируется с теми колоссальными возможностями выбора, которые заставляют индивида почувствовать себя свободным. А французский философ и социолог Ж. Липовецки использует даже более сильное выражение: он пишет, что «изобилие товаров, поощрение потребностей приводит к победе самостоятельной личности» [103, с. 162].

От того, что индивид находится в ситуации постоянного выбора, считает аналитик, ему приходится брать на себя инициативу, расширять область осведомленности, подвергаться осмотру, прослушиванию, ломать голову. Человек открывается к восприятию нового, к переменам. Потребление заставляет его заботиться о себе и чувствовать свою ответственность. Формируется также специфический дух времени, главными характеристиками которого становятся требования разнообразия, раскованности, установки на

то, чтобы человек стал самим собой, освободился от имеющихся комплексов и заданных социальных ролей.

Революция потребления и связанное с ней преобразование стиля жизни не только отражает желания, но обуславливает их развитие, осознание личностью своих прав, утверждает Ж. Липовецки. Он уверен, что «... право на свободу, теоретически не имеющее границ, но ограниченное экономикой, политикой, наукой, отражается на нравах и повседневности общества. Жить свободно, не подвергаясь принуждениям, от начала до конца выбирать свой способ существования – никакой другой факт общественной и культурной жизни не является более значительным событием в глазах современников. Это предел устремлений, наиболее законное право человека» [103, с. 21].

Производными от складывающихся тенденций являются следствия:

- 1) переориентация социальных институтов на желания и мотивации;
- 2) формирование ценностей уважения к свободе личности, искренности, раскованности, неповторимости, свободы мнений, признания права на инакомыслие.

Однако после создания благостной картины гуманизации общественных отношений, социальных институтов и ценностей, французский автор переходит к начертанию образов более тревожных, но вскрывающих глубинные тенденции развития современного общества. Мысль теоретика фиксирует то, что прячется за внешним рафинированным гуманизмом и либерализмом социума.

Это мысль о том, что в богатстве выбора скрывается «обольщение» – искус, обманывающий внешней привлекательностью. Ж. Липовецки использует это понятие обыденного сознания в аналитических целях подобно тому, как незадолго до него поступил Ж. Бодрийяр с понятием «соблазн», когда ввел его в контекст философского суждения.

Для Ж. Бодрийяра соблазн, по сути, является вектором постиндустриальной культуры. Он формируется вследствие того, что наиболее действенной, для развития экономики символического обмена, становится

стратегия оперирования видимостями. Эта стратегия выступает в качестве источника колоссальной силы. Ведь изготовление приманок превращает вещи в зеркало желаний и бессознательного, тогда как производство только создает материальные объекты и реальные знаки.

Теперь все, что попадает на рынок, должно излучать соблазн, а рынок вырастает до масштабов общества. Поэтому претензии становятся реализуемыми, если они предъявляются в формах игр в соблазн. Важной является не способность товара удовлетворять какую-либо потребность, а техника соблазнения, которая преобразует этот товар в бесконечно привлекательным объект.

Соблазн превращается в самый сильный вид власти. Он *«представляет господство над символической вселенной, тогда как власть – всего лишь господство над реальной»*. Суверенность соблазна несоизмерима с обладанием политической или сексуальной властью» [33, с. 36]. Поэтому общество, построенное на всепроникающем соблазне, оказывается способным осуществлять диктат, вытесняющий прежние механизмы подчинения. Этот диктат, безусловно, репрессивен, но приобретает видимость игры в возможности, когда свобода выбора оказывается внешней формой жесткой системы принуждения.

Ж. Липовецки тоже пишет о диктате новой стратегии, – построенной, в его понимании, на обольщении. «При изобилии предметов роскоши, изображений и услуг, при гедонизме, который оно порождает, в атмосфере эйфории соблазна и доступности общество потребления демонстрирует размах стратегии обольщения, – утверждает французский философ.

А между тем оно не сводится лишь к зрелищу накопления, скорее, оно отождествляется с богатством *выбора*, который делает возможным это изобилие при свободе действий индивидов, погруженных в прозрачный, открытый мир, предлагающий все новые варианты обольщения и их комбинации в соответствии с запросами людей» [103, с. 34–35].



Обольщение внедряет в мир индивида экзотические ощущения, придает устойчивость чувству, что былое насильственное единообразие можно заменить свободным выбором. Оно соблазняет индивида богатством выбора и становится очень сильной стратегией, так как свобода выбора все более увеличивается. Реклама, СМИ, общедоступный спорт в виде утреннего бега или занятий фитнесом, кулинарные поединки и мода – все это вносит в жизнь каждого яркие краски и уверенность в возможности обустроить существование по своему замыслу и мироощущению.

Стратегия обольщения выходит за границы только идеологии и внедряется в смысловые структуры социальных отношений, становясь глобальным принципом их организации. При этом, она начинает «играть на руку» отдельному индивиду, выдвигая на первый план принцип свободы, его стремление к росту благосостояния и удовлетворению частных интересов.

Обольщение создает гибкую, переменчивую логику восприятия социального мира, основываясь, в то же время, на ней. Ее основополагающим моментом является преобладание разрешительных способов организации общества над принудительными. Такая логика значительно отличается от прежней – жесткой, дисциплинарной и иерархической.

При описании этой, более ранней, логики нам раскрываются черты общества индустриального типа. В нем бюрократические структуры опираются на нормы научной организации труда и стремление к пресечению неопределенности. Политическим идеалом является национальная централизация, а его составными частями становится классовая борьба и дисциплина завода или, с другой стороны, революционной морали.

В описании «гибкой» логики обольщения угадываются черты постиндустриального общества. В нем механистическая муштра уступает место гуманизированным и психологизированным общественным отношениям, за человеком признается право быть своеобразным и неповторимым, жаждущим самобытности и раскованности. Единообразие правил и всеобщий закон, какой бы он ни был, – «всеобщая воля», моральный

императив или самоотречение, – вытесняются новыми ценностями, которые нацелены на свободное развитие личности, подстраивание социальных институтов под человеческие потребности.

Вместе с тем, обольщение устраняет из числа главных ценностных ориентиров приоритеты труда, бережливости и старательности. Остаются в прошлом идеалы аскетов и их носители со свойственным им обостренным сознанием греха, своей виновности и жадной жаждой спасения. Идейный нигилизм опускается до уровня усталости от выбора.

Новые информационные технологии позволяют индивиду вовлечься в производство инфопродукта, найти способы самовыражения на просторах киберпространства. Поэтому рождается волна обольщения интерактивностью и возможностью роста значимости индивида в сетевом сообществе.

Важным проводником стратегии обольщения становится политика, которая разыгрывает карту децентрализации. Персонализируются образы политических лидеров, они демонстрируют свою доступность, раскрывают недостатки, слабости и проблемы со здоровьем. Новые инициативы демократического обольщения не уничтожают циничный политический рынок, но, все же, вносят во власть струю свежего воздуха, приближают инстанции политической власти к людям.

В то же время, обольщение побуждает членов общества к признанию законности удовольствий и возможности иметь своеобразные потребности. Оно делает легитимным и первичным право наслаждаться. Но, показывая бесконечность потребностей, оно предлагает остудить былой энтузиазм, эмоционально разрядиться и устроить передышку. Ведь изобилие выбора снижает радость обладания и, в конечном счете, ослабляет остроту любого чувства, усиливает равнодушие.

«В эпоху показного коренные противоречия, такие как истина и фальшь, прекрасное и уродливое, действительность и иллюзия, смысл и бессмыслица стираются. Антагонистические установки становятся «расплывчатыми», люди начинают понимать, вопреки воззрениям наших метафизиков и противников

метафизики, что отныне можно жить, не имея перед собой ни цели, ни смысла, словно по кем-то написанному сценарию, и это в новинку» [103, с. 63].

Размышления Ж. Липовецки о двух логиках организации культур созвучны складывающейся в западной философии тенденции усматривать в развитии посттрадиционного, современного общества смену двух социальных типов – дисциплинарного общества и общества контроля. При этом указывается, что жесткая власть, присущая первому типу, уступает все больше места «мягкой силе», которая позволяет управлять событиями сегодняшнего дня более эффективно. Такая сила опирается на минимум давления, она максимизирует мотивации, апеллирует к свободе и использует, по сути, те механизмы, которые Ж. Бодрийяр и Ж. Липовецки называют соблазном и обольщением.

Поэтому необходимо проанализировать особенности феноменов дисциплинарного общества, общества контроля, «мягкой силы», которая становится все более употребимым инструментом управления в наше время. Следует понять, какую роль играет свобода в развитии рассматриваемой тенденции, и насколько последняя способствует сужению или расширению пространства свободы в современном мире.

Обратимся, прежде всего, к знаменитой концепции дисциплинарного общества М. Фуко. Эта концепция создана на базе осмысления французским философом феномена дисциплинарной власти, начавшего возникать, согласно его исследованиям, на рубеже XVII-XVIII вв. В этот период и далее, в ходе развития индустриального общества, отношения доминирования и подчинения, в которых четко выделялись стороны субъекта и объекта и которые были построены на ограничении сферы свободы, стали дополняться другим типом власти, а затем и вытесняться им. Это была власть, разлитая по всему телу общества, анонимная, распределенная во множестве инстанций, использующая дисциплинарные методы повиновения.

И, как мы видим, эта власть формально не ограничивала свободу, – более того, она существовала в пространстве развития идеологии либерализма.

Но она способствовала созреванию внутренних противоречий свободы – между формальной и содержательной ее сторонами, между целями эмансипации и способами их осуществления, между идеалом расширения сферы свободы и практиками ее сужения.

М. Фуко показывает, что в XVIII веке темнота ассоциировалась со всякой непонятностью. Поэтому потребность в трансформации типов власти подпитывалась страхом – перед метафорическим образом затененности пространств, в которых рождались эпидемии, политический произвол, прихоти королей, заговоры, предрассудки и заблуждения. Из такого страха стала рождаться надежда, по-своему воплощенная Французской революцией. Это была надежда не на способность общества наконец-то покарать преступников, а на то, чтобы люди вовсе не могли себя плохо вести, чтобы они оказались «...брошенными в среду полной видимости, где мнение других, взгляд других, рассуждение других удерживали бы их от того, чтобы творить зло или причинять вред» [170, с. 230].

Поэтому либерал И. Бентам с его Паноптикумом, с открытостью заключенных и сокрытостью надзирателя в нем, очень хорошо дополнял демократического философа Ж.-Ж. Руссо, вдохновляемого мечтой о прозрачном обществе. Видимо, либералы и демократы вовсе не чужды тем мироощущениям, которые, будучи освоенными массами, создают предпосылки для утверждения тоталитарных режимов.

Важнейшей особенностью дисциплинарной власти является, по М. Фуко, мелочная и методичная работа по созданию «послушных тел» подчиненных, осуществляемая инстанциями разного уровня. Суть этой работы – в производстве нужных объектов, коими являются не вещи, а люди. Для достижения данной цели применяются специальные техники и методы.

Одной из главных техник является пространственное перемещение индивидов. Рабочих сосредотачивают в специальных поселках, солдат в казармах, учеников в школах (идеально – в интернатах) и т.д.

Перемещение дополняется «отгораживанием», потому что, как мы знаем, в среде масс, помещенных в замкнутое пространство, растет преступность, усиливаются эффекты эмоционального заражения и протестная активность, – поэтому коллективы расчленяются на мельчайшие части, вплоть до индивидов. В результате в дисциплинарном обществе за каждым индивидом закрепляется место и регистрационный номер, функция и ранг.

Дисциплинарное пространство делится на столько клеточек, сколько имеется тел, пишет М. Фуко [169]. А перекрестки опасных смещений ликвидируются посредством фильтров, распределяющих все по своим клеточкам (хранение лекарств в закрытых шкафах, ведение реестров, изоляция больных, специализация цехов и т.п.).

Следующей группой техник дисциплинирования является повременная регуляция жизни индивида. Здесь главное – ритмичность, принуждение к определенным занятиям в определенный период, повторяемость циклов.

Действия людей детализируются во времени, заодно, вводятся корреляции для тел и жестов, устанавливается связь тел и объектов (например, солдата, его рук и пальцев с оружием). Стадии процесса (например, обучения) отделяются друг от друга проверкой (экзаменами). Вводится также «принцип антипраздности», предполагающий исчерпывающее использование времени, т.е. извлечение пользы из каждого момента. Идеалом являются максимальная быстрота и эффективность.

Мощными техниками дисциплинирования становятся иерархизированный, интенсивный, глобальный и, в то же время, детальный надзор, а также нормализующие санкции. Последние предусматривают приведение поднадзорных в состояние «нормы», для чего служат наказания. Им подвергаются всякие отклонения, всякое действие, не дотягивающее до требуемого уровня.

Для более эффективного использования названных техник дисциплинарная власть использует методы: распорядка дня, коллективной муштры и упражнения, непрерывного описывания и регистрации, оценивания

и классификации. В конечном счете, дисциплинирование обеспечивает тайную объективацию властью тех, по отношению к кому она применяется, делает вывод М. Фуко. «Дисциплина «фабрикует» личности, она – специфическая техника власти, которая рассматривает индивидов и как объекты власти, и как орудия ее отправления ...тихой, подозрительной власти, действующей как рассчитанная, но постоянная экономия...» [170, с. 219].

Как мы видим, дисциплинарная власть отнимает у свободы возможность распространяться в пространстве культуры, не смотря на декларативные заявления идеологов о том, что свобода есть одна из высших ценностей и базовое условие прогресса.

Дело в том, что свободный индивид не может быть объектом, свобода есть признак субъектности и ее достояние. Однако механизмы функционирования и воспроизводства общества, предусматривающие формирование «тел», которым больше свойственно не сознание и способность к самополаганию, а объектность и податливость к манипуляциям, создают условия для отрицания свободы.

Превращение индивида в объект – одна из целей искусства дисциплинирования. Другая – эффективное сложение сил, благодаря которому «тело» начинает выступать как часть сложной машины. Но существование в качестве винтика технического устройства является антитезой свободному бытию.

Однако в 70-х годах XX века М. Фуко ставит вопрос о кризисе дисциплинарного общества в силу утраты им эффективности. Он связывает это с изменением самих индивидов, которые становятся все более непохожими друг на друга и независимыми, перестающими поддаваться дисциплине. Поэтому философ предполагает возможность смены дисциплинарного общества каким-то другим его типом.

Подобные трансформации действительно начали происходить уже во второй половине XX века. Они получили теоретическое описание в дискурсе,

посвященном «культуре контроля». Опорные идеи этого дискурса были сформулированы Ж. Делезом [72].

Мы приближаемся к культурам контроля, считает Ж. Делез, и они совершенно не являются дисциплинарными. Главное отличие – дисциплинарные культуры формируются в закрытых системах, а общества контроля – в открытых. Но на стадии постиндустриального развития возникают именно открытые общественные системы. Культуры контроля появляются в ответ на требования не изоляции, а постоянной коммуникации.

Ранее для индивида типичным был переход из одного закрытого пространства к другому. Человек перемещался из семьи в школу, затем в казарму, на завод, возможно, в больницу или тюрьму. Везде ему говорили: «ты теперь здесь, не там», по сути дела, отмечая, что он покинул одну закрытую область и теперь принадлежит другой. И каждый раз индивиду надо было начинать с нуля и проходить по четко описанному правилами пути.

Но теперь подчиненность правилам исчезла, возникла нескончаемая вовлеченность в процесс трансляции информации из одного пространства бывшей изоляции в другое, – процесс, порождающий бесконечную нестабильность. Теперь пребывание внутри образовательной системы не отрицает службу в армии или работу в корпорации, эти области сосуществуют рядом друг с другом. У французского философа возникает ассоциация общества контроля с модуляцией, порождающей множество переходов, взаимодействий, изменений, коммуникаций, трансляции информации.

Теперь индивид не прикрепляется к определенному месту, его действия освобождаются даже от привязки ко времени. Его уже ничто не дисциплинирует, но, тем не менее, власть становится все более совершенной: индивид может перемещаться куда пожелает и когда угодно, и, все же, он остается на привязи – поддерживаемой мобильником или интернетом.

Бывшая роль заложника сменяется новой – должника. Место личной подписи и регистрационного номера, идентифицирующих индивида, занимает

пароль. И теперь именно он «дает кислород» или перекрывает его, в смысле: допускает к информации или отказывает в этом.

Дисциплинарным обществом в миниатюре является завод, а клеточка общества контроля – корпорация. Завод есть единое тело, все органы которого скореллированы и действуют ради хозяйской выгоды, а корпорация – множество взаимодействий, несущих в себе импульс к соперничеству. Противостояние одного индивида другому разделяет ее изнутри, но она расцветает, благодаря соперничеству. Она захватывает рынки, хотя не интересуется производством, поскольку нацелена на краткосрочные операции. Завод является только работодателем, а корпорация начинает претендовать еще и на роль семьи.

Какой из режимов является более терпимым, а какой жестоким? Ж. Делез считает такой вопрос неуместным, ибо, по его мнению, и в том, и в другом сталкиваются силы порабощения и освобождения. Так, переход из изоляции к открытости сначала был знаком появления новых свобод. Однако «затем они же приняли участие и в работе новых механизмов контроля, которые соперничают с самыми жесткими формами изоляции» [71, с. 227].

«Однако еще один исследователь общества контроля, – преподающий в Германии южнокорейский философ Бьюн-Чул Хан утверждает, – что сегодня надзор не только не осуществляется через наступление на свободу, но, напротив, использует ее» [41]. Свобода оказывается нужной, полезной, в результате, контроль и свобода не то, чтобы взаимополагают друг друга, но и не противостоят один другому. Бьюн-Чул Хан отмечает, что «заклученные» Паноптикума дисциплинарных обществ знают о присутствии надзирателя. Но в обществах контроля складывается иная ситуация: индивиды считают себя свободными. Почему?

Дело в том, что прозрачность Паноптикума была односторонней: индивид был поднадзорен, но не контролировал надзирателя. Теперь поднадзорными являются все, но нет внешней инстанции господства, нет



институтов, призванных принуждать к эксплуатации (например, института надсмотрщиков, школ с карцерами и т.п.)

Подлинная свобода отсутствует, считает Бьюн-Чул Хан, ибо теперь субъект, ориентированный на достижение, эксплуатирует сам себя: внутренняя инстанция господства приходит на смену внешней. И все же свобода есть, так как индивид приходит к этому добровольно, из «самопроизведенной потребности». Но ведь добровольность и есть реализованная возможность выбора.

«И самоэксплуатация даже эффективнее внешней эксплуатации, поскольку сопровождается чувством свободы. Ориентированный на достижение субъект подчиняется свободному, самопроизведенному принуждению. Эта диалектика свободы также лежит в основании и общества контроля» [41, с. 56].

Теперь мы видим, что свобода выбора выступает в качестве неперемennого компонента общества контроля. Оказывается, что в условиях богатого выбора контроль приобретает качество всеохватности, так как преобразуется в самоконтроль. Индивид привыкает самостоятельно ограничивать пространство своей деятельности и воспринимать эти ограничения как личный выбор.

Таким образом, наступление на свободу как способ властвования становится не только не нужным, но и не полезным. Власть учится жить в пространстве свободы, а индивид наслаждается ею, не всегда замечая, что такая свобода во многом является лишь «обольщением».

Высказывание А. Шопенгауэра «Человек может делать то, что хочет, но не может хотеть того, чего хочет» может быть источником утешения и терпимости для людей, как это было в случае с Альбертом Эйнштейном [156], но также источником страха и отвержения. Итак, есть ли у людей свобода воли – важный вопрос, обсуждению которого посвящен подраздел диссертации.

Заглянув в философский лексикон, можно найти три необходимых условия, которые в совокупности являются достаточными для свободы воли: во-первых, условие субъектности, во-вторых, условие альтернативных возможностей и, в-третьих, условие контроля [16] Таким образом, у человека нет свободы воли, если он сам не принял решение (1), у него не было альтернатив в воле (2) или его воля была навязана (3).

Волевой субъект – это человек, если он сам хочет безальтернативной воли без принуждения. Итак, под свободой воли понимается способность хотеть того, чего хочешь.

Проще говоря, у человека есть свобода действий, если он может делать то, что хочет. Вы можете хотеть летать, но вы не полетите – опять же, желание без действия. Можно сделать вывод, что человек не свободен от действий, если у него есть воля, но он не может выполнить действие.

Существуют разные типы способностей: есть способность, которая определяется необходимостью, и способность, которая определяется возможностью [166] Однако здесь различная степень возможности, которая исключает определение. Из любого действия, то есть действия с намерением, следует свобода действий. Таким образом, автоматические действия – это, например, действия, на которые не влияет воля [68].

В соответствии с вышеупомянутым действие всегда требует воли. Однако свобода действий не следует за свободой воли, как и свобода воли не следует за свободой действий. Было бы очень радикальной позицией, если бы кто-то хотел утвердить свободу действий только в том случае, если бы были свободны не только действия, но и воля, лежащая в основе действий. И наоборот, было бы странно также предполагать внутреннюю (психологическую или физическую) несвободу заключенных или людей, страдающих параличом нижних конечностей, из-за их внешней физической несвободы.

Независимо от фактической воли, должна существовать альтернативная воля, которую можно было бы пожелать. Однако это, по-видимому,

изначально противоречит тому, что такое детерминизм: «... учение об однозначной определенности всего происходящего через причины, всех более поздних событий через более ранние [...]» [38, с. 95]. Детерминизм означает, что физически или теологически любое состояние мира, включая людей, заранее предопределено в любой момент времени – независимо от того, обладают ли люди способностью предсказывать будущие состояния природы или нет.

Можно ограничить или отрицать детерминизм: среди множества интерпретаций квантовой механики немало тех, кто считает полный индетерминизм, то есть совпадение, в некоторых природных процессах более чем возможным. Это можно использовать как повод отказаться от детерминизма. Другие интерпретации не делают вывод о непредсказуемости некоторых квантово-физических процессов и, таким образом, оставляют практически единственной возможностью существования свободы воли, в которой ее можно переопределить, если не сомневаться в детерминизме.

Не сомневаясь в детерминизме, можно следовать Э. Тугендхату [157] То, что Э. Тугендхат приходит к свободе воли, несмотря на утверждение детерминизма, связано с его определением свободы воли. Он заявляет, что «...разумное действие, то есть действие, обладающее свободой воли, может быть совершено без детерминизма, только если оно происходит случайно или является результатом самости человека, подразумевая под этим некую сущность, необъяснимую для него, которую он отвергает» [157, с. 342]. Он помещает автора воли в причинно-следственную связь, а не приписывает воле источник какой-либо особой сущности, внешней по отношению к естественному. Кроме того, для Э. Тугендхата «... свобода воли должна быть не более чем свободой от внутреннего принуждения, если мы знаем, что делаем» [157, с. 341]. Чтобы быть свободным, воле не обязательно избегать причинно-следственной связи.

Однако для Э. Тугендхата для свободы воли также недостаточно иметь волю, необходимо добавить способность мыслить. «Степень свободы воли –

это степень влияния на действия причин, проистекающих из соображений превосходства» [157, с. 347]

Таким образом, используя высказывание А. Шопенгауэра «вы можете делать то, что хотите, но не можете хотеть того, чего хотите», можно хорошо представить проблему: чем раньше вы сможете делать то, что хотите, тем скорее у вас будет свобода действий. Чтобы защитить свободу воли, можно использовать детерминизм или можно изменить определение свободы воли: чем больше причин рационального желания влияет на действие, тем больше у человека свободы воли.

Дебаты о свободе воли касаются двух вопросов:

- чтобы ответить на концептуальный вопрос о том, какие условия должны быть выполнены, чтобы решение можно было считать свободным, и
- к фактическому вопросу о том, действительно ли эти условия соблюдаются в нашем мире.

В значительной степени бесспорным является то, что решение должно соответствовать следующим условиям, чтобы считаться свободным:

1) у человека должен быть выбор между альтернативами, он должен действовать или, соответственно, иметь возможность выбирать (условие способности действовать по-другому или принимать решения по-другому);

2) какой выбор будет сделан, должно в решающей степени зависеть от самого человека (условие субъектности);

3) то, как человек действует или решает, должно находиться под его контролем. Этот контроль не должен быть исключен принуждением (условие контроля).

Но существует много споров о том, как именно следует понимать эти условия, и, в частности, могут ли эти условия быть выполнены, если детерминизм верен, если, следовательно, для каждого события существует множество других событий, за которыми оно следует с (естественной) необходимостью.

Философов, которые считают, что условия с первого по третье могут быть выполнены даже в детерминированном мире, называют компатибилистами (В.В. Васильев [46, с. 112–135], Т. Гоббсом [67, с. 163], Дж. Локк [104], П. Стросон [152], Дэвид Юм [190]), философов, которые это отрицают, называют инкомпатибилисты.

Инкомпатибилисты Х. Гильденбрандт [64, с. 303–316.], К. Гинет [65], Э. Лоу [105], Х. Макканн [107], С. Макколл [108] и Т. Пинк [126] считают, что в нашем мире существует свобода выбора (и, следовательно, что детерминизм должен быть ложным), называются либертарианцами (У. Белшем [18], Ж. Дежак [196], Р. Кейн [95], Д. Нолан [188]). Также компатибилисты убеждены, что в нашем мире существует свобода выбора, несмотря на то что детерминизм верен, иногда называют мягкими детерминистами. Философов, которые считают, что наш выбор никогда не бывает свободным, называют *пессимистами свободы*.

Может ли моя воля быть свободной в детерминированном мире? На первый взгляд, кажется, что все говорит о том, что это невозможно. Как я могу принять иное решение, если то, как я приму решение, будет определяться предыдущими событиями? Как я могу быть автором своих решений и действий, если они в конечном итоге восходят к предыдущим событиям? И как мои решения и действия могут быть свободными, если они, в конце концов, детерминированы?

Детерминизм подразумевает, что мир может продолжать развиваться только одним способом в любой момент времени. Таким образом, согласно детерминизму, в любой момент времени в мире может продолжаться только один путь. Если применим детерминизм, то возможный ход событий в мире образует прямую неразветвленную линию.

Однако свобода, по-видимому, предполагает, что будущее открыто до такой степени, что, по крайней мере, иногда от нас зависит, как оно будет развиваться дальше.

Таким образом, если свобода существует, то, по-видимому, в мировой истории должны быть моменты времени, когда она может продолжаться в любом случае, когда дальнейший мировой ход не определяется предшествующими событиями, а зависит от того, как мы решаем или что мы делаем.

Итак, на первый взгляд, дело обстоит так. Если есть свобода, то мировой ход событий не может быть детерминированным. Если детерминизм верен, то ни одно из условий, характерных для свободы, не может быть выполнено:

- если детерминизм верен, то я никогда не смогу принять иное решение и никогда не смогу действовать иначе, чем я делаю;
- если детерминизм верен, то мои решения и действия восходят не ко мне, а к предшествующим событиям, которыми они детерминированы;
- и если детерминизм верен, то мои решения и действия не могут быть свободными, потому что да, с самого начала определено, как я решаю и как я действую.

В последнее время появился еще один важный аргумент в пользу инкомпатибилизма – аргумент последствий (*consequence argument* – лат.) Питера ван Инвагена (1983 года): аргумент о последствиях: если детерминизм верен, то каждое мое решение с логической необходимостью вытекает из предшествующих событий и действующих законов природы. То же самое верно и в отношении этих предшествующих событий, поскольку они с логической необходимостью вытекают из других событий, еще более отдаленных, и действующих законов природы.

Итак, если детерминизм верен, то верно следующее: все мои решения с необходимостью вытекают из событий, имевших место до моего рождения, и действующих законов природы. Но я не имею власти ни над событиями, которые произошли до моего рождения, ни над действующими законами природы. Так что и я не имею власти над своими решениями [46].

Итак, есть веские причины для инкомпатибилизма, но есть ли веские причины и в пользу позиции либертарианца? Первая проблема для

либертарианства возникает уже из того факта, что свобода, по-видимому, несовместима не только с детерминизмом, но и с инкомпатибилизмом. Случайные действия иррациональны и необъяснимы, и никто не может нести за них ответственность.

Свобода также контрастирует с простой случайностью. (Одним из авторов, оспаривавших второе в более поздние времена, является Р. Кейн [95]). Итак, помимо детерминированности естественного закона и простой случайности, должно быть что-то третье, и для большинства либертарианцев это третье – причинно-следственная связь. В либертарианском смысле действие является свободным только в том случае, если оно не детерминировано естественным законом и не происходит чисто случайно, а совершается самим действующим лицом, т.е. вызывается.

Таким образом, свобода в либертарианском смысле предполагает, что, по крайней мере, в определенные моменты развития мира состояние мира и законы природы не определяют, как действовать дальше, что, скорее, это я решаю, и что это мое решение само по себе не определяется.

Хотя на первый взгляд эта позиция кажется очень естественной и очевидной, при ближайшем рассмотрении становится ясно, что она сталкивается с серьезными проблемами:

– во-первых, если не другие обстоятельства определяют, как я решаю, а я сам принимаю это решение, то, очевидно, я сам должен быть существом, стоящим за пределами нормального миропорядка, способным вмешиваться в этот миропорядок извне. Но представление о том, что действующие и решающие личности не являются частью мира природы, а вмешиваются в этот мир извне, несовместимо со всем, что естественные науки говорят нам о мире;

– во-вторых, либертарианская концепция предполагает, что существует особый тип причинности, которым обладают только действующие и решающие личности – причинность действующих лиц. Обычно причины и следствия – это события. Причины – это события, которые с естественнонаучной необходимостью приводят к другим событиям – их

последствиям. И всякий раз, когда присутствует причина, возникает и следствие;

– в-третьих, причинно-следственная связь между действующими лицами вводится либертарианцами как способ отличить ответственное действие от просто случайного.

Но, в конечном счете, свободный выбор в либертарианском смысле, тем не менее, всегда является чисто случайным и не поддающимся объяснению. Потому что ситуация, в которой человек принимает решение, также включает в себя причины, по которым у него есть альтернативы.

Учитывая трудности либертарианства, логично спросить, существуют ли альтернативные концепции, которые показывают, что свобода, в конце концов, совместима с детерминизмом. В этом случае уместно привести концепцию компатибилизма.

В истории философии были такие философы, как Т. Гоббс, и Д. Юм, которые считали, что для нашей свободы само по себе имеет решающее значение то, что мы можем делать то, что хотим, поэтому нам не мешают внешние ограничения совершать действия, к которым мы стремимся. Этот тип свободы называется свободой действий. И нет никаких сомнений в том, что свобода действий совместима с детерминизмом.

Человек свободен в своих действиях, если он может делать то, что хочет. Человек свободен в своем желании, если у него есть способность определять свою волю, определять, какие мотивы, желания и убеждения должны стать действенными. Однако то, что свобода действий – это еще не все, уже было опровергнуто Т. Ридом против Д. Юма.

Согласно Риду, мы можем называть себя свободными только в том случае, если мы можем не только делать то, что хотим, но и определять, чего хотим. Настоящая свобода предполагает, что мы определяем, исходя из каких мотивов, желаний и убеждений мы действуем, когда обстоятельства, находящиеся вне нашего контроля, определяют, какие из этих мотивов становятся действенными, мы несвободны. Итак, свободы действий



недостаточно для ответственного действия, субъект действия также должен обладать свободой воли – способностью определять свою собственную волю, определять, какие из его мотивов, желаний и убеждений должны стать действенными.

Следовательно, ключевой вопрос для компатибилиста заключается в том, существуют ли какие-либо прочтения условий, которые показывают, что свобода воли также совместима с детерминизмом.

Один из способов, с помощью которого компатибилист может обойти это условие, – это отрицать, что оно вообще является необходимым условием свободы или свободы воли соответственно. Примерно так рассуждал Г. Франкфурт, основываясь на следующем вымышленном примере [165].

Другой вариант для компатибилиста – заявить, что даже в детерминированном мире мы можем иметь возможность действовать по-другому или принимать решения по-другому. Инкомпатибилисты утверждают: в детерминированном мире в любой момент может произойти только то, что происходит на самом деле.

Следовательно, в детерминированном мире каждый может делать только то, что он на самом деле делает, он никогда не может делать ничего другого. Потому что: кто-то может действовать по-другому только в том случае, если это по естественному закону, возможно, что он действует иначе, чем действует на самом деле, а это невозможно в детерминированном мире. Как компатибилист может противостоять этому аргументу?

Дж.Э. Мур указал, что способность действовать по-другому или принимать решения по-другому, совместима с детерминизмом. Даже если по естественному закону я не могу сделать что-то в определенный момент времени, вполне возможно, что в этот момент у меня есть возможность сделать нечто другое.

Следует отметить, что Мур сыграл решающую роль в формировании современного компатибилизма. В заключительной главе своей книги «Этика, свобода воли», он, во-первых, отстаивает тезис о том, что вполне совместимо с

детерминизмом то, что люди иногда могут действовать иначе, чем они действуют на самом деле. Во-вторых, в то же время он дает новый ответ на вопрос, как понятие свободы воли становится совместимой с компатибилизмом.

Свобода, по мнению Дж.Э. Мура, зависит от того, можем ли мы действовать по-другому или выбирать по-другому. Но действительно ли ясно, что это условие не может быть выполнено, если детерминизм верен? Дж.Э. Мур сомневается в этом. Чтобы показать, что даже если детерминизм верен, мы можем действовать или принимать решения по-другому – по крайней мере, иногда Дж.Э. Мур начинает с того, что обращает внимание на один факт, который трудно оспорить. В том, чего я на самом деле не делаю, есть заметная разница. Некоторые из этих вещей я мог бы сделать, а некоторые – нет. Даже если бы я этого не сделал, я мог бы, например, сейчас встать со стула и выйти в сад; но я не мог бы прыгнуть с высоты двух метров или мысленно перемножить два десятизначных числа.

Вопрос в том, совместим ли этот тип мастерства с детерминизмом? И является ли именно этот тип мастерства предпосылкой свободы? Детерминизм – это тезис о том, что для каждого события существует достаточная причина или, другими словами, что в каждый момент времени текущее состояние мира и законы природы четко определяют, как оно будет развиваться [88].

Что на самом деле означает, что я что-то делаю или что я принимаю решение? Очевидно, очевидный ответ заключается в том, что я совершаю определенное действие, когда к этому действию приводят мои желания и мои решения, и что я что-то решаю, когда это решение зависит от моих желаний, убеждений и соображений. Но если это так, то даже в этом случае я являюсь творцом моих действий и решений, когда они восходят к определенным событиям:

– к тому, что у меня есть определенные желания и я принимаю определенные решения, соответственно;

– к тому, что я руководствуюсь определенными соображениями. И это остается верным даже тогда, когда мои желания, решения и соображения детерминированы.

Таким образом, способность следовать пониманию правильности действия имеет центральное значение для свободы. Во всяком случае, эта идея играет решающую роль в теории свободы воли Дж. Локка [88].

Для Дж. Локка свобода воли проистекает из способности – по крайней мере, во многих случаях – остановиться перед принятием решения и подумать, что мы должны делать в данной ситуации – что было бы морально правильным и что принесло бы наибольшую пользу нашим хорошо понимаемым личным интересам. Итак, согласно Дж. Локку, свобода воли предполагает, во-первых, способность остановиться перед действием и подумать о том, что было бы правильно сделать в сложившейся ситуации. Но этого еще недостаточно. А именно, во-вторых, свобода воли предполагает, что человек может принимать решения (а затем действовать соответственно) в соответствии с результатом собственного рассмотрения. Итак, в своем желании человек свободен, если, во-первых, он обладает способностью останавливаться и размышлять, прежде чем действовать, и, во-вторых, если, кроме того, он обладает способностью принимать решения и действовать в соответствии с результатом этого рассмотрения.

Эта позиция является компатибилистической, потому что она вполне совместима с предположением, что решения и действия человека по причинно-следственной необходимости следуют результатам его размышлений. Это, по мнению Дж. Локка, «не недостаток, а достоинство нашей природы» [104]. В конце концов, кто может быть заинтересован в том, чтобы делать что-либо, кроме того, что при тщательном рассмотрении кажется им правильным. Хорошо известно: для Дж. Локка решающим является не то, что мы действительно размышляем перед принятием решения, а то, что у нас есть способность размышлять перед принятием решения.

Таким образом, решение свободно в локковском смысле тогда и только тогда, когда мы обладаем способностью остановиться перед принятием решения и подумать, что было бы правильно сделать, и когда наше решение будет следовать результатам этих размышлений. Человек свободен в принятии решения, если:

– во-первых, он обладает способностью остановиться перед принятием решения и подумать, что было бы правильно сделать;

– во-вторых, если он обладает способностью принимать решения и действовать в соответствии с результатами этого рассмотрения.

Конечно, из-за этих соображений спор между инкомпатибилистами и компатибилистами еще не решен. Однако в последнее время стало более ясным, в чем на самом деле заключается суть этого спора. Выступая против компатибилизма, например, Р. Кейн указал на случаи, когда, на первый взгляд, все условия в смысле компатибилизма выполняются, но в которых, тем не менее, мы бы не стали говорить о свободе воли [95, с. 105–210]. Эти случаи Р. Кейн резюмирует под ключевым высказыванием: «скрытый контроль, который не воспринимается как ограничение» («скрытый неконтролирующий контроль»). Чаще всего мы замечаем, когда мы ограничены в своей свободе.

Г. Стросон выдвинул связанный с этим аргумент, с помощью которого он стремится показать, что абсолютная власть невозможна в принципе [162]. Чтобы нести ответственность за свои решения, мы должны нести ответственность за желания, лежащие в основе этих решений, т.е., мы должны сами выбирать эти желания. Но мы можем выбирать только в том случае, если у нас есть принципы, по которым мы выбираем.

Но, очевидно, тогда мы также должны нести ответственность за эти принципы, то есть мы также должны сами выбирать эти принципы. И для этого нам снова нужны принципы, за которые мы несем ответственность, которые, следовательно, выбираем сами. Итак, чтобы нести ответственность за свой выбор, мы должны быть в состоянии завершить бесконечный регресс выбора принципов принятия решений. И это невозможно.

Здесь проявляется следующее: если свобода предполагает, что мы сами выбираем желания, лежащие в основе наших решений, то есть только два варианта. Либо этот выбор основан на принципах принятия решений, которые затем, в свою очередь, должны быть выбраны сами. Или же первый выбор делается существом, у которого нет никаких желаний и принципов принятия решений, и поэтому его выбор может быть только совершенно беспричинным.

По-видимому, обе альтернативы неприемлемы. Это не может быть иначе, как если бы мы пришли в мир уже со значительным количеством естественных желаний – желаний есть, чувствовать себя в безопасности, заботиться и т.д. И, очевидно, не имеет особого смысла говорить, что природа манипулирует нами или делает нас несвободными, направляя эти желания нам навстречу.

Скорее, наша свобода проистекает из того факта, что со временем в нас, людях, развилась способность осознавать и размышлять о своих желаниях. Так появился механизм принятия решений, доступный как для разумных рассуждений, так и для моральных аргументов:

- с одной стороны, мы свободны, когда этот механизм достаточно сформирован и когда наши решения действительно основаны на этом механизме;

- с другой стороны, мы несвободны в принятии решений, основанных на желаниях, которые невозможно «приручить» с помощью этого механизма.

Таким образом, выделяется фундаментальный образец, характерный для споров между компатибиристами и инкомпатибиристами:

- инкомпатибилисты видят тесную связь между свободой и первородством (происхождением). Согласно этой концепции, свободными являются действия и решения, которые зависят только от меня, а не от обстоятельств, которые я не могу контролировать;

- компатибилисты, с другой стороны, подчеркивают другую связь – связь между свободой и свободой воли (волюнтаризмом). Согласно компатибилизму, свободными являются действия и решения, которые я

совершаю или принимаю, соответственно, потому что я хочу их выполнять или принимать, которые не подлежат никаким внутренним или внешним ограничениям.

Однако в отличие от идеи волеизъявления, идея абсолютного господства кажется чрезвычайно проблематичной. Конечно, иногда мы можем отстраниться от желаний и от внешних обстоятельств, которые непосредственно влияют на нашу жизнь. Но, конечно, мы делаем это только потому, что у нас есть другие желания, и потому что мы обладаем способностью отражать и, при необходимости, сдерживать свои непосредственные желания. Ни об этих желаниях, ни о способности размышлять и воздерживаться от удовлетворения насущных потребностей нельзя будет сказать, что в конечном итоге они восходят к нам самим.

Гораздо более правдоподобным является предположение, что и то, и другое частично проистекает из нашей биологической природы и, возможно, в большей степени, частично из воспитания. Но это ни в коем случае не повод для жалоб. «Мы можем быть счастливы иметь желания более высокого уровня и можем быть счастливы обладать способностью к размышлениям и самоконтролю, даже если мы не являемся последним создателем этих желаний и этой способности» [125, с. 477–488].

То, что идея абсолютного господства идеализирована, является, возможно, последним и, решающим аргументом против инкомпатибилизма. Но какие выводы можно сделать из этого факта, это зависит от того, считают ли они, что свобода в смысле воли (компатибилистическая свобода) достаточна для ответственности, или они считают, что реальная ответственность предполагает свободу в смысле высшей власти (либертарианская свобода). Однако из-за силы аргументов против либертарианства большинство этих философов склонны отрицать, что мы когда-либо действительно несем ответственность за что-либо. Но можно ли действительно думать, что мы никогда не несем ответственности за свои решения и действия?

Против этой позиции П. Стросон выступил следующим образом. Если мы предположим, что мы никогда не свободны и, следовательно, никогда не несем ответственности, то это не только означает, что мы должны переосмыслить всю практику юридического осуждения и наказания, но и повседневное понимание наших межличностных отношений начинает давать сбои. П. Стросон называет эти специфически личностные установки реактивными установками. Мы благодарны за это, когда кто-то делает нам добро, мы обижаемся, когда они причиняют нам вред или не проявляют должного уважения.

П. Стросон говорит, что для нас на самом деле невозможно всегда просто объективно относиться к окружающим и никогда не испытывать благодарности, никогда никому не причинять зла, никого по-настоящему не любить и не ненавидеть. И даже если бы это было возможно, в глазах Стросона было бы иррационально отказываться от нормального реактивного отношения. Потому что в результате мы потеряем больше, чем выиграем.

Против этого аргумента возражал Де. Перебум, который утверждал, что если вы считаете, что никто никогда не несет реальной ответственности, то вам нужно отказаться не от всех, а только от некоторых реактивных установок [125, с. 477–488.]. По его словам, возмущение, безусловно, относится к числу тех взглядов, которые можно на законных основаниях иметь только по отношению к людям, которые действительно несут ответственность. Как и Перебум, Саул Смиланский также предполагает, что либертарианской свободы не существует [148].

Также в последние годы начала приобретать популярность еще одна теория, моментом которой, как мы полагаем, является анализ особенностей взаимодействия власти со свободой выбора. Это теория «мягкой власти» или «мягкой силы» (soft power). Раскроем ее основные положения и характеристики.

Сам термин «soft power» был введен, прежде всего, в политическую аналитику американским политологом Дж. Наем на рубеже XX и XXI вв. для

того, чтобы разграничить власть как грубую силу и как умение увлечь людей привлекательными целями и сделать их подвластными.

Мягкая сила, пишет аналитик, – «... это способность достигать необходимых результатов посредством притяжения, а не принуждения или платежей. Если вы можете заставить других желать то, чего вы желаете, вам не придется тратить много ресурсов на кнут и пряник, чтобы заставить их двигаться в нужном направлении» [178, с. 10]. Мягкую силу использует власть, апеллирующая к привлекательным политическим и культурным ценностям.

В XXI веке термин приобретает популярность и становится основой концепта, совмещающего некоторое количество вариаций смыслов и интерпретаций. При этом аналитики противопоставляют мягкой силе, как способности формировать предпочтения, силу жесткую или грубую (*hard power*), проявляющуюся, как правило, в виде экономического, политического, административного или военного давления. Как мы понимаем, именно этот ее вид был присущ дисциплинарной культуре.

Однако обществу контроля более соответствует мягкая сила. В пространстве, образованном потоками коммуникаций, она сама реализуется как коммуникативное взаимодействие. В ходе последнего определенный характер мыслей и поведения не диктуется, а внушается. Информационное сообщение выстраивается таким образом, чтобы подтолкнуть реципиента к нужным трактовкам. Тогда навязываемое «... действие воспринимается подвластным субъектом как выбор добровольный и свободный, а потому приносящий удовольствие и радость» [178, с. 71–72].

Субъект не чувствует внешнего давления, что произошло бы в случае применения жесткой силы. Напротив, он испытывает радость собственного выбора привлекательного для него объекта, деяния, символа, идеи, обольстительного образа. В обществе, в котором жажда получения удовольствия является едва ли не главным импульсом к действию,



способность власти предоставить желанные объекты в общем ряду альтернатив становится условием успеха.

Привлекательность может быть сконструированной, – в таком случае, свобода выбора является кажущейся. Однако сила притяжения состоит в использовании сообщений, так или иначе соответствующих содержаниям собственного опыта субъекта или опыта его взаимодействия со значимыми другими. Уже только это означает, что мягкая власть не может быть прямолинейной, она становится процессом, близким искусству.

Исследователи отмечают, что применения мягкой силы в политических практиках и взаимодействиях в сферах бизнеса или администрирования способствует созданию таких условий легитимации власти как согласие, признание, лояльность, верность. Именно поэтому устремленность корпораций к формированию преданности себе и созданию общего «корпоративного духа» (на первом месте здесь стоит Япония) оказывается вполне достижимой.

В конечном счете, «мягкость» оказывается способной укреплять структуры власти, обеспечивая сочетание в них гибкости и устойчивости, подвижности и равновесия. Получается, что в современных условиях ухода постиндустриальных обществ от практик дисциплинирования власть оказывается не только заинтересованной в свободе, но и стимулирующей процессы ее расширения за счет свободы выбора. Следовательно, властные отношения, адаптируются к изменениям в технико-технологической, экономической сфер и трансформируются вместе с ними.

Таким образом, большие изменения претерпевает не только культура, переходящая от преимущественного использования техник дисциплинирования к техникам контроля, опирающимся на мягкую силу, – меняется также индивид. Точнее, можно сказать, что меняется тип и продукт процесса индивидуализации.

Если этот процесс в условиях развертывания отношений, построенных на дисциплине, разворачивался в формах возникновения атомарного индивида

(«человека массы»), то теперь, в современной культуре контроля и расширяющейся свободы выбора, индивидуализация начинает приводить к приобретению атомарным человеком особых свойств нарциссической личности.

### **3.2 Противоречия свободы и ответственности в современной экзистенциальной сценарности бегства от свободы**

В первом разделе работы мы уже рассматривали феномен индивидуализации, но возникает необходимость обратиться к нему вновь, чтобы осмыслить его под другим углом зрения. Ранее акцент делался на индивидуализации как процессе приобретения личностной автономии и способности к самостоятельному строительству собственной идентичности.

Теперь мы рассматриваем проблему индивидуализации в том аспекте, что в посттрадиционном обществе и культуре постмодерна этот процесс результируется в преимущественной форме создания атомарного человека. А вместе с последним рождается массовая культура, важнейшим актором, которой является этот культурный тип.

Хотя сама идея культурного атома появляется в Новое время, к образу атомарного человека часто обращаются социальные и политические философы середины и второй половины XX века С. Московичи, Х. Ортега-и-Гассет, В.Г. Федотова, Э. Фромм, М.А. Хевеши. Интерес к этому образу обуславливается стремлением осмыслить феномен массового общества и исследовать соответствующий ему тип человека.

Обращается внимание на то, что атомарный индивид и массовая культура возникают в ходе разрушения традиционного и формирования инновационного механизмов общественного воспроизводства.

Их появление связано с индустриализацией, урбанизацией, миграцией, влекущими за собой разрыв общинных связей, абсолютизацию ценностей успеха и богатства, приобретение межличностными отношениями рыночного характера. Полагаем, что важнейшим методом создания человека такого типа и способом воздействия на него в индустриальном обществе становится именно дисциплинирование.

Человек является атомарным, ибо он индивидуалистически ориентирован. Он замкнут на себя, вовлечен в реализацию только собственных интересов. Он выступает в качестве свободного субъекта деятельности, но его автономия проявляется преимущественно в форме сосредоточения на своем узком мирке и частных заботах. Он может вступать в союзы, но главным для него является реализация собственной выгоды, поэтому его особой формой существования является «человек экономический».

Индивидуальность суживается до состояния атомарности еще и по причине своей несвязанности ни с чем из того, что объединяло людей в традиционном обществе. Перемещаясь в индустриальные центры, индивид рвет нити, соединяющие его с близкими людьми, родными местами, с традициями и прошлым. Он становится одиночкой, живущим в огромном городе, человеком, который должен быть дисциплинирован, так как он оказался изъятым из сообщества, внутри которого действовали жесткие нормативные системы, подчиняющие его членов. Непривязанность ни к чему – именно такой вид приобретает его свобода. Это делает его опасным для общества, которое начинает его обработку методами дисциплинарной нормализации.

Сосредоточение огромного количества социальных атомов на одном социальном пространстве формирует массовое общество. Будучи его членами, социальные атомы взаимодействуют друг с другом. Но поверхностность и, одновременно, множественность устанавливаемых связей обуславливает

нивелировку индивидуальных различий, замену уникальных личностных качеств стандартными.

Э. Фромм создает яркий образ атомарного человека, показывая, что свобода является для него тяжким бременем. Связи, дающие индивиду уверенность, разрушаются, и он утрачивает ощущение органического единства с миром. Этот мир начинает казаться чужим, иррациональным, тревожным.

Стандартизированная личность оказывается неспособной обрести «позитивную» свободу, то есть проявить свои чувственные, интеллектуальные и деятельные силы и, благодаря этому, установить гармоничные связи с обществом, не отказываясь от своей автономии и цельности собственного «Я». Для такого индивида остается один выход – бегство от свободы, ставшей для него невыносимой.

Э. Фромм рассматривает механизмы бегства от свободы. Первым из них является отказ личности от независимости и подчинение своего «Я» внешней силе ради компенсации отсутствия собственных сил. При этом индивид реализует стремление стать частью большого, кажущегося вечным и прекрасным целого, которым может быть бог, нация, общественный институт или моральная необходимость. Человек начинает ощущать причастность его мощи и славе, избавляется от страха перед одиночеством.

Такой человек восхищается властью и сам хочет приобщиться к ней. Подобный склад личности становится «человеческой базой» фашизма. Социальные атомы входят в соединение и образуют массу, на которую опирается любой тоталитарный режим.

В основе функционирования рассматриваемого механизма бегства от свободы лежит феномен авторитаризма – преклонения перед властью авторитета. Э. Фромм описывает также, вводящую иногда в заблуждение, тенденцию сопротивляться любому влиянию «сверху» (кажущийся антиавторитаризм). Такое сопротивление воспринимается, подчас, как борьба за свободу, но это является иллюзией.

Люди могут бороться против системы, будучи разочарованны, якобы, недостаточностью ее силы. Но они вполне могут подчиниться другой системе. Этим и некоторыми сходными явлениями часто объясняются нередкие в политическом мире инверсии радикализма в явный авторитаризм.

Авторитарный характер может обладать особенностями: быть робким или, напротив, активным и смелым. Но его активность основывается на попытках преодолеть чувство бессилия, опереться на высшую силу, возвышающуюся над собственной. А недостаток силы воспринимается как признак неполноценности, осознание которого вызывает презрение.

К следующему механизму бегства от свободы Э. Фромм относит «разрушительность». Этот механизм работает за счет энергии, порождаемой склонностью к устранению объекта, который воспринимается как угроза. Сама свобода, в этом случае, рассматривается как причина угрожающей неопределенности. Рационализируется попытка разрушить мир, пока он не разрушил «меня». В качестве еще одного варианта реализуется отказ от собственной, кажущейся недостижимой, целостности через разрушение целостности других.

Третьим механизмом бегства от свободы является «автоматизирующий конформизм», действующий через уподобление личности тому шаблону, который является общепринятым. Человек становится «таким же, как все», ощущая приобщенность к сообществу и чувство покоя, порождаемое этой приобщенностью.

Массовое общество с его тенденцией к атомизации «расцветает» в техногенном, посттрадиционном мире – и на индустриальной, и на постиндустриальной стадиях развития. Но в постиндустриальном обществе, в котором контроль вытесняет техники дисциплинирования и избирает опору в виде «омассовленной» свободы выбора, атомарный человек приобретает особые черты нарциссической личности. Сегодня овладение этими чертами принимает характер массового явления, привлекающего интерес исследователей.

Тема нарциссизма как социального явления, приходит в социогуманитарный дискурс в последние десятилетия XX века (хотя в психологическом аспекте исследовалась еще З. Фрейдом).

Взрыв популярности происходит благодаря работе К. Лэша «Культура нарциссизма», после которой глаза простых читателей и аналитиков как бы раскрываются и интернет захлестывается рассуждениями по поводу нарциссической эпидемии. Наиболее обстоятельный анализ феномена проводит Ж. Липовицки и американские исследователи К. Кэмпбелл и Д.М. Твендж. Теме нашей диссертации проблема современного нарциссизма близка, ибо охватывает круг вопросов, посвященных осмыслению того, как меняется тип личности в обществе, в котором свобода выбора становится нормой.

К. Лэш отмечает, что в его книге раскрываются крайности индивидуализма. Гонка за счастьем представляется борьбой на выносливость типа личности нарцисса, всецело поглощенного собой. Показывается, что претензии индивида, не будучи обоснованными, становятся неумеренными, и возникает особый характер взаимоотношений в обществе, построенный на принципах «мне положено», «я первый», «я лучший» и т.п. Личность, одержимая собой, усматривает в идее свободы только мысль об освобождении собственного «Я» [200].

Возникновение нарциссической личности становится закономерным результатом тенденции массового общества к атомизации, развивающейся на стадии, когда, вследствие богатства выбора, любые усилия начали выходить из моды. И теперь «все, что является принуждением или жесткой дисциплиной, обесценивается в пользу культа желаний и их немедленного удовлетворения» [89, с. 88]. Вместе с расширением возможностей индивида приобретает законный характер его жажда самоутверждения. Самоцелью личностного становления становится восславление любви к самому себе.

Изобилие товаров и эмансипация желаний обеспечивают наилучшую защиту права личности быть какой она хочет. В результате равнодушный ко

всему остальному индивид заключает себя в раковину солипсизма. Озабоченный только собой он утрачивает мотивацию к поддержанию коллективных проектов. Социальные связи расщепляются, возникает невиданная раньше разобщенность.

Нарциссическая личность, будучи рожденной в брачном союзе общества изобилия и свободы выбора, созревает к рождению множества самых разнообразных требований предоставления свободы. Это: свободный выбор сексуального партнера на любые временные периоды, увеличение свободного времени, возможность выбирать стиль жизни в соответствии с принципами свободы самовыражения, жить, где угодно, определять свои предпочтения ни на кого не взирая и т.д.

Однако свободное время чаще всего заканчивается после его «убивания». Таким образом, индивидуализация ведет не к самобытности, а к гедонистическому самопоглощению. Очень большой вред не только индивиду, но и обществу в целом приносит нарциссизм, проникший в сферу семейно-брачных отношений.

Преобразования в этой сфере, происходящие на стадии постиндустриального развития общества, описываются многими авторами. Результат анализа многих из их работ уже нашел отражение в предыдущем параграфе данной диссертации. Однако среди многих исследователей следует выделить известного британского социолога Э. Гидденса [63]. Он создает, на наш взгляд, самую удачную картину изменений сексуальных отношений, порождающих, в свою очередь, принципиальные трансформации в семейно-брачной сфере.

В работе «Трансформация интимности», специально посвященной данной проблеме, Э. Гидденс выделяет три тенденции, характеризующие изменения, происходящие в сексуальной жизни современного человека. Первой является формирование «пластичной сексуальности». К этой тенденции он относит отделение секса, ориентированного на получение удовольствия, от реализации потребности биологического воспроизводства.

Социолог считает, что возникновение пластичной сексуальности является решающим моментом эмансипации, ибо оно децентрализует область сексуальной жизни. Пластичность освобождает интимные отношения от фокусировки только на деторождении и от «надменной важности мужского сексуального опыта» [62]. Данная тенденция берет начало еще в XVIII веке, но бурно развивается именно в условиях современности в связи с распространением средств контрацепции и новых репродуктивных технологий.

Следующей является тенденция к формированию «чистых отношений». Они устанавливаются индивидами не во имя внешних для сферы интимности целей, а ради ее собственных, внутренних отношений. В них отсутствует мотивация, связанная с поиском выгоды, они не используются как опора при движении по лестнице карьеры или социального престижа. Эти отношения «чисты», ибо покоятся на чувствах и эмоциях.

Третья тенденция направлена к «любви-слиянию», то есть к осознанному обустриванию любовных и дружеских отношений. Эти отношения строятся не только на любви, но и на чувстве уважения, поиске равновесия прав и обязанностей, который предполагает постоянное поддержание диалогового режима. Конечно, вводятся запреты на жестокость и насилие.

С точки зрения Э. Гидденса, данного рода изменения формируют общий вектор осуществления сексуальной революции. В связи с ней происходит масштабная эмансипация межличностной сферы. Самое главное, что формируется социальный мир, в котором эмоциональная сторона отношений вытесняет установки на максимизацию экономической выгоды. Поэтому освободительный потенциал и интенция к демократизации, которыми заряжена сексуальная революция, являются очень сильными.

Однако высокая и положительная оценка сексуальной революции, данная известным социологом, поддерживается далеко не всеми аналитиками. В частности, Т.А. Дмитриев считает, что описанная Э. Гидденсом



«революционная перестройка» сферы интимности указывает лишь на те изменения в жизненном стиле, которые являются доступными богатому и привилегированному меньшинству. «В этом смысле «трансформацию интимной жизни» в понимании Э. Гидденса можно с большой степенью истолковать как самописание образа жизни современного «праздного класса» (Торстейн Веблен), нежели как «концептуализацию вектора социальных изменений, происходящих в интимной и сексуальной жизни» [75, с. 97].

Если взглянуть на мир с позиции феминизма и, тем более, либерализма, то трансформации, описанные Э. Гидденсом, действительно имеют очень большую значимость. Они свидетельствуют о том, что люди, независимо от их пола, могут выступать равными партнерами и в добрых отношениях, и в браке. Они признаются достойными любви не только теми или иными конкретными индивидами, но также обществом. Они могут рассчитывать на честность и искренность, на жизнь не пустую, но наполненную тем высоким смыслом, который дает любовь.

Однако нарциссизм, который в обществах изобилия и потворства любому желанию становится социальным явлением, оказывается способным нанести удар именно по «пластичной сексуальности», «чистым отношениям» и «любви-слиянию». Подобные отношения оказываются несбалансированными, неустойчивыми и драматически короткими в силу того, что обоими партнерами или одним из них становятся нарциссы.

В традиционном обществе семья охраняла свой «дом» как «крепость». Что бы в нем ни происходило, не должно было выходить за его стены, и никакие ссоры не могли такую семью развалить. Но нарциссы очень чутки к любому посягательству на свою исключительность, не мирятся с ним и любой, самый малый конфликт способны превратить в основание для разрыва.

Сколько существовала семья в истории, в отношении внутри нее закладывалась необходимость заботы человека о близких людях. Эта забота должна была осуществляться «в радости и в горе» и предполагала способность индивида к самопожертвованию. В ситуации разрастания нарциссизма до

уровня социального явления члены семьи уже не могут рассчитывать на готовность к подобной заботе. Нарциссы, в принципе, в состоянии заботиться только о себе. «Пластичная сексуальность» и «чистые отношения» оказываются устойчивыми только в ситуации благополучия и разваливаются при малейших проблемах.

Нарциссическая личность склонна злоупотреблять любовью к себе, поэтому «любовь-слияние» оказывается построенной на неравновесных отношениях. Нарцисса обуревают страх зависимости, неудовлетворенность в своих амбициях, поэтому «пластичная сексуальность» означает для него возможность установления только кратковременных связей.

И, наконец, в обществе расширяющейся свободы выбора «... постоянная смена партнеров, следующая логике пластической любви, поразительно и, добавим от себя, подозрительно напоминает трансформации, происходящие на рынке труда развитых стран, где на смену работе по постоянному найму приходит работа по временным средне- и особенно краткосрочным контрактам. Как и на рынке труда, так и на рынке интимных отношений проигравший платит за всё» [61, с. 97–98].

Свобода может сбивать с толку. С одной стороны, отсутствие свободы – это очень болезненный опыт, и это одна из самых актуальных политических тем. С другой стороны, мы часто чувствуем себя подавленными большой свободой, прямо-таки страдаем от нее. Свобода требует зрелости, она приходит с ответственностью, и, как заметил Жан-Поль Сартр, она может вызвать настоящий страх. Следовательно, нам необходимы различные предпосылки, чтобы воспринимать свободу как ценную, развиваться на ее основе и осознавать себя как автора самих себя. Например, мы должны иметь возможность не только принимать варианты, но и отказываться от них. И мы должны уметь брать на себя ответственность на практике. Потому что без зрелости и этических норм свобода становится пустой. Таким образом, между свободой и автономией существует взаимодействие. Только как свободные люди мы можем быть ответственными и независимыми. И наоборот, наша

свобода обогащается только в том случае, если мы развиваем автономию и, следовательно, способны ее использовать.

Свобода – это не личное дело. Наша индивидуальная свобода основана на нашей коллективной приверженности правилам: «Без защиты и без ограничений со стороны закона свобода должна привести к тирании сильных над слабыми», – так писал Карл Р. Поппер [128].

Либерализм – это не анархизм, а защита свободы государством и обществом. Но какая свобода здесь подразумевается? Чтобы на нашем пути не было препятствий? Что мы сами управляем своими действиями? Что мы не зависим от щедрости других людей?

Современной культуре нужны правила, чтобы гарантировать его собственное функционирование и защищать свободу обездоленных. Но востребовано не только государство, но и предприятия должны брать на себя ответственность, а не пассивно реагировать на предполагаемые материальные ограничения. Это относится и к новым вызовам цифровых технологий. Осознанная корпоративная цифровая ответственность имеет решающее значение для обеспечения свободного общества и современной культуры.

Между свободой и ответственностью существует тесная связь, потому что ответственность предполагает, что человек может иметь свободу действий и принятия решений. Следовательно, свобода обязательно ведет к ответственности. Свобода – это право выбора, которым обладают люди, в то время как ответственность – это отношение человека к действиям, которые он свободно выбирает. Это две параллельные концепции, но в то же время они идут рука об руку, потому что одна ведет к другой.

Стоит отметить, что свобода может стать предметом ответственности. Люди в основном несут ответственность за свои действия, потому что они решают их и являются их причиной. Чтобы проанализировать, как связаны обе концепции, имеет смысл четко понимать их значение. Это естественная способность человека действовать так или иначе, а не действовать в соответствии с тем, за что он несет ответственность за свои действия.

Но эта свобода не является абсолютной, потому что обычно человек обусловлен другими элементами, регулирующими его действия, такими как принуждение, страх, насилие, невежество, культура, нормы и социальные условности, психические расстройства, другие.

Человек наслаждается несколькими видами свободы. Внутренняя свобода или свобода воли – это выбор, который делает человек, когда дело доходит до самоопределения между добром и злом. Внешняя свобода или действие – это свобода действий без каких-либо препятствий или физических, социальных, культурных, экономических или юридических условий.

Как упоминалось ранее, понятия свободы и ответственности тесно связаны. Чтобы человек нес ответственность за свои действия, важно, чтобы у него была свобода действий без каких-либо ограничений, кроме его собственной совести и моральных ценностей. Следовательно, считается, что психически больные, дети и животные не несут ответственности за свои действия, потому что они не полностью осознают себя или не обладают разумом.

Ирландский писатель Джордж Бернард Шоу резюмировал взаимосвязь обеих жизненных концепций в одном предложении: «Свобода означает ответственность. Вот почему большинство мужчин боятся его».

Со своей стороны, испанский философ Фернандо Саватер отмечает: «Мы не свободны решать, что с нами происходит» или что мы имеем или имеем как люди (уродливые, красивые, бедные, богатые, больные), но свободны отвечать. К тому, что происходит с нами в том или ином случае либо через послушание, либо через смирение» [137].

Таким образом, можно сказать, что при отсутствии индивидуальной свободы нет никакой ответственности, и что также невозможно сохранить свободу без ответственности, вытекающей из индивидуальных моральных предписаний и самого закона.

В дискурсе свободы, развивающемся последние десятилетия, начинает формироваться тема превращения свободного выбора в некий новый вид

тирании. Такое оборачивание обуславливается колоссальным расширением масштабов свободы выбора, и связано с тем, что он становится уже не просто возможностью, но необходимостью.

Эти масштабы велики настолько, что выбирать человеку приходится не только во внешнем, но и во внутреннем мире, в том, что определяет его самость, то есть возникает неизбежность выбора собственного «Я». Э. Гидденс отмечает, что общество теперь ставит перед индивидом задачу самостоятельно выбирать личностную идентичность и свой жизненный стиль или путь, причем из очень большого количества вариантов.

В традиционном обществе идентичность определялась факторами, не зависящими от индивида: полом, возрастом, принадлежностью к сословию, этносу, вере и другими обстоятельствами. Но теперь он не может опереться на внешние детерминанты поведения. Оказывается, что у человека нет иного выбора, кроме самого выбора, утверждает социолог.

Современное общество фрагментировано и плюралистично. В нем сосуществуют множество сред существования и абстрактных систем, каждая из которых определяет свой жизненный стиль. СМИ сообщают индивиду об их огромном разнообразии, особенностях и альтернативах.

В традиционном обществе индивиду не нужно было рефлексировать по поводу идентичности. Но теперь он сталкивается с подобной необходимостью. «Конструирование «Я» в качестве *рефлексивного проекта* является составной частью рефлексивности современности. Это означает, что «... индивид должен найти свою (его или ее) идентичность среди стратегий и вариантов выбора, предлагаемых абстрактными системами» [52, с. 261].

Рефлексивность здесь означает практику погружения индивида в мотивы своих действий, конструирование собственного образа, реформирование его и имеющихся знаний в свете вновь поступающей информации. По Э. Гидденсу, рефлексивность проявляется также в контроле индивида за телесными потребностями и приведении их в соответствие с образом своего тела

посредством организации особых телесных режимов (связанных с питанием, одеванием, проявлениями сексуальности).

Важной задачей индивидуального строительства является, с точки зрения британского социолога, верность себе. Аутентичность индивида становится основой его доверия к миру и к себе. Только тогда он воспринимает свою жизнь как связь обусловленных, а не случайных событий.

Более молодой автор – Р. Салецл – не только со всей внимательностью и детализациями продолжает анализировать проблему выбора индивидуальной идентичности в условиях современности, но также обосновывает вывод о тираническом характере подобного выбора. При этом она понимает под тиранией превращение возможности выбора в едва ли не единственный стандарт измерения реальности [138].

Капитализм, посредством дискурса, обращается к человеку новым образом: побуждает его воспринимать себя как господина, а не рабочего. А господин, при этом, уравнивается со свободным потребителем. Здесь суть не в увеличении масштабов потребления, а, в конечном счете, в «сжигании» потребителем самого себя, в обращенности процесса на самого субъекта. Поддерживая идею о бесконечном наслаждении, этот процесс начинает приносить вред.

Сегодня огромную силу приобретают идеология выбора и вера в возможность рационального выбора своего жизненного пути. Однако сама идея рационального выбора подталкивает к мысли о том, что он должен быть сделан правильно, даже идеально.

Но стремление к идеальности приводит к двум очень опасным следствиям. Во-первых, к вынужденному признанию индивидом собственной неадекватности. Дело в том, что идеология свободного выбора не просто ориентирует человека на то, чтобы он встал на свой путь, но преподносит все так, что это должен быть путь самоусовершенствования. К тому же ответственность за подобный выбор перекладывается на самого индивида (утверждается, что он должен переделывать свои тело, мысли и эмоции, в

частности «думать позитивно»). Человек бессознательно улавливает скрытые указания на то, что он пока еще далек от совершенства.

Р. Салецл отмечает факт перенасыщенности всей жизненной среды современного человека призывами к тому, чтобы он «был собой». Получается, что идея аутентичности себе и акцентирование собственной исключительности становятся принудительными, навязываются массовому сознанию.

Человек погружается в процессы самоусовершенствования, начинает работать над собственной самобытностью – и уходит в интимное гетто. Им утрачиваются побудительные мотивы к сотрудничеству, к постоянным усилиям по укреплению партнерских отношений даже в браке. В современном, технологически развитом обществе усилия вообще становятся немодными. Необходимость напряжения сил вызывает раздражение, приказы и ужесточение норм – яростную реакцию сопротивления.

Зато индивид сам опутывает свою жизнь множеством нормативов – от диет для похудения до собственного языка общения и правил, регулирующих отношения со всем и всяким. Он отдает себя на обработку пластических хирургов и разного рода тренеров, обещающих сделать его образ жизни идеальным.

Если раньше запреты и распоряжения исходили от власти, то теперь, давая самому себе указания, индивид, на самом деле, добровольно подчиняется ориентирам, которые ему предлагает рынок. Но при этом он приобретает все большую склонность к беспокойству и душевным переживаниям.

Второе следствие заключается в усилении у индивида чувств вины и тревоги. Ведь до того, как выбор сделан, человек находится в состоянии неопределенности. А оно очень тяжело переживается, ведь индивид понимает, что, чего бы он ни выбрал, он нечто другое утратит. Кроме того, велика вероятность неправильного решения. Эти переживания могут привести и к отказу от выбора вовсе.

Чтобы избежать сожалений, человек пытается свести риск к минимуму или сделать его предсказуемым. Все берется под контроль – так, мы видим, что тенденции к созданию общества контроля идут «снизу», а не насильно вводятся «сверху».

«В сегодняшнем обществе, прославляющем выбор и утверждающем, что выбор всегда действует в интересах человека, – пишет Р. Салецл, – проблема заключается... в том, как именно выбор этот представлен. Жизненный выбор описывается в тех же самых терминах, что и выбор потребительский: мы настроены на то, чтобы находить “правильную” жизнь так, как мы подбираем себе правильные обои и правильный кондиционер для волос» [138, с. 80].

Любой выбор, даже собственной идентичности, становится похожим на покупку товара в супермаркете. Поэтому, выбирая идентичность, личность не обретает самости и цельности, она просто приобретает некоторые черты тех образцов совершенства, которые предлагает социальная среда.

Современные психиатры и социологи отмечают, что появляется тип личности, испытывающий проблемы, связанные со свободой выбора. Не понуждаемый больше внешними «обязанностями», индивид начинает ощущать, что он не может определить того, что он хочет делать. Он начинает жаловаться, что в его жизни «чего-то не хватает», что его существование бесцветно, он плывет по течению.

Известный американский психиатр и профессор Стэнфордского университета И. Ялом пишет, что атрофия структурирующих наше поведение социальных институтов ведет нас к конфронтации со свободой. Казалось бы, в связи с отсутствием каких-то великих проектов, которые регламентировали бы нашу жизнь, человек может приблизиться к переживанию поставленных самим собой, экзистенциальных вопросов жизни. Но, нет, – он оказывается неподготовленным к этому. Нагрузка является слишком большой, пишет ученый, тревога требует разрядки, и люди бросаются на поиск способов защиты от свободы.

И. Ялом выделяет следующие типы такого рода защиты:



– «компульсивность – заключается в создании психического мира, в котором отсутствуют переживания свободы, а происходящее объясняется властью непреодолимой и чуждой для Эго силы;

– перенос ответственности на другого – состоит в непреходящих жалобах индивида на проблемы, виновниками которых являются некие люди или события. В этом случае индивид оказывается не способным ничего предпринять для решения проблем и предпочитает заключить себя в собственную тюрьму;

– отрицание ответственности в связи с объявлением себя «невинной жертвой» или утверждением о том, что был «потерян контроль». Последнее, то есть «потеря контроля» имеет для кого-то особый плюс в виде интимных забот о нем и нежного ухаживания» [192, с. 250–259].

Как мы видим, наиболее сложными для субъекта компонентами свободы являются выбор и ответственность. О парадоксах выбора американский социолог Б. Шварц пишет: «Слишком большое число возможных вариантов выбора вызывает у нас психологический дискомфорт, особенно в комбинации с сожалением, заботой о личном статусе, адаптацией, социальными сравнениями и, что, возможно, важнее всего, с желанием всегда и во всем получать самое лучшее – то есть максимизировать» [192, с. 267].

Конечно, проблемы с выбором возникают, прежде всего, тогда, когда субъект, обретший уже отрицательную свободу («от...»), не достиг уровня, на котором он становится положительно свободным («свобода для...»). Чтобы свершить выбор, надо понимать, для чего он делается. В ином случае, выбор превратится в игру случайных предпочтений. На место прежней неопределенности, которая была связана с наличием нескольких альтернатив, придет новая, порожденная непониманием причин только что сделанного предпочтения.

Проблема ответственности носит ту же самую природу: непонимание субъектом того, зачем («для чего») он свободен. Принятие на себя ответственности совпадает с принятием положительной свободы, с желанием

преодолеть пределы наличного, осознанием того, что это надо сделать, признанием необходимости ответить за свершившееся.

Ответственность тяжела, ибо, если выбор был сделан неправильно, субъекту придется возложить всю вину за ошибку на себя. Поэтому он осознанно или бессознательно прибегает к тому или иному варианту «бегства от свободы» или «защиты» от нее.

Помимо рассмотренных выше, есть еще одна форма бегства от ответственности, на которую указывает В. Франкл. Это особый вид фатализма, в соответствии с которым человек «... предает свою неповторимость и непохожесть на других, ища прибежища в типичности и цепляясь за судьбу, которую якобы нельзя изменить. И в данном случае неважно, каков конкретно этот тип, законам которого человек, как он считает, обязан следовать: тип ли это характера, расовый или классовый тип, иными словами, какую судьбу имеет в виду человек» [164, с. 215].

Какие выводы можно сделать по окончании исследования проблем свободы выбора, – тех проблем, что встают перед субъектом, действующим в условиях становления постиндустриального общества?

Прежде всего, следует обратить внимание на то, что феномены свободы выбора и свободы не являются тождественными. Последняя включает не только свободу выбирающего, но также свободу предоставляющего выбор. Подобное разделение возникает, например, в иерархических структурах или образуется вследствие самостоятельного существования сферы производства товаров и услуг и сферы потребления, где производится выбор: производители предлагают, потребители выбирают среди предложенного.

Исследование показало, что свобода выбора была ущербной в индустриальном обществе дисциплинарного типа. Однако формирующееся постиндустриальное общество контроля способствует расцвету данного вида свободы. Непременным условием этого расцвета является изобилие, обеспеченное передовыми технологиями.

Важным фактором является также сужение сферы жесткого принуждения и открытого насилия и создание пространств для действия «мягкой силы», часто более эффективной и экономной по сравнению с грубой силой. Для осуществления подобных трансформаций культура нуждается в расширении сферы свободы выбора. В условиях его богатства субъект сам выбирает привлекательные объекты, для этого являются достаточными лишь подсказки, создаваемые рекламой и средствами массовой информации.

Наступление на свободу оказывается не нужным. Индивид приобретает способность к самоконтролю и самоограничениям, на которые он идет ради получения обольщающих его объектов, возможностей, вариантов выбора.

### **Выводы к разделу 3**

Диссертация опирается на выводы философов о том, что индивидуализация есть процесс, имманентный развитию посттрадиционного современного общества. В сущности, он связан с созданием автономного и, в конечном счете, свободного индивида. Однако в массовых масштабах этот процесс рождает атомарного человека. В индустриальном обществе к нему применяются техники дисциплинирования, и, формально обретая свободу, он начинает ее страшиться.

Проанализированы основные механизмы бегства от свободы, описанные Э. Фроммом. В постиндустриальном обществе дисциплинарное нормирование утрачивает эффективность.

Формируются стратегии соблазна и обольщения, продуктом массового применения которых становится нарциссическая личность. В диссертации

констатируется, что идеальный тип нарцисса вырастает из типа атомарного человека. Они очень близки.

Однако тип нарциссической личности имеет особенности:

1) она признает субъективное разнообразие в обществе и свою собственную неповторимость,

2) существует в условиях расширяющейся свободы выбора.

В предложенном исследовании рассмотрены разные, фактически противоположные позиции исследователей по поводу необходимости современного человека осуществлять выбор собственной идентичности. Проанализированы аргументы в пользу идеи тирании выбора.

Показано, что в выборе, реализующим только отрицательную свободу («от»), не учитывающем фактор ответственности и не связанным с принятием положительной свободы («для»), есть внутренние, скрытые угрозы провоцирования роста у индивида чувств вины и тревоги, манипулирования его сознанием и поведением, возникновения у него ощущения слишком высокой неопределенности социальной среды.

Индивид начинает испытывать тяжесть выбора.

В диссертации раскрываются стратегии защиты от свободы, применяемые индивидом в условиях расширяющейся свободы выбора.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В Заключении сделаны завершающие обобщения, указывается на неисчерпаемость дискурса свободы, обозначаются перспективы дальнейшей работы в рамках данной тематики, формулируются следующие выводы:

1. Завершая диссертационное исследование, посвященное противоречиям свободы в современной культуре, мы считаем необходимым подчеркнуть, что данная работа строилась на понимании свободы как феномена, органически присущего всему посттрадиционной, современной культуре. При этом рассматривались процессы, определяющие динамику свободы и те свойства, посредством которых она раскрывается в условиях быстро меняющейся современности и, конкретно, на фазах индустриального и постиндустриального развития общества. Условием становления современности является преодоление форм жизнедеятельности, в основе которых лежит характерное для традиционного общества поглощение индивида культурным и социальным целым и подчинение человека силам природы и традиции. Это преодоление осуществляется в формах свободы, а также открывает пути к еще большему ее расширению. Так, свобода становится свойством общественной системы, построенной на автономии индивида, а не его поглощения социумом. Свобода прорастает в посттрадиционной, современной, как еще говорят, «техногенной» культуре как идея, состояние, характеристика действий, общественное отношение, отражающие принципиальные особенности существования социального целого. При этом она осуществляется в деятельности субъектов разного уровня (индивида, группы, социума, нации и др.). Свобода становится руководящим основанием и качеством поступков человека, способного, признавая свою ответственность, самостоятельно определять цели и идти к

ним, реализовывать стремление к выходу за пределы наличной данности, осознавать те последствия, к которым приведут его действия.

2. Свобода может характеризовать любой вид деятельности индивидуального и коллективного субъекта, любое его жизненное проявление, образующее широкий спектр отношений субъекта к миру. Поэтому, в зависимости от ракурса осмысления этих отношений, можно выделять и рассматривать разные виды свободы. В диссертации особое внимание уделяется пониманию свободы, которым руководствуются: движение за права человека, феминистическое, молодежное и антирасистское виды социальных движений, те аспекты свободы, на которых сосредотачиваются авторы глобализационного процесса, мигранты, население стран, которых захлестывают волны современной миграции. Был осуществлен анализ видов свободы, которые возникают на стадии постиндустриального развития общества, в частности, свободы потребления и социального перемещения, а также свободы креативной личности. При этом отмечалась тенденция возрастания индивидуальной свободы. Особый акцент был сделан на изучении феномена свободы выбора. Как было сказано, в диссертации отстаивается мысль, что свобода является системным качеством современной культуры. Однако вовсе не на каждой ступени его развития условия, способствующие актуализации потенциала свободы, доминируют над теми условиями, что препятствуют его укреплению. Иначе человечество не столкнулось бы с масштабностью практик тоталитаризма, которые развернулись в XX веке, способствовали разжиганию второй мировой войны, вызвали геноцид российского народа, его массовое уничтожение во время сталинских «чисток» и масштабное насилие над личностью в различные рода лагерях заключения и концлагерях.

3. Индустриализация, рассматриваемая в широком смысле, как процесс, в ходе которого формируется современность, сопровождается зарождением многих социальных движений за эмансипацию. Однако дело в том, что она же создает и условия для расширения области несвободы. К этим условиям

относится система организации труда, основанная на механической последовательности человеческих действий, уменьшенных до простых, однообразных актов. К ним относится также жесткая, иерархичная, дисциплинарная логика восприятия социального мира. Главным фактором несвободы, действующим в индустриальной культуре, является «фабрикование» личности как объекта с помощью техник дисциплинирования, применяемых масштабно и систематично, техник создания «послушных тел», выступающих как части сложной машины и несвободных в качестве таких частей. Потенциал свободы современной культуры получает большие возможности для проявления на стадии постмодернистского развития. С одной стороны, постиндустриальная экономика начинает нуждаться в креативном работнике и, тем более, руководителе, которые не могут развернуть свои таланты, не чувствуя себя свободными. С другой стороны, капитализм находит способы добиваться стабилизации общественной системы посредством не подавления, а расширения социетальной и, прежде всего, индивидуальной свободы (потребления, выбора, социального перемещения). Кроме этого, хотя теперь индивида оказывается трудно дисциплинировать грубой силой внешних ограничений, постиндустриальное общество контроля создает среду, в которой развиваются индивидуальные способности к самоконтролю. К тому же, на смену техникам дисциплинирования приходят стратегии обольщения, благодаря которым, даже навязываемое действие воспринимается как результат добровольного выбора.

4. Массовое производство не только атомарного человека индустриального общества, но и нарциссической личности постиндустриального мира, способствует рождению феноменов «бегства от свободы» и защиты от свободы. Индивид далеко не всегда оказывается в состоянии справиться с необходимостью выбора и принятия на себя ответственности, обязательной в условиях свободы. Он сознательно или бессознательно отказывается от них. Такое «бегство» актуализирует возможность утверждения несвободы в ее различных видах, способствует

восприятию многими свободы как «тирании», появлению ощущения своей неадекватности, росту чувства тревоги. Итак, процесс расширения свободы в современном обществе не является спокойным и мирным движением, он полон конфликтов между различными видами свободы и несвободы. Вместе с тем, сама свобода есть феномен, вовсе не лишенный противоречий. Им уделяется в диссертации достаточно большое внимание. Показано, что несвобода является не только внешней антитезой свободы, но стороной ее внутреннего развития, то есть свобода способна перерасти в свое собственное отрицание. Раскрываются имманентные свободе интенции разрушения. Рассмотрен потенциал использования свободы в качестве инструмента культурно-социального разделения, сосредоточения ресурсов на одной стороне общества в ущерб другой.

5. В завершении работы над избранной темой диссертационного исследования необходимо еще раз подчеркнуть, что проблема противоречивой динамики свободы очень сложна и ее осмысление затрагивает очень большой круг вопросов. Это вопросы исторического развития различных подходов к теме свободы, типологии общества, личности и характера их взаимоотношений, глобализации и диффузии культур, миграции, роста демографических проблем, развития семейных отношений и многие другие. Поэтому необходимо отметить, что тема динамики свободы является очень наукоемкой, требующей проработки и взаимоувязки различных факторов и тенденций. Она может и должна стать основой многих дальнейших исследований. Границы им мы, в принципе, не видим, ибо каждая новая фаза в развитии общества рождает новую проблему разворачивания свободы. Вряд ли существует перспектива исчерпания темы свободы, ибо человек, ставший на путь поиска условий расширения своей автономии, уже не откажется от конструирования собственных целей деятельности, будет стремиться выйти за пределы ее нынешних границ. Главное в том, чтобы он делал это ответственно.



**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

1. Абрамов, М.А. Неопределённость свободы / М.А. Абрамов // Вопросы философии. 2016. – № 10. – С. 58–70.
2. Авдулов, А.Н., Кулькин, А.М. Контуры информационного общества / А.Н. Авдулов, А.М. Кулькин. – М.: РАН. ИНИОН; Центр науч.-инфор. исслед. по науке, образованию и технологиям. – 2015. – С.163
3. Антология мировой философии. В 4-х тт. – М.: «Мысль», 1969 – 1973 (АН СССР. Ин-т философии. Философ, наследие) // Ред. коллегия: В.В. Соколов и др. – Т. 1. – С. 361.
4. Антонов, А.И., Сорокин, С.А. Судьба семьи в России XXI века / А.И. Антонов, С.А. Сорокин. – М.: Грааль. – 2020. – 416 с.
5. Аристотель. Политика / Аристотель // Сочинения в 4-х томах. – М.: Мысль, 2019. – Т. 4. – С. 360.
6. Арон, Р. Эссе о свободах: «Универсальной и единственной формулы свободы не существует» / Р. Арон // ПОЛИС (Политические исследования). 2018. – № 1. – С. 128–137.
7. Арон, Р. Эссе о свободах: «Универсальной и единственной формулы свободы не существует» / Р. Арон // ПОЛИС (Политические исследования). 2016. – № 2. – С. 129.
8. Арон, А. Демократия и тоталитаризм / А. Арон. – М.: Текст, 2019. – С. 303.
9. Асмус, В.Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля / В.Ф. Асмус // Вопросы философии. – 2019. – № 1. – С. 52–69.
10. Баранов, А.Б. Социально-экономические проблемы депопуляции и старения населения/ А.Б. Баранов // Вопросы экономики. – 2020. – № 7. – С. 111–120.

11. Бауман, З. Глобализация: Последствия для человека и общества / З. Бауман. – М.: Весь мир. – 2014. – С. 188.
12. Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. – М.: Логос. – 2022. – С. 390.
13. Бауман, З. Свобода / З. Бауман. – М.: Новое издательство. – 2006. – С. 132.
14. Бауман, З. Текущая современность / З. Бауман. – СПб.: Питер. – 2008. – С. 23–24;
15. Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек. – М.: Прогресс-Традиция. – 2000. – С. 383.
16. Бекерманн, А. Свобода воли / А. Бекерманн // В кн.: Лексикон философии. – М.: Республика, 2022. – С. 305–307.
17. Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл. – М.: Academia. 1999. – С. 956.
18. Белшем, У. Эссе, философские, исторические и литературные. / У. Белшем. – М.: Республика, 2012. – С. 11–19.
19. Беляев, И.А., Максимов, А.М. Целостность и свобода человека / И.А. Беляев, А.М. Максимов. Монография. Екатеринбург: Изд-во Урал. унта. – 2014. – С. 43.
20. Бем, С. Линзы гендера: Трансформация взглядов на проблему неравенства полов / С. Бем. – М.: РОССПЭН. – 2004. – С. 336.
21. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист. – М.: Прогресс. – 1994. – С. 560.
22. Бенхабиб, С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / С. Бенхабиб. – М.: Логос. – 2003. – С. 350.
23. Бергер, П. Индивидуализация и изменение значения социальных неравенств / П. Бергер // Социальное неравенство. Изменения в социальной структуре: европейская перспектива. – СПб.: Алетейя. 2008. – С. 17.

24. Бергер, П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: Медиум. 1995. – С. 323.
25. Бергер, П.Л. Приглашение в социологию: Гуманистическая перспектива / П.Л. Бергер. – М.: Аспект Пресс. 1996. – С. 168.
26. Бердяев, Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н.А. Бердяев // Н.А. Бердяев. О назначении человека. – М.: Республика. 1993. – С. 357.
27. Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М.: Правда. – 1989. – С. 608.
28. Бердяев, Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики / Н.А. Бердяев. – Paris: YMCA-Press. 1939. – С. 224.
29. Бердяев, Н.А. О человеке, его свободе и духовности / Н.А. Бердяев. Избр. труды. – М.: Моск. психол.-соц. ин-т Флинта, 1999. – С. 311.
30. Бердяев, Н.А. Человек и машина. (Проблема социологии и метафизики техники) / Н.А. Бердяев // Путь. – 1933. – № 38. – С. 3–38.
31. Берлин, И. Философия свободы. Европа / И. Берлин. – М.: Новое литературное обозрение. – 2001. – С. 448.
32. Бехман, Г. Современное общество как общество риска / Г. Бехман // Вопросы философии. 2007. – № 3. – С. 26–46.
33. Бодрийяр, Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М.: Республика, Культурная Революция. – 2006. – С. 269.
34. Бодрийяр, Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. – М.: Рудомино. 1995. – С. 169; 164–168;
35. Бодрийяр, Ж. Соблазн / Ж. Бодрийяр. – М.: Из-во Ad Marginem. 2000. – С. 320.
36. Бозций, А. Утешение философией и другие трактаты / А. Бозций. – М.: Наука, 1990. – С. 224.

37. Брандт, Г.А. Философская антропология феминизма. Природа женщины / Г.А. Брандт. – СПб.: Алетейя. 2006. – С. 160.
38. Брокгауз, Ф. Детерминизм / Ф. Брокгауз. – М.: – 2022. – С. 893.
39. Брунер, К. Представление о человеке и концепция социума: два подхода к пониманию общества / К. Брунер // THESIS, 1993. Вып.3. – С.51–72.
40. Бьюкенен, П. Смерть Запада / П. Бьюкенен. – М.: АСТ. 2003. – С. 444.
41. Бьюн-Чул, Хан. Прозрачное общество / Хан Бьюн-Чул. – М.: Издательство «Логос», Проект letterra.org. 2014. – С. 60.
42. Бем, С. Линзы гендера: Трансформация взглядов на проблему неравенства полов / С. Бем. – М.: РОССПЭН. 2004. – 231 с.
43. Валлерстайн, Й. Конец знакомого мира: Социология XXI века / Й. Валлерстайн. – М.: Логос. – 2004. – С. 368.
44. Вальдман, И.А. Социокультурная рефлексия свободы и особенности социальной коммуникации в условиях политогенеза / И. Вальдман // Вестник Новосибирского государственного университета. – 2007. – Т. 3. – Вып. 1. – С. 4.
45. Ван Инваген, П. Эссе о свободе воли / П. Ван Инваген. – М.:Кларендон Пресс. – 2017. – 702 с.
46. Васильев, В.В. В защиту классического компатибилизма: Эссе о свободе воли / В.В. Васильев. – М.: ЛЕНАНД, 2017. – С. 112–135.
47. Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма. Избранные произведения / М. Вебер. – М.: Прогресс. 1990. – С. 808.
48. Веллмер, А. Модели свободы в современном мире [Электронный ресурс] / А. Веллмер. – Режим доступа: <http://www.smolsoc.ru/index.php/home> (обращение 24 августа 2021 г.).
49. Виппер, Р. Исторические теории XVIII и XIX вв. в связи с общественным движением на Западе / Р. Виппер. – М.: 1908. – С. 24–38.

50. Волков, Г.Ю. Современный экономический неокOLONиализм в условиях глобализации [Электронный ресурс] / Г.Ю. Волков. – Режим доступа: <http://www.rusnauka.com/> (обращение 20 ноября 2021 г.).

51. Волков, Ю.Г. Личность и гуманизм (социологический аспект) / Г. Волков. – Челябинск: ПО «Книга». – 1995. – С. 226.

52. Волков, Ю.Г., Поликарпов, В.С. Интегральная природа человека: естественнонаучные и гуманитарные аспекты / Ю.Г. Волков, В.С. Поликарпов. – Ростов-на-Дону: Изд-во РГУ, 2019. – 282 с.

53. Вольтер, Ф. Философские сочинения / Ф. Вольтер; [пер. с фран. Ин-т философии]. – М.:Наука, 1996. – 560 с.

54. Гаджиев, К. Размышления о свободе / К. Гаджиев // Вопросы философии. – 1993. – № 2. – С. 33–48.

55. Галлиган, К. Место женщины в жизненном цикле мужчины / К. Галлиган // Хрестоматия феминистских текстов. Переводы. – СПб.: Издательство «Дмитрий Буланин». 2000. – С. 166–186.

56. Гегель, Г.В.Ф. Наука логики / Г.В.Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 1997. – 540 с.

57. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль. 1977. – Т. 3. – С. 471. – (Философия духа).

58. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. – 452 с. (Наука логики).

59. Геррес, И. Об основании, структуре и временной последовательности всемирной истории / И. Геррес. – М.: Научная мысль, 2021. – С. 87–112.

60. Гетц, С. Некаузальная теория действия / С. Гетц // Философия и феноменологические исследования, – № 49. – 2021. – С. 303–316.

61. Гидденс, Э. Последствия современности / Э. Гидденс. – М.: Праксис. 2011. – С. 352.

62. Гидденс, Э. Трансформация интимности / Э. Гидденс. – СПб.: Питер. 2014. – С. 208.

63. Гидденс, Э. Ускользящий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс. – М.: Весь мир. 2014. – С. 116.
64. Гильдебрандт, Х. Клинический словарь / Х. Гильдебрандт. – СПб.: Питер, 2021. – С. 594.
65. Гинет, К. Объяснения причин действия: каузалистские и некаузалистские объяснения / К. Гинет // Оксфордское руководство по свободе воли. – М.: Республика, 2022. – С. 134–201.
66. Гоббс, Т. О свободе подданных / Т. Гоббс. Соч. В 2 т. – М.: Мысль, 1991. – Т. 2. – С. 163.
67. Гоббс, Т. Сочинения в 2 т. / Т. Гоббс. – М.: Мысль, 1991. – Т. 2. – С. 163–164.
68. Grimasy novoy Evropy. Pismo chesкого anesteziologa iz Mюнхена. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://navoine.info/munich-doctmigr.html> (обращение 25 ноября 2021 г.).
69. Давидович, В.Е. Грани свободы / В.Е. Давидович. – М.: Молодая гвардия. 1969. – С. 224.
70. Давыдов, Ю.Н. Любовь и свобода / Ю.Н. Давыдов. – М.: Астрель. 2008. – С. 576.
71. Дахин, В.Н. Глобализация: социальные и политические последствия / В.Н. Дахин // Свободная мысль-XXI. – 2002. – № 12. – С. 4–15.
72. Делез, Ж. Переговоры.1972-1990 / Ж. Делез. – СПб.: Наука. 2004. – С. 235.
73. Делез, Ж., Гваттари, Ф. Трактат о номадологии [Электронный ресурс] / Ж.Делез, Ф. Гваттари. – Режим доступа: <http://www.soob.ru/n/2005/2/5/1/print>), (обращение 8 сентября 2021 г.)
74. Делез, Ж., Гваттари, Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Екатеринбург: У-Фактория. 2018. – С. 895.
75. Дмитриев, Т.А. Сокрушительная современность Энтони Гидденса. Вступительная статья / Т.А. Дмитриев. – М.: Праксис. 2011. – С. 7–106.

76. Европа: миграция как орудие глобализации [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://iov75.livejournal.com/3785391.html> (обращение 24 ноября 2021).

77. Жеребкина, И. «Прочти мое желание...» Постмодернизм, Психоанализ. Феминизм / И. Жеребкина. – М.: Идея-Пресс. 2000. – С. 256.

78. Жижек, С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм / С. Жижек. – СПб.: Алетейя. 2005. – С. 156.

79. Ильенков, Э.В. Свобода воли (К разговору о Фихте и «свободе воли») / Э.В. Ильенков // Вопросы философии. – 1990. – № 2. – С. 69–75.

80. Ильин, И.А. Собрание сочинений. Философия как духовное делание / И.А. Ильин. – М.: Изд-во ПСТГУ. 2014. – С. 96–97.

81. Ильинская, С.Г. Толерантность как принцип политического действия: история, теория, практика / С.Г. Ильинская. – М.: Праксис. 2007. – С. 285.

82. Иноземцев, В.Л. Глобализация: иллюзии и реальность / В.Л. Иноземцев // Свободная мысль. – 2000. – № 1. – С. 26–36.

83. Иноземцев, В.Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы / В.Л. Иноземцев. – М.: Логос, 2000. – 304 с.

84. Ионин, Л.Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие / Л.Г. Ионин. – М.: Логос. 2000. – С. 432.

85. Кант, И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» 1793 / И. Кант. Соч. в 6-ти тт.– М.: Мысль. 1965. – Т. 4. – Ч. 2. – С. 78.

86. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант; [пер. с нем. Н.О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки]. – М.: Наука, 1999. – 655 с.

87. Капустин, Б.Г. Мораль и политика в западноевропейской политической философии / Б.Г. Капустин // От абсолюта свободы к романтике равенства (Из истории политической философии). – М.: ИФРАН. 1994. – 212 с.

88. Кара-Мурза, А.А. «Новое варварство» как проблема российской цивилизации / А.А. Кара-Мурза. – М.: ИФРАН. 1995. – С. 211.

89. Кара-Мурза, А.А. Общественный порядок и политическая идеология либерализма / А.А. Кара-Мурза // Куда идет Россия? Альтернативы общественного развития. – М.: Аспект – Пресс, 1995. – С.413–416.

90. Каримов, А.В. Горизонты свободы [Электронный ресурс] / А.В. Каримов. – Режим доступа: <http://www.actualresearch.ru/> / karimov\_av.doc (обращение 20 августа 2020 г.).

91. Каримов, А.В. Горизонты свободы [Электронный ресурс] / А.В. Каримов. – Режим доступа: <http://www.actualresearch.ru/> /karimov\_av.doc (обращение 20 августа 2021 г.).

92. Кастельс, М. Информационная эпоха: Экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – С. 608.

93. Кастельс, М. Могущество самобытности / М. Кастельс. // Новая постиндустриальная волна на Западе. – М.: Academia. 1999. – С. 298 – 308.

94. Кастельс, М. Становление общества сетевых структур / М. Кастельс // Новая постиндустриальная волна на Западе. – М.: Academia. 2019. – С. 492–505.

95. Кейн, Р. О свободе воли, ответственности и индетерминизме / Р. Кейн // Философские исследования. – № 2 – 2021. – С. 105–210.

96. Кельзен, Х. Чистая теория права / Х. Кельзен; [пер. Найт М.]. – М.: Мысль, 1967. – С. 222.

97. Кестлер, А. Слепящая тьма / А. Кестлер. – М.: Новая газета, 2011. – С. 320.



98. Коллети, Л. Политическое и философское интервью [Электронный ресурс] / Л. Коллети. – Режим доступа: [https://www.generation-online.org/p/Colletti\\_Anderson.pdf](https://www.generation-online.org/p/Colletti_Anderson.pdf). (обращение 12 декабря 2021г.).

99. Констан, Б. О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей / Б. Констан // Полис. (Политические исследования). – 1993. – № 2. – С. 97–106.

100. Кэмпбел, Дж. Свобода и сообщество / Дж. Кэмпбел // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 112–126.

101. Левицкий, С.А. Трагедия свободы / С.А. Левицкий. – М.: Канон. 1995. – 512 с.

102. Левицкий, С.А. Трагедия свободы / С.А. Левицкий. – М.: Канон. 2015. – С. 315.

103. Липовецки, Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Ж. Липовецки. – СПб.: Изд-во Владимир Даль., 2001. – С. 336.

104. Локк, Дж. Соч. в 3 тт. / Дж. Локк. – М.: Мысль, 1988. – Т. 1 – 350 с.

105. Лоу, Э. Дж. Личная свобода воли: Метафизика разума и действия / Э. Дж. Лоу. – М.: Республика, 2022. – С. 74–81.

106. Луман, Н. Понятие риска / Н. Луман // THESIS: теория и история экономических и социальных институтов и систем. – 1994. – № 5. – С.135–160.

107. Маккан, Х.Дж. Деятельность агентства: О человеческом действии, воле и свободе / Дж.Х. Маккан. – М.: «Итака», 2020. – С. 246–263.

108. Макколл, С. Модель Вселенной / С. Макколл. – СПб. – 2019. – С. 113–149.

109. Маркс, К. Критика Готской программы / К. Маркс // Политология: хрестоматия. – М.: Гардарики. 2000. – С. 843.

110. Маркс, К. Энгельс Ф. Соч. / К. Маркс. – М.: Политиздат. 1955. – Т. 3. – С. 628.

111. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе // Американская социологическая мысль: Тексты. – М.: Изд-во МГУ. 1994. – С. 121–146.

112. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе. – М.: АСТ. 2002. – С. 526.
113. Маслоу, А.Г. Дальние пределы человеческой психики / А.Г. Маслоу. – СПб.: Евразия. 1999. – 432 с.
114. Масуда, Е. Компьютопия / Е. Масуда. – М.: Идея-Пресс. 1998. – С. 358.
115. Милль, Дж. О свободе / Дж. Милль // Политология: хрестоматия. – М.: Гардарики. 2000. – С. 617–622.
116. Монсон, П. Лодка на аллеях парка: Введение в социологию / П. Монсон. – М.: Весь Мир. 1995. – С. 96.
117. Московичи, С. Век толп. Исторический трактор по психологии масс / С. Московичи. – М.: ЦпиП. 1998. – С. 480.
118. Мысливченко, А.Г. Феномен внутренней свободы / А.Г. Мысливченко // О человеческом в человеке. – М.: Политиздат, 1991. – С. 56–78.
119. Неклесса, А.И. Конец эпохи Большого Модерна / А.И. Неклесса // Постиндустриальный мир и Россия. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 37–63.
120. Нириг, С. Свобода: обещание и угроза. Критика культа свободы / С. Нириг. – М.: Прогресс. 1966. – С. 192.
121. Нисбет, Р. Прогресс: история идеи / Р. Нисбет. – М.: ИРИСЭН, 2007. – С. 557.
122. Ойзерман, Т.И. Философия как история философии / Т.И. Ойзерман. – СПб.: Алетейя. 2019. – С. 521.
123. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: АСТ. 2022. – 510 с.
124. Оруэлл, Д. Скотный Двор / Д. Ориэлл. – М.: АСТ. 2003. – С. 361.
125. Перебум, Д. Жизнь без свободы воли: аргументы в пользу жесткого несовместимости / Д. Перебум. – М.: Гардарики, 2002. – С. 477–488.

126. Пинк, Т. Свобода воли: Очень краткое введение / Т. Пинк. – М.: «Пресс», 2019. – С. 301–322.
127. Платон. Соб. соч. в 3-х тт. / Платон. – М.: Мысль, 1971. – Т. 3–С. 312.
128. Поппер, К. Открытое общество и его враги / К. Поппер. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – С. 448.
129. Практика, глобализации: игры и правила новой эпохи. – М.: ИНФРА-М. – 2022. – С. 344.
130. Президент Еврокомиссии: евро не имеет смысла без зоны Шенгена. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.banktest.ru/vse-sobytiya-dnuя> (обращение 2 декабря 2021 г.).
131. Ракитов, А.И. Структура свободы / А.И. Ракитов // Философия компьютерной революции. – М.: Политиздат. 1991. – С. 287.
132. Распай, Ж. Стан избранных (Лагерь святош) [Электронный ресурс] / Ж. Распай. – Режим доступа: <http://www.sandronic.ru> (обращение 25 ноября 2021 г.).
133. Реддинг, П. Аналитическая философия и возвращение гегелевской мысли / П. Реддинг. – М.: Наука. 2022. – 712 с.
134. Рид, Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла / Т. Рид. – СПб.: «Алетейя». – 2000. – 352 с.
135. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Аврелий. – М.: Республика, 1995. С. 155–163.
136. Ролз, Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1995. – С. 513.
137. Саватер, Ф. Приглашение к этике / Ф. Саватер. – М.: 2000. – С. 118–174.
138. Салецл, Р. Тирания выбора. Введение в книгу «Тирания выбора» / Р. Салецл // Лаканалия. – 2012. – № 10. – С. 76–82.

139. Сартр, Ж.-П. Тошнота / Ж.-П. Сартр // Избранные произведения. – М.: Республика. 1994. – 496 с.
140. Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. – М.: Политиздат. 1989. – С. 319–344.
141. Сафрански, Р., Хайдеггер, М. Германский мастер и его время / Р. Сафрански, М. Хайдеггер. – М.: Молодая гвардия, 2005. – С. 642.
142. Сен, А. Развитие как свобода / А. Сен. – М.: Новое издательство, 2022. – С. 432.
143. Сенека, Луций Анней О благодеяниях / Л.А. Сенека. – Изд-во: Эксмо-Пресс, 2016. – С. 22.
144. Сеннет, Р. Капитализм в большом городе: глобализация, гибкость и безразличие / Р. Сеннет // Logos. – 2008. – № 3. – С. 95–107.
145. Сеннетт Р. Коррозия характера / Р. Сеннетт. – Н.: ФСПИ «Тренды». 2004. – 296 с.
146. Силиг, К. Альберт Эйнштейн. Мое мировоззрение / К. Силиг. – М.: 2022. – С. 9.
147. Сорокин, С.А. Судьба семьи в России XXI века. / С.А. Сорокин. – М.: Грааль, 2022 – 512 с.
148. Смианский, С. Свобода воли, фундаментальный дуализм и центральное место иллюзии / С. Смианский.– М.: Гардарики, 2002. – С. 489–505.
149. Современная литературная теория. Антология. – М.: Флинта: Наука. 2019. – С. 344.
150. Соловьев, В.С. Собр. соч. / В.С. Соловьев. – М.: Просвещение, 2000. – С. 5, 18; (Т. I V).; С. 338; (Т. V).; – С. 227; (Т. IX).
151. Степин, В.С. Эпоха перемен и сценарии будущего / В.С. Степин. – М. ИФРАН. 1996. – 175 с.

152. Стронсон, П.Ф. Свобода и обида [Электронный ресурс] / П.Ф. Стронсон. – Режим доступа: <https://www.ucl.ac.uk> (обращение 30 июля 2021 г.).

153. Сумерки глобализации: Настольная книга антиглобалиста: – М.: АСТ, Ермак. 2021. – С. 348.

154. Токвиль, А. Демократия в Америке / А. Токвиль. – М : Прогресс. 1992. – С. 554.

155. Тоффлер, Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М.: АСТ. 2010. – С. 784.

156. Тоффлер, Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. – М.: АСТ. 2001. – С. 558.

157. Тугендхат, Э. Понятие свободы воли / Э. Тугендхат // Философские очерки. – М.: Республика, 2022. – С. 343.

158. Тэпскотт, Д., Уильямс Э. Викиномика. Как массовое сотрудничество изменяет все / Д. Тэпскотт, Э. Уильямс. – М.: BestBusinessBooks, 2019. – С. 392.

159. Уайт, У.Х. Организационный человек / У.Х. Уайт // Личность, культура, Общество. – № 3-4. – 2022. – С. 26–31.

160. Уткин, А. Глобализация: процесс и осмысление / А. Уткин. – М.: Логос, 2021. – С. 271.

161. Уэбстер, Ф. Теории информационного общества / Ф. Уэбстер. – М.: Аспект-Пресс. 2019. – С. 400.

162. Федотова, В.Г. Хорошее общество / В.Г. Федотова. – М.: Прогресс-Традиция, 2015. – С. 544.

163. Флорида, Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее / Р. Флорида. – М.: Издательский дом «Классика-XXI», 2017. – 421 с.

164. Франкл, В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М.: Прогресс. 1990. – 368 с.

165. Франкфурт, Г. Альтернативные возможности и моральная ответственность / Г. Франкфурт; [пер. с англ. А.С. Мишуры] // Философия. Журнал высшей школы экономики. – 2017. – Т. 1. – № 4. – С. 129 – 140.

166. Фридман, М. Капитализм и свобода / М. Фридман. – М.: Новое издательство, 2016. – С. 240.
167. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – М.: Флинта, Изд-во МПСИ, Прогресс. 2016. – С. 248.
168. Фромм, Э. Иметь или быть? Забытый язык / Э. Фромм. – М.: АСТ. 2019. – С. 448.
169. Фуко, М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / М. Фуко – М: Праксис. 2022. – С. 384.
170. Фуко, М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко. – М.: «Ad Marginem». 2019. – С. 480.
171. Хабермас, Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Ю. Хабермас. – СПб.: Наука. 2021. – С. 417.
172. Хайдеггер, М. Отрешенность [Электронный ресурс] / М. Хайдеггер. – Режим доступа: <http://www.odinblago.ru/filosofiya/haydegger> (обращение 22 ноября 2021 г.)
173. Хайек, Ф. Дорога к рабству / Ф. Хайек. – М.: Новое издательство. 2015. – С. 264.
174. Хаксли, О. О дивный новый мир / О. Хаксли. – М.: АСТ. 2016. – С. 175.
175. Хевеши, М.А. Толпа, массы, политика / М.А. Хевеши // Ист.-филос. очерк. – М.: ИФРАН. 2021. – С. 230.
176. Хомяков, М.Б. Брайан Бэрри: либеральный универсализм против мультикультурализма и национализма / М.Б. Хомяков // Толерантность в современной цивилизации. Сборник методических материалов. – Том 1. – Екатеринбург: 2017. – С. 85–115.
177. Хондерих, Т. Детерминизм как истина, компатибилизм и несовместимость как ложь и реальная проблема / Т. Хондерих. – М.: Республмка, 2002. – С. 461–476.

178. Хоркхаймер, М., Адорно, Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. – М. СПб.: Медиум-Ювента. 2017. – С. 312.

179. Хрестоматия феминистских текстов. Переводы. – СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 2022. – С. 304.

180. Червоне, А. В поисках разумной миграционной политики / А. Червоне // *Per Concordiam*. Журнал по проблемам безопасности и обороны Европы. Том 3. – №2. – 2022. – С. 8–13.

181. Черных, П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка / П.Я. Черных. – М.: Русский язык, 2013. – С. 560.

182. Черняк, Е.М. Социология семьи / Е.М. Черняк. – М.: Изд-во Торговая корпорация «Дашков и К», 2013. – С. 631.

183. Шабанова, М. Социология свободы: трансформирующееся общество / М. Шабанова. – М.: Московский общественный научный фонд. 2021. – С. 315.

184. Шварц, Б. Парадокс выбора. Почему «больше» значит «меньше» / Б. Шварц. – М.: Добрая книга, 2015. – 288 с.

185. Шлегель, Ф. Эстетика. Философия. Критика: В 2-х тт. / Ф. Шлегель. – М.: Мысль, 1983. – Т. 2. – С. 88–90.

186. Штомпка, П. Социальное изменение как травма / П. Штомпка // *Социс*. – 2021. – № 1. – С. 6–17.

187. Шумпетер, Й. Капитализм, Социализм и Демократия / Й. Шумпер. – М.: Экономика, 2016. – 540 с.

188. Щюц, А. Социальный мир и теория социального действия / А. Щюц // *Реферативный журнал. Социальные и гуманитарные науки. Серия 11. Социология*. – 1997. – № 2. – С.24–43.

189. Энгельс, Ф. Анти-Дюринг / Ф. Энгельс // Маркс, К., Энгельс, Ф. Соч. – М.: Политиздат, 1961. – Т.20. – С. 5–338.

190. Юм, Д. Сочинения: В 2 т. / Д. Юм. – М: Мысль, 1966. – Т. 1.– С. 278–280.
191. Якоба, И.А. «Мягкая сила» в современной политике и дискурсивной технологии / И.А. Якоба // Социологические исследования. –2014. – № 12. – С. 65–73.
192. Ялом, И. Экзистенциальная психотерапия / И. Ялом. – М.: Класс. 1999. – С. 576.
193. Яницкий, О.Н. Социология риска / О.Н. Яницкий. – М.: Изд-во Lvs. 2003. – С. 192.
194. Яценко, В.Г. Либертарный бунт в эпоху постмодерна / В.Г. Яценко. – Волгоград: Изд-во Волгоградского гос. ун-та. 2022. – С. 74.
195. Clayton, R. David Nolan, a founder of Libertarian Party / R. Clayton/ N-Y. – 2012. – P. 227.
196. Déjacque, J. Le Libertaire, Journal du mouvement social, New-York, 1858-1861. – P. 128.
197. Freeman, L.C. Centrality in Social Networks: Conceptual Clarification / L.C. Freeman // Social Networks. 2022. – № 1. – P. 215–239.
198. Hardenberg, G. Das philosophisch-theoretische Werk: Philosophical-Theoretical Work / G.Hardenberg. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978. – P. 732–750.
199. Knoke, D. Political Networks: The Structural Perspective / D. Knoke. – New York: Cambridge University Press. – 2021. – P. 290.
200. Lasch, Chr. The Culture of Narcissism / Chr. Lasch. – New York: Warner Books. – 2021. – P. 250.
201. Nye, J. Soft Power. The means to success in World Politics / J. Nye. – New York: Pub, licAffairs. 2021. – P. 208.
202. Ortega-y-Gasset, J. La rebellion de lasmasas / J. Ortega-y-Gasset. – Madrid: Espasd-Caple, 1969. – 294 p.



203. Soft power: теория, ресурсы, дискурс. – Екатеринбург: Издательский Дом «Дискурс-Пи», 2015. – С. 376.

204. Twenge, J. M., Campbell W. K. Isn't It Fun to Get the Respect That We're Going to Deserve? Narcissism, Social Rejection, and Aggression // Personality and Social Psychology Bulletin, 2021. – V. 29. – P. 261–272.

205. Wasserman, S. Social Network Analysis: Methods and Applications. Cambridge: Cambridge University Press. 2022. – P. 825.