

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ

А. Н. Бетев

ТОПОЛОГИКА СВОБОДЫ В ПЕРСПЕКТИВЕ РАЗНОРОДНОГО МИРА

В статье рассматривается феномен свободы как *топологической переменной*; значение ее определяется *топологией* заданного социального пространства, конкретными условиями существования людей, в которых каждый человек обнаруживает единственно возможную для себя форму самоосуществления. Разность условий бытия человека предполагает разность способов овладения им этими условиями, — речь в данном случае должна идти о разных формах свободы, которая необходимо имеет привязку к конкретным социально-топологическим условиям. Признание мира в сложной многообразности, исторической, культурной, социальной, требует отказаться от некой *универсальной матрицы* свободы и увидеть ее контекстуальный смысл в заданных онтологических рамках.

Проблема свободы человека может сразу поставить в тупик своей трудно-разрешимостью в силу двойственного характера человеческой активности: с одной стороны, активность уже предполагает наличие у индивида какой-то свободы, но с другой — всегда вызвана некоторой необходимостью. Действие человека признается одновременно свободным — и в этом смысле определяющим его особую роль в мире, и необходимым, т. е. отмеченным печатью некоего объективного, космического или социального, порядка. На эту двойственную противоречивость, в частности, указывает Асмус, когда вопрошает, «в каком смысле следует понимать сосуществование необходимости и свободы?». Что может означать необходимость поведения человека, если человек свободен, и что может сулить ему свобода, если сама свобода заключена в кадры необходимости? Где пределы необходимости и свободы в поведении человека как природного существа и его поведении как существа социального» [5, 52]?

Как можно быть свободным в условиях различных социальных преград, упорядочивающих структур, институтов и т. д., которые не просто сопутствуют общественному развитию, но являются собой непеременные условия самой социальности? Действительно, если нет границ, если нет устойчивого воспроизводимого и обновляемого социального порядка, то не может быть общества, а значит и человека. И потому подходить к проблеме свободы следует, исходя из конкретного социального пространства, упорядоченного и ограниченного, которое является для человека «своим», привычным, знакомым, к которому он приучен, с которым он умеет *обращаться*, где он обнаруживает Другого, «аппрезентативно» признаваемого как подобного себе, с которым он находит общий язык и как раз в совместности с которым учреждается «жизненный мир» человека, выступающий главным условием любых человеческих целей и устремлений и важнейшим основанием ценностного ориентирования. Любая попытка истолкования свободы через отрывание человека от его общественной среды обитания, как свободы «одинокого субъекта», есть отрицание его социальной природы, игнорирование того, что его индивидуальный облик обретает значимость и ценность лишь в контексте социальных связей, в которые он оказывается вплетен с момента появления на свет. И всякая попытка *предикативного* определения свободы, т. е. свободы как *доставляемого* качества, которым можно *наделить*, которое можно с детства прививать в процессе воспитания, как навык, которому можно *научить* и *научиться*, свидетельствует о неспособности понять человека во всей его *онтологической зрелости*, как человека *существующего*.

Как только мы задаемся вопросом «что такое свобода человека?» и пытаемся его решить, тут же упираемся в неизбежную ограниченность человеческого существования. Ограниченность в пространстве, когда тело человека подвержено прямому сдерживающему, препятствующему воздействию и давлению разного рода границ и пределов: как естественных — в форме рек, гор, природных стихий, вроде ураганов, наводнений, землетрясений, так и социально-культурных, формирующих человеческую *телесность*, придающих телу социальное значение, предписывающих ему определенные формы осуществления в рамках соответствующего социокультурного порядка. Ограниченность во времени в силу его смертности и в соответствии с естественной, космической и биологической, ритмичной, а также с процессуальным, дрящимся характером социальной организации. Помимо этого человек ограничен множеством символических, дискурсивных порядков, определяющих его сознательную или чувственную жизнь и, как следствие, практическую реализацию ее в некоторой *осязаемой*, социально значимой форме.

Таким образом, едва ли вообще можно говорить об абсолютной, бесконечной свободе, ибо речь всегда идет о свободе *конечного человека*, о свободе, границы которой обусловлены самим зависимым характером его существования. Свобода — величина, социально обусловленная и социально конструируемая, а потому ее осмысление также опосредовано определенными социальными, историческими и культурными условиями.

В этом свете социальная топология, по мнению автора, будет наиболее уместной формой проблематизации свободы. Социальная топология, по словам С. А. Азаренко, «открывает механизм совместного способа коммуницирования людей и позволяет определиться с его конкретной реализацией в условиях той или иной социальности» [1, 105]. Топология рассматривает социальные отношения «как телесные взаимодействия индивидов в определенных местах социальности, обусловленные определенным характером коммуницирования в данном обществе» [1, 105]. При этом телесность выступает в первую очередь как *практическая реализация некоего социального дискурса*, что позволяет избежать узконатуралистического подхода в отношении человеческого тела. Тело не есть само по себе, «по природе вещей», — его особым образом «производят» в рамках социально организованного порядка. Тела конституируются в ходе совмещения в рамках определенного места [2, 80], а в самом типе совмещения выражена особая форма подчинения этому порядку.

Вероятно, впервые топологические перспективы рассмотрения свободы были заданы греческой философией, в первую очередь в работах Платона и Аристотеля. Это вполне объяснимо, учитывая привязанность античного человека к своему миру, полису, окружению, его активную вовлеченность в сеть социальных отношений, совместное решение общих для всех проблем, его готовность подчинять свои интересы интересам государства, жертвовать собой во благо целого, самозабвенно служить своему отечеству и т. д. Традиционно принято считать, что Древняя Греция является родиной демократии, что именно Греция дает нам пример первого свободного общества в истории человечества. Именно здесь нашли практическое воплощение идеи равноправия, общего управления государством и как раз в греческом полисе сформировался новый тип человека, который во многом предопределил все последующее развитие западной цивилизации, — гражданин. Однако важно понимать, что греческая свобода конституируется, утверждается совершенно иным образом, нежели свобода в рамках новоевропейской либеральной мысли (Локк, Юм, Беркли, французские просветители, Смит и т. д., вплоть до Поппера, Мизеса, Хайека, Фридмана). Это принципиально *другая* свобода. Свобода, имеющая совершенно иное топологическое происхождение, иные корни (социальные, культурные, онтологические, гносеологические) и наделяемая иным смыслом.

Греческое видение демократии строится исходя из онтологической потребности *жить сообща*: грек не знает, что такое частная, приватная, жизнь, *свое, индивидуальное*, жизненное пространство; для него быть — значит *быть публично*, открыто, телесно, целостно присутствовать среди себе подобных; только от других он может получить признание своей добродетельности, разумности и т. д. *Быть* для грека — это *быть в-месте*. Тогда как в основе европейской демократии скорее лежит желание как раз-таки жить отдельно, и свобода понимается как величина правовая, как «защищенная сфера невмешательства и независимости, обеспеченная законом» [19, 10].

Греку Аристотелю представлялось естественным начать размышление о су-

ществовании человека с полиса. Он говорит, что «государство принадлежит к тому, что существует по природе, и человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек; его и Гомер поносит, говоря: «без роду без племени, вне законов, без очага»; такой человек по своей природе только и жаждет войны; сравнить его можно с изолированной пешкой на игральной доске» [4, 443, 444]. В то же время, как отмечает Бауман, «Гоббсу и другим пионерам современной мысли представлялось естественным начать с готовых, до-социальных индивидов, а уже от них и их сущностных, неотъемлемых атрибутов переходить к вопросу о том, как такие индивиды могут объединяться, чтобы образовать нечто столь “над-индивидуальное”, как общество или государство» [6, 54]. Иной исторический, культурный, социальный, онтологический, контекст, иной *мир* формирует иной тип свободы.

Исходным понятием топологии является «топос» как пространство совместного бытия, по мысли Азаренко [3, 45], организованная *местность*, для которой характерен некоторый свой особый способ собирания людей воедино, *в-месте*; это *Мир*, в который человек не просто погружен, но в котором он активно *находит-ся*, находит себя совместно с другими, это мир, *которым* он видит, чувствует, дышит, думает, желает и стремится, в силу того, что это *место бытия* открывает и, по сути, являет собой определенный «жизненный горизонт», выводящий человека за рамки его субъективности и индивидуальности. Как определяет *мир* В. Биbihин, «он сам и есть способность, в том числе и наша способность к нему самому, и все, что в нем делается, получает возможность от этой способности» [7, 84].

Таким образом, **наша свобода дает о себе знать в привязанности к миру** — нельзя быть привязанным к чему-либо по принуждению, против собственной воли. «Где мы не свободны, там не можем и привязаться» [7, 79]. Это значит, что нельзя искать место свободы в противопоставлении его месту бытия, ибо свою свободу (или даже, например, свободу как некий идеал) человек всегда соотносит со **своим** миром, миром «в рамочке», с которым связаны все его помыслы, желания и цели, тяготы, горести, радости и надежды, — понимание свободы возможно лишь через понимание топологических (онто-феномено-гетеро-социо-логических) условий его бытия, характера социальных связей, телесной, практической, символической, культурной и духовной организованности его мира, в который он влетен всем своим человеческим существом. Вместе с тем *топос* понимается нами здесь не только как пространство совместного бытия, выстраиваемое *сознательно* и *практически* в ходе совместного существования, в процессе организованной, упорядоченной деятельности определенной коллективности, но также и как конкретная ситуация совместности, активно переживаемая индивидом как «эпизод» своего бытия, в который он вовлечен *целостно*. Важно увидеть существование и раскрытие человека во всей *конкретной* сложности и многогранности условий.

Социальное место подчиняет себе человека, встраивая его в собственные структуры, но в то же время открывает перспективу для его «броска», его интенционально-проектного самоосуществления *из* границ своего мира, в чем, по сути, и выражается свобода. Неспроста Э. Гидденс в рамках своей теории структуриации, в которой преодолевается искусственное противопоставление *общества и индивида*, неоднократно отмечает, что «структуральные свойства социальных систем как ограничивают, так и создают возможности для действия» [9, 239] — и это опровергает устоявшиеся со времен Дюркгейма представления о том, что структуральные свойства общества только ограничивают действие индивида, препятствуя его свободной реализации.

Феноменология Э. Гуссерля, начинаясь как «строгая наука», исследующая акты сознания, в которых конституируется предметный мир, приходит к фундаментальным основам бытия человека, к определенному «жизненному миру» как к исходному пункту активного понимающего существования. Именно поэтому феноменологическая методология, заложенная Гуссерлем и впоследствии получившая свое развитие в философии М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, Э. Левинаса, в рамках феноменологической социологии А. Шюца, П. Бергера, Т. Лукмана, социологии П. Бурдьё и т. д., имеет столь важное значение в социально-топологическом исследовании.

Концепт «топос» выражает, с одной стороны, некоторую уникальность существования данного социального организма, особый тип отношений, структуру, характер воспроизводства и обновления сложившегося порядка и т. д.; с другой — указывает на то, что всякая социальность конституируется в конкретных границах, т. е. представляет собой непременно **ограниченный** универсум: граница является условием самой социальности, так что коллективное существование людей оказывается обусловлено и опосредовано этими границами. Общность людей — и в этом смысле универсальность социальных представлений, знаний, практик, целей, движущих сил и т. д. — обеспечивается границами, которые вычерчивают единый (для данной общности) мир, единый социальный «символический универсум». Интересно, что Э. Гидденс, определяя «общество», выделяет два основных значения, из которых он исходит в своих исследованиях, — «*обозначение ограниченной системы и социального объединения в целом*» [9, 23], указывая на основополагающее значение границ в конституировании социума.

Именно через социальную границу обнаруживается диалектика необходимости и свободы: она сдерживает и является условием движения, закрывает и открывает, задает рамки человеческому существованию и в то же время открывает перспективу для его развертывания, она отделяет «свое» от «чужого» и вместе с тем делает возможным *выход навстречу*; и, наконец, всякую границу можно перейти, и в этом смысле человек всегда оказывается потенциальным *трансгрессором*, готовым в определенный момент самовольно «переступить черту». М. Фуко, разрабатывая тему трансгрессии как жеста, «который обращен на предел», в этом вопросе оказывается еще более радикальным: факти-

чески он утверждает, что предел и трансгрессия сопологают друг друга; через любой предел можно переступить, и вместе с этим акт трансгрессии как раз и материализует, овеществляет предел, делает его реальным. «Да существует ли доподлинно предел вовне этого жеста, который блистательно преодолевает и отрицает его» [14, 113]?

Этим риторическим вопросом французский мыслитель во многом следует мысли М. Хайдеггера, высказанной им в полемике с Э. Кассирером, о том, что «нет и не может быть какой бы то ни было свободы иначе как в *актах освобождения*» [16, 135]. Это не качество, но непрестанная, упорная работа человека по овладению собственным бытием. Философия свободы Ж.-П. Сартра, испытавшая сильнейшее влияние «фундаментальной онтологии» немецкого мыслителя, глубоко проникнута этой идеей. Свобода для него — это то, что всегда под вопросом, то, что обнаруживается в ситуации «экзистенциальной борьбы», в момент испытаний, когда человек проверяет сам себя на «онтологическую прочность».

Свободное, по Хайдеггеру, *подлинное* бытие начинается с *падения* (Verfallen), с безличного существования, определяемого как *das Man*, т. е. существования Dasein, уклоняющегося от своего аутентичного существования в рамках повседневной жизни. Подлинность рождается в границах.

«Экзистенциальность сущностно определена фактичностью», — говорит М. Хайдеггер [15, 192], указывая на невозможность существования *над* миром, *вне* его, — но только «в-мире». В бытии человек невольно «падает в мир», «наличествуя по способу внутримирного сущего» [15, 179], и в этом падении заключается его первоосновная ступень *умения-быть-в-мире*. Хайдеггер подчеркивает, что падение, несобственное бытие в границах *готового* мира, куда оказывается «заброшен» человек, следует понимать не как препятствие для *перехода*, но как его важнейшее условие. «Собственное бытие самости покоится не на отделившемся от *людей* (das Man) исключительном статусе субъекта, но есть экзистенциальная модификация л ю д е й как сущностного экзистенциала» [15, 130]. При этом несобственное есть необходимое, но отнюдь не достаточное условие собственности. Доставленное условие или основание не могут обеспечить собственное бытие, — это как раз есть сущностная возможность самого человека, которая есть он сам в понимающей расположенности к самому себе как открытого незавершенного *проекта*.

Границы социальной реальности призваны сделать понятным мир для человека; последний, в свою очередь, отталкиваясь от этой понятности, вырисовывает свой собственный образ, делаясь понятным себе как *активная, творящая сила* этого мира. В своем бытии человек первоначально исходит из так называемой «обыденной растолкованности», если опять вернуться к языку Хайдеггера, но в определенный момент он оказывается перед выбором, который сводится к тому, довольствуется ли он назначенным ему местом, *усредненной понятностью мира* и теми определениями себя, которыми его наделяет система, или он готов совершить шаг, экзистенциальный поступок по овладе-

нию «падающей обыденностью», что означает пересмотр границ своего бытия и выходение из них по причине невозможности довольствоваться той степенью определенности, которая конституируется в этих границах.

Связь, существующая между *свободой* человека и границами *необходимого*, в которые он помещен, не является откровением. Анализируя социальное значение границ, топология не просто стремится указать на эту связь и оживить ее, а скорее понять различающийся в пространстве и времени, подвижный, изменчивый, лишенный постоянства характер этих границ, в которых соответственно всякий раз складывается особый тип свободы, которые задают все новое направление человеческой активности. Мы не можем говорить о свободе как о некоей постоянной величине, если признаем изменчивость подчиняющих условий бытия, а также дискурса, тем или иным образом определяющего, осмысляющего и оправдывающего существование человека в его целеполагающей активности. А если у нас нет твердой уверенности в том, что история развивается по неизбежному, непреложному, «разумному, а потому неизбежному» закону, так что это развитие носит строго заданный линейный характер «от простого к сложному», «от первобытного к современному», «от неразумного к разумному» и т. д., то едва ли справедливо столь же односложно линейно понимать развитие свободы, как, например, движение «от рабства к свободе», «от стадности к индивидуальности», «от меньшей свободы к большей» или «от свободы для одного или некоторых к свободе для всех», ибо в основе такого понимания уже лежит образ некоей «настоящей универсальной свободы», противопоставляющей себя любым «суррогатам» и «подделкам».

В этом нет попытки отрицать факт исторического развития, определенное движение от одного состояния к другому, равно как отрицать факт преемственности, когда некий сложившийся порядок в той или иной степени сохраняется, развиваясь и совершенствуясь, воспроизводится в новых условиях. Другое дело, что нельзя этот процесс истолковывать упрощенно, *тотально-универсально* и *линейно-эволюционно*. Современная философия, начиная с Ф. Ницше, достаточно аргументированно разоблачает многие подобные упрощенные тенденции в историческом знании и указывает, в частности, на то, что исторически власть над человеком не столько ослабевает, сколько становится более изощренной и сложной. Мы можем видеть это, в частности, в работах Элиаса, Хоркхаймера, Адорно, Маркузе, Фуко, Барта, Делеза и др. Человек, освобождаясь от одного типа зависимостей, впадает в череду новых, зачастую менее явных, но более действенных.

Различные гетерогенные концепции, в значительной степени преобладающие сегодня в социально-философских исследованиях, в которых центральное место занимают темы плюральности, мультикультурности, толерантности, конфликтности, дифференцированной социальности и т. д., вероятно, не столько знаменуют новый этап в развитии знания, сколько являются своеобразным итогом не оправдавших себя глобальных проектов переустройства мира на основе какого-то универсалистского подхода, откликом на все новые кризисы, с

которыми приходится сталкиваться современному человечеству. Становится все более очевидным, что в процессе исторического развития границы между цивилизациями, народами, группами, индивидами не стираются, неизбежные противоречия, обусловленные этими границами, не разрешаются, а принимают все более сложный и непредсказуемый характер. И любая попытка преодолеть эти границы оборачивается непременно насилием, как символическим, так и физическим, — любой тотальный, универсалистский порядок зиждется на активной силе, направленной на искоренение различий. Но в условиях, когда сама социальность являет себя в различиях, складывается из них, существует в них, в этом искоренении уничтожается именно она, — таким образом, человеческое сообщество уничтожает самое себя.

Мы приходим к пониманию неизбежности разноликого, разнородного мира, который открывается во множестве граней, во множестве *интенциональных горизонтов*, складывается из множества культур, порядков, организаций, групп, индивидов; который лишен единой структуры, единого типа социальных связей и *единых форм реализации индивидом собственных сил*. Таков мир — не каким он желается, а каким он признается в своей наличной действительности.

Разнородность мира здесь следует понимать двояко: во-первых, речь идет о сосуществовании различных типов социальности, каждая из которых продуцирует свой тип *индивидуальности*, необходимый для поддержания, *воспроизведения* определенного социального порядка; во-вторых, устройство самой той или иной «социальной реальности» может быть весьма неоднородным, многомерным, представляющим собой сложную связь различных локальностей, социальных уровней, подпространств. Так, во многих современных социальных теориях принято выделять «макроуровень» и «микроуровень», «макропроцессы», «макроситуации» и «микроситуации» и т. д. П. Бурдьё изображает социальный мир «в форме многомерного пространства, построенного по принципам дифференциации и распределения, сформированным совокупностью действующих свойств в рассматриваемом социальном универсуме» [8, 15]. Гидденс в своих исследованиях использует понятия «эпизод» и «мировое время». Вся совокупность социальной жизни может быть представлена в виде последовательности эпизодов, каждый из которых представляет некое конкретное социальное взаимодействие в ситуации соприсутствия; тогда как «мировое время» — это некий общий исторический горизонт, в котором происходят подобные эпизоды, что позволяет их сопоставлять друг с другом и обнаруживать их в определенной связности [9, 27].

В. Е. Кемеров в своей концепции «социального хронотопа» пересматривает трактовку так называемого «психологического времени», отражающего внутреннее переживания отдельного индивида, которое оказывается противопоставленным «социальному времени», т. е. внешнему времени событий, в которых реализуются последовательности человеческих взаимодействий. Он видит психологическое время как структурную составляющую социального времени: «1) оно делает возможным социальное время, поскольку “замыкает” его в са-

мих человеческих индивидах; 2) оно само оказывается возможным и не только как отображение и переживание человеком длительности бытия, но и как проектирование и моделирование бытия, в том числе и в его внешних, “объективных” по отношению к психике личности, связях и предметностях» [12]. Человек понимается не как вещь, погруженная в объективные социальные процессы, в объективное социальное время, пространство, но как активное основание для конструирования «макро» на уровне «микро»: нет общего вне частного, нет социального вне индивидуального. Все чаще предметом исследования оказывается *контекстуальность* социальной жизни, все большее внимание уделяется множественным повседневным практикам, в которых действительно и проявляет себя то, что активно творит *социальное*. И т. д.

Таким образом, позиция отдельного индивида в рамках того или иного общества должна рассматриваться в перспективе множества отношений, в сложном переплетении различных социальных связей, *хронотопологически* обусловленных; как позиция, динамично меняющаяся в соответствии с социальным движением «агента», активного творца социального, сопровождаемым движением иных агентов. То есть гетерогенность целостного мира, выражающаяся через соотношенность различных типов цивилизаций, обществ, культур, исторически разворачивающихся, дополняется сложным многомерным процессуальным характером существования отдельного общества, тем более если речь идет о современном западном обществе, где каждое индивидуальное человеческое бытие оказывается пересечением «многих траекторий человеческой деятельности, разных связей человеческого взаимодействия» [11, 128]. В условиях признания «полифонической сложности социального процесса» архитектура современной общественной жизни видится не одномерной, однородной, но многомерной и многогранной. «Каждый из ее ликов утверждается в сфере своего мира с учетом других “возможных миров”» [13, 3], и, таким образом, бытие отдельного человека, на которое проецируются различные формы социальной деятельности, вписывающееся в совершенно различные социальные контексты, оказывается столь же сложным, многогранным и многоуровневым, так что его, как мыслящего активного субъекта, невозможно описать в логике однородного пространства, где действуют строгие незыблемые причинно-следственные связи.

Действительное признание Другого (мира, общества, индивида) в его *другом* существовании есть признание его активности, которая имеет свои собственные основания. Это есть признание *его* свободы — не признание его свободным в том или ином качестве, но именно признание за ним *его собственной* свободы, которой нельзя извне задать иную логику и вписать в иной онтологический проект, чем и можно объяснить непредсказуемость и *сущностную конфликтность* человеческой со-бытийности.

Свобода не есть изначально величина юридическая, правовая или политическая — в таком качестве она является рационально оформленным (в рамках определенной *эпистемы*, если пользоваться концептом М. Фуко) социальным

продуктом, это результат определенного социального развития западноевропейской цивилизации. И это не дает основания в понимании свободы ограничиваться лишь подобным ее истолкованием, обусловленным вполне конкретным культурно-историческим, пространственно-временным контекстом. Она не должна превращаться в новое идеологическое оружие, в новый властный диспозитив, в новый тотальный дискурс, от лица которого устанавливается новый *глобальный общечеловеческий* порядок.

Свобода не перестает быть одним из вечных философских вопросов, одной из *неразрешимых* проблем, которая будоражит умы людей не одно тысячелетие. Не существует универсальной матрицы свободы, с помощью которой можно запустить производство «свободной индивидуальности» в тираж, ибо не существует единых стандартов и условий бытия человека и общества.

Представления о сложном, многомерном, гетерогенном, мультикультурном, плюральном мире лишь подтверждают неоправданность требований подчинения неким *общечеловеческим началам*. И потому возникает вполне естественная потребность *деконструкции*, пересмотра уже устоявшегося, несколько упрощенного, отношения к заявленной проблеме. Если исходить из общего определения понятия свободы, которое утвердилось в современной социальной философии, как *способности человека овладеть условиями своего бытия, преодолеть зависимости от природных и социальных сил, сохранять возможности для самоопределения, выбора своих действий и поступков* [10, 400], то из этого следует, что необходимо соотносить свободу с конкретными онтологическими условиями, которые могут принимать самый разнообразный характер в зависимости от той или иной эпохи, цивилизации, а также в соответствии с внутренним устройством конкретного общества. Условия бытия людей различны (исторически, цивилизационно, социально), и даже в рамках некой заданной «социальной реальности» разные ее субъекты, *агенты*, говоря словами П. Бурдьё, в соответствии с занимаемой позицией вынуждены овладеть различными условиями бытия в процессе самореализации и таким образом иначе реализовывать собственную свободу.

Утверждение существования свободы как некой объективной всеобъемлющей наличности означало бы признание абсолютной однородности условий существования людей, совершенного единства мира, универсальности жизненного пространства, общности социальных сил, действующих на индивидов, и признание тождественными возможностей для развертывания человеком собственных сил. Но очевидно, что это не так.

Как полагает автор, необходимо рассматривать свободу в *гетерологическом* парадигмальном поле, в перспективе разнородного мира и в условиях сложной многомерной социальности, где не могут действовать единая система социокультурных координат и единая логика совместного целенаправленного бытия. Признавая факт сущностной разнородности мира, следует отказаться от единых матриц и образцов «разумности» и «свободности», по которым меряют весь мир в его сложном, многообразном физическом, культурном и историчес-

ком бытии. Следует отказаться от *эйдетического* статуса свободы и признать ее в качестве *топологической переменной*, значение которой определяется *топологией* заданного социального пространства, социального контекста (и конкретной занимаемой социальной позиции в заданной социальной «микроситуации», в соответствии с которой у того или иного социального субъекта формируются некие социальные установки, открываются определенные социальные перспективы и возможности), конкретными условиями существования людей, в которых каждый человек обнаруживает единственно возможную для него форму самоосуществления, реализации собственных сил, умений, знаний. В этом свете свобода выявляется как социально-онтологическая величина, значение которой складывается в организованном порядке совместного бытия.

Здесь оказывается целесообразно возратить проблему свободы в русло философского исследования, напрямую увязав ее со структурирующими, базисными условиями совместного бытия в рамках заданного «жизненного мира» и тем самым придание свободе *топологического смысла конкретности*. Чтобы понимать *сущность* свободы, необходимо понимать характер *существования* человека в его собственном мире, к которому он с рождения привязан духовно, телесно, сознательно, с которым он себя соотносит, идентифицирует и на который он всецело проектирует собственную жизнь, а также конкретную социальную позицию, занимаемую им в этом мире в заданный временной отрезок, и те возможности, что дает эта позиция. И необходимо понимать в то же время этот мир как мир Другого, как мир, разделенный с другими людьми, которые одновременно задают активность человеческому существованию и ограничивают ее, что и составляет одну из главных сущностей «социальной реальности».

З. Бауман справедливо замечает, что для того, «чтобы *один* человек был свободен, нужны по крайней мере *двое*» [6, 22], подчеркивая, что свобода существует лишь как *социальное отношение*. Соответственно свободным человек является, будучи социально активным субъектом, деятельность которого вплетена в ткань, в некую оформленную структуру социальных отношений. И структурный, системный, упорядоченный характер этих отношений определяет границы индивидуальной активности. Наиболее значимые социальные исследователи XX века, такие, как Д. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман, П. Бурдьё, Э. Гидденс, Н. Луман, З. Бауман и др., невзирая на принципиальное различие их теорий, фактически изучали природу индивидуальной активности человека в структуре «социальной реальности» и тем самым рассуждали о свободе индивида в обществе. И собственно социальная реальность является *проблемой* именно в связи с тем, что она конституируется во множестве разнонаправленных отношений, связей различных индивидов, деятельность которых, безусловно, в значительной степени определяется некими *структурированными, реифицированными* внешними обстоятельствами, задается ими, но также и способна определять их, «обходить», разрушать и творить новые. Через свободную индивидуальную деятельность социальная реальность не только вос-

производится, но и постоянно «сдвигается» и тем самым постоянно «выходит из границ» описывающих ее теорий, и в этом смысле оказывается *недопонятой*.

З. Бауман очень точно замечает, что свобода современного индивида возникает из неопределенности, из некоторой «недо-детерминированности» внешней реальности, в силу ее изменчивого, динамического характера. Современного свободного индивида он называет «протеическим человеком», используя образ Р. Лифтона; это человек, «который одновременно *недо*-социализирован (поскольку из “внешнего” мира ему не предлагается никакая всеобъемлющая и неоспоримая формула), и *сверх*-социализирован (поскольку никакое “твердое ядро” в смысле приписанной, унаследованной или присужденной идентичности не настолько твердо, чтобы сопротивляться встречным течениям внешних давлений, и потому идентичность нужно постоянно обговаривать, приспособлять, конструировать без перерыва и без всякой надежды на окончательность)» [6, 59]. При более детальном рассмотрении проблемы можно обнаружить, что «протеический человек» — это образ, который, вероятно, характеризует не только *современного* свободного индивида: «недо-социализированность» и «сверх-социализированность» — это как раз и есть залог устойчивости социального мира, его стабильности и в то же время основание для развития и обновления за счет «индивидуального фактора». Просто именно в настоящее время, в условиях высоких темпов всестороннего развития, эти «сдвиги» столь отчетливо выявляют постоянную «трансгрессирующую дисгармоничность» в отношении индивида и общества.

Не будет преувеличением сказать, что проблема трансформирующейся социальной власти над человеком, власти таинственной, латентной, является, пожалуй, одной из главных в философии XX века. Фрейд, Лакан, Сартр, Мерло-Понти, Фуко, Бодрийар, Делез, Барт, Бурдьё и другие мыслители открывают новые области и формы приложения власти, ее новые типы и структуры, все время меняющиеся и ускользающие, так что всякий раз встает вопрос о новых способах ее преодоления, сопротивления ей, о новых формах высвобождения. Власть «маскируется», «мимикрирует», распределяется по всей ширине человеческого пространства, становится «микрофизичной» (М. Фуко), проникающая во все области человеческой жизни. Власть — это то, что задает область необходимого; и мы начали наше рассуждение с парадоксального соотношения необходимости и свободы. В соответствии с этим на данном новом уровне исследования социальной реальности проблематика свободы должна открываться уже как «микрофизика свободы». Изучение данной проблемы в условиях все усложняющихся форм социальных отношений, в условиях дифференцирующегося, делящегося на все более микроскопичные локальности, «углубляющегося» социального пространства, «конвульсивного», «ломающегося» социального времени, которое «разбивается» на множество ритмов в соответствии с порождающим его социальным контекстом, требует ***топологически, хронотопологически конкретной*** привязки.

Топология не пытается дать новое определение свободы как философской категории, она стремится скорее по-новому увидеть способность человека овладевать различными условиями своего бытия, реализовывать свои силы, направлять свой интеллектуальный и духовный потенциал на практическое осуществление в границах *своего* развивающегося, меняющегося мира, соседствующего с *другими* человеческими мирами, где господствуют *иная* логика существования, *иные* основания, перспективы, цели и ценности, соприкасаясь с которыми, стало быть, индивид открывает себя и свои возможности в *иных* условиях и соответственно ***иначе реализует собственную свободу***. Вопрос о свободе в конечном счете — это вопрос о бытии, о бытии человека в сложном разнородном *открытом* мире, все время становящемся и развивающемся.

Литература

1. Азаренко С. А. Коммуникативные и телесные техники в символическом пространстве власти // Социемы. 2003. № 9.
2. Азаренко С. А. Социальная топология власти: телесные практики и техники // Там же. 2001. № 7.
3. Азаренко С. А. Топология культурного воспроизводства. Екатеринбург, 2000.
4. Аристотель. Политика // Древнегреческая философия. М., 2003.
5. Асмус В. Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля // Вопр. философии. 1995. № 1.
6. Бауман З. Свобода. М., 2006.
7. Бибихин В. В. Мир. Томск, 1995.
8. Бурдье П. Социальное пространство и генезис «классов» // Социология социального пространства. СПб., 2005.
9. Гидденс Э. Устройство общества. М., 2003.
10. Кемеров В. Е. Словарная статья «Свобода». М., 2003.
11. Кемеров В. Е. Социальная философия. М., 2004.
12. Кемеров В. Е. Социальный хронотоп — проблема мировоззрения и методологии // Социемы. 2006. № 12 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www2.usu.ru/philosophy/soc_phil/rus/texts/sociemy/12/kemerov.html
13. Керимов Т. Х. Социальная гетерология. Екатеринбург, 1999.
14. Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса. СПб., 1994.
15. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
16. Хайдеггер М., Кассирер Э. Семинар // Фауст и Заратустра. СПб., 2001.
17. Gray J. Liberalism. England, Open University Press, 1986.

Рукопись поступила в редакцию 20 сентября 2007 г.