

СВОБОДА — универсалия культуры субъектного ряда, фиксирующая возможность деятельности и поведения в условиях отсутствия внешнего целеполагания. В античной культуре деятельность раба по реализации привнесенных извне целей мыслится как исполнение программы и обозначается как "noietis", деятельность же свободного, т.е. реализующего свои цели, мыслится как творчество и обозначается как "chretis" или "praxis". Именно в этом отношении в античной Греции статус престижных форм деятельности занимали духовные: философия и свободное искусство как воплощающее личный замысел творчества — в отличие от физической деятельности ("презренный труд", "удел раба" у Аристотеля) как типового тиражирования предметов, потребляемых другими. Раб есть "говорящее орудие" в том смысле, что он способен, с одной стороны, разуместь приказание (духовный аспект "говорящего") и выполнить его в ходе предметной деятельности (физический аспект "орудия"): "если бы каждый инструмент мог выполнять свойственную ему работу сам, по данному ему приказанию.., то господам не нужны были бы рабы"

(Аристотель). Именно в этой двойственности статуса, задающего как отсутствие возможности имманентного целеполагания, так и способность осознать его, и коренится механизм несвободы. Указанная особенность древнегреческой культуры, детерминированная личным характером античного рабства, обуславливает то обстоятельство, что в историческом контексте европейской культуры доминирующим оказывается именно указанный аспект С., артикулируемой в классической философской традиции как С. воли.

Когерентным процессом по отношению к историко-философской развертке проблематики С. воли является развитие понятия С. в контексте философии власти, определяющей последнюю именно как возможность внешнего целеполагания деятельности другого субъекта: "возможность проводить внутри данных общественных отношений свою собственную волю, даже вопреки сопротивлению" (М. Вебер), "способность или потенциальная возможность людей принимать решения, оказывающие влияние на действия других людей" (Парсонс) и т.п. Вместе с тем в историко-философской традиции задается и более широкое понимание С., интерпретируемой не только применительно к целеполаганию (субъектной составляющей деятельности), но и к возможности реализации этого целеполагания (объективно-предметная составляющая деятельности). Отсутствие внешнего целеполагания еще не есть гарант подлинной С., ибо не снимает связанности деятельности условиями ее протекания. Понимание последних в качестве объективных задает традицию усеченного понимания С.: от фатализма в его как иррационалистских (типа астрологии), так и рационалистской (Локк, Спиноза, Лаплас) трактовках — и до марксистского определения С. как "познанной необходимости" и концепции "иронии истории" Р.Нибура, фактически сводящих С. к несвободе от "необходимости". Становление парадигмы, преодолевающей фатализм в контексте более широкой интерпретации С., берет свое начало от средневековой схоластики и связано с именем

такого мыслителя, как Иоанн Дунс Скот. Оно оформляется в процессе дискуссии об основном принципе Божественного миротворения: творится мир "по разуму" или "по воле" Божьей.

В духе характерной для схоластики дихотомии артикулированных позиций большинство авторов высказывалось в пользу презумпции творения Богом мира в соответствии с Божественным разумом. Данная позиция при кажущейся ортодоксальности оказывалась уязвимой в теологической системе отсчета в вопросе о возможности постижения акта креации: поскольку креационный процесс был осуществлен "по разуму", поскольку он может быть исчерпывающе постигнут человеком, исходя из универсальных начал разумной рациональности.

В этой связи оформляется альтернативная точка зрения на творение мира, как осуществленное не "по разуму", а "по С. воли Божьей". Формально соглашаясь с этим направлением, Иоанн Дунс Скот приходит к тезису о С. креации, исходя из совершенно иных предпосылок: Бог как исчерпывающая полнота совершенств принципиально не может быть ограничен в своих проявлениях никакой внешней детерминантой. По формулировке Иоанна Дунса Скота, если С. воли ограничена хотя бы одним требованием разумности или необходимости следовать в своих действиях логике объекта, то она вообще не может называться С., а потому творение мира Богом "по Божественному разуму" означало бы несвободу Божью. Бог творит мир в акте абсолютной С. воли, и мир как продукт этого остросвободного волеизъявления не есть плод раздумий или результат выбора, но воплощение абсолютно индетерминированного внутреннего побуждения как нерефлексивного импульса.

Такая постановка вопроса делает наличное бытие не абсолютным и не единственно возможным в своей фундаментальности наиболее соответствующих требованиям разумности оснований, но лишь одним из возможных, что знаменует собой постановку в историко-философской традиции проблемы возможных миров. Применительно к проблеме человека обрисованная позиция воплощается в концепцию автономии человеческой воли, свободной в абсолютном смысле этого слова, ибо, по мысли Иоанна Дунса Скота, С. составляет глубинную внутреннюю сущность воли. Это приводит к оформлению в контексте средневековой схоластики остроиндивидуалистической концепции личности, согласно которой С. человека может быть реализована лишь вне следования разумным основаниям и, соответственно, артикулируемым теологией целям земного существования. Концепция Иоанна Дунса Скота задает в традиции мощный импульс разворачивания проблематики волюнтаризма.

В неклассической философии проблема С. выходит за пределы психологизма и гносеологизма С. воли и артикулируется параллельно в имманентно-экзистенциальной (обреченность человека на С. у Сартра, философия С. как возможности бунта у Камю, С. как надвигательный феномен в философии Шелера, С. как преодоление отчуждения в

контексте отношения "Я — Ты" у Бубера, "теология освобождения" в протестантском модернизме) и социокультурной ("Диалектика просвещения" Хоркхаймера и Адорно, выход человека за пределы своей "одномерности" у Маркузе, концепция "негативного гуманизма" А. Глюксмана, идеи "нерепрессивной" культуры и техники у Т. фон-Роззака, С. как "перехват истории" в революционном творчестве у Аренд и др.) своих версиях. В рамках экзистенциальной трактовки С. последняя связывается с индивидуальным бытием личности, центрируя на себя субъективную систему ценностей. Что же касается социокультурной трактовки С., то в ее рамках феномен С., напротив, соотносен сугубо с социальной сферой и мыслится в качестве достигаемого, — в отличие от феномена воли, соотносимого с индивидуальной сферой и мыслимого в качестве имманентного ей. В содержании понятия "С." имплицитно заложен вектор альтернативности (сознательного противостояния) социальному давлению: С. конституируется именно в социальном контексте ("демократические С.", "правовая С." и т.п.) как результат преодоления несвободы.

По формулировке Аренд, если в рамках сферы приватности возможна "свободность" как имманентное состояние личности, то С. реализует себя только в сфере публичности, а именно — в рамках политики, в контексте политического противостояния, разрешающегося в революции как "прорыве в С.". В современной философии проблема С. артикулируется как в социальном приложении (концепция "либерального иронизма" Рорти, постмодернистские аналитики С. в контексте шизоанализа: см. Шизоанализ), так и в качественно новой своей постановке — как С. текста (см. Ризома, Означивание) и С. его интерпретации (см. Нарратив). (См. также Свобода воли.)

М.А. Можейко