

КУЛЬТУРА И СВОБОДА

Культура как предметное бытие свободы

Идея свободы, в ареале европейской культуры, относится к числу фундаментальных проблем человеческого бытия. Человек — единственное существо на планете Земля, способное быть свободным. И человек — единственное существо, созидающее культуру. Человеческое бытие — бытие в культуре. Человек живет в культуре с самого начала, с момента возникновения человеческого рода. Именно культура формирует его человеческие качества, возвышает его над природой. Философию называют самосознанием культуры. Но к осознанию существа и смысла культуры, ее роли и места в жизни человека и общества философия подошла, в общем, совсем недавно. Лишь несколько столетий назад, в эпоху Просвещения вошло в обиход само понятие культуры. Философия, обогащенная идеями Возрождения, Реформации, мыслителей XVII в., все больше проникалась сознанием того, что созидательная творческая деятельность человека, направленная на формирование мира культуры, является выражением его родовой сущности. Как убедительно показал, развивая эту тему, В.М.Межуев, все это явилось подготовкой «философского открытия культуры». Оно заключалось «в открытии особого вида бытия — не божественного или природного, а собственно человеческого, обладающего относительной независимостью и свободой по отношению к первым двум. Культура в самом исходном своем определении — это все, что существует в силу и в результате человеческой свободы, является ее предметным воплощением. Открытие свободы в мире природной и всякой иной необходимости и стало причиной последующего обретения культурой в сознании людей своей собственной территории и границ»¹.

Таким образом утверждается нераздельность свободы и культуры. Культура как *предметное воплощение свободы* — это великолепная и глубокая идея. Ведь основания человеческого творчества либо находят в Боге, либо в природе. Средневековье знает единственно творца — Бога. От него шло и все, созидаемое человеком. Видимо, поэтому, прежде всего, «изобразительное искусство в средние века в огромной степени оставалось анонимным»². Ренессанс исходил из того, что человек способен творить, поскольку является личностью, индивидуальностью, созданной по образу и подобию Бога. Признание личного авторства стало нормой, но связь с божественными основаниями творчества сохранилась. Другая линия в этом вопросе — что творческое начало заложено в самой природе, она рождает новые формы, и человек, как продукт природы, подражая природе, продолжает этот процесс. Различие в том, что природа творит бессознательно, а человек сознательно. В этом утверждении есть доля истины, ибо человек — природное существо, но проблема культуры, ее специфики, ее связи со свободой при таком подходе как бы снимается: он не открывает перспективы адекватного объяснения ни процесса созидания человеком культуры, ни проблемы свободы творчества.

¹ Межуев В.М. Идея культуры. М., 2006. С. 44–45.

² Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 36.

Поэтому идея мира человеческой культуры как продукта свободного творчества субъекта, освобожденного от природной и божественной детерминации, все ставит на свое место.

Культуротворческая деятельность неотделима от свободы. Признанием общественной значимости принципа свободы творчества является его включение в правовые системы всех демократических государств. Чтобы творить, человек должен обладать свободой.

Четко поставленная и концептуально развитая В.М.Межуевым проблема «философского открытия культуры» как органического единства свободы и культуры имеет для философии культуры, как мне представляется, особое значение, и я беру ее в качестве исходной. Но дальше наши пути расходятся. Он решает вопрос о том, что дает установление связи свободы и культуры для познания и понимания культуры и человека. Данная же статья посвящена тому, как структурное разнообразие культуры может проявиться в различных подходах к понятию свободы.

Духовная и интеллектуальная ветви культуры

Философия рассматривает человеческую культуру как нечто *единое*, как некую целостность, говорит о культуре как таковой. Но эта культурная целостность представляет собой единство многообразия не только в содержательном плане, но и в структурном. В ней имеется множество внутренних градаций по национальным и социальным признакам, по формам и типам культуры и т.д. Меня последнее время занимает как раз одно из таких внутренних различий — разграничение *интеллектуальной* и *духовной* ветвей культуры³. Тема эта не случайна.

В нашей философской литературе долгое время понятие духовного трактовалось широко, исходя из марксова разделения производства на материальное и духовное. Последнее определялось просто как производство нематериального продукта, сознания. Деятельность не только в сфере религии, искусстве, философии, но и в науке рассматривалась как духовное производство, хотя иногда она трактовалась и в более узком смысле, как производство идеологии⁴. Но, в любом случае, контуры и функции духовной сферы оставались расплывчатыми и неопределенными. Ныне эта тема по многим причинам приобрела новое звучание. В общественном мнении духовное начало стало однозначно сопрягаться с религией. Философия в этих условиях должна определиться с понятиями духовности и духовной культуры. Но сами понятия, та или иная их трактовка не самоцель. Глубокие социальные сдвиги вызвали существенные изменения в сознании российского общества, в его духовной жизни. Будущее страны многие связывают в первую очередь с ее духовным возрождением, апеллируя к традиционной русской духовности.

Наряду с этим изменилось отношение к науке, научной деятельности, научной рациональности. Если в советские времена наука, научная методология выдвигались на первый план, считались основой не только

³ См. подробнее: *Келле В.Ж.* Духовная и интеллектуальная составляющие культуры // *Вопр. философии.* 2005. № 10. С. 38–54.

⁴ Вот одна из трактовок: «Духовное производство можно определить как производство сознания в особой общественной форме, осуществляемое специально выделенными и внутри себя организованными группами людей — идеологическими слоями общества» (*Духовное производство.* М., 1981. С. 142).

технологического развития, но и социального управления, то ныне престиж науки упал, размывается научная рациональность, растут антисциентистские настроения и т.д. Утверждается, что до сих пор наука воспринималась как «верховный правитель», способный ответить на все вопросы и решить все проблемы, сейчас же диктату науки и научной рациональности приходит конец. Наука должна занять ей подобающее скромное место в ряду других видов знания и культуры, поскольку является лишь одним из многих способов познания. Более того, рисуемая естествознанием картина мира «деструктивна по отношению к культуре». Естествознание ориентируется на инженерию, обслуживает «технократический дискурс», который становится для человечества все более угрожающим. Гуманитарные науки тоже все подверстывают под научность, которая не имеет перспектив. *XXI век не будет веком науки*⁵.

Но как же тогда быть с «обществом знания» — главным вектором развития современной цивилизации? Его экономика базируется на высоких, порождаемых наукой технологиях, может формироваться лишь в обществе, обладающем современной системой образования, квалифицированными кадрами, т.е. достаточно развитым интеллектуальным потенциалом. Получается нестыковка. Теоретической и практической бессмыслицей является возвышение духовной культуры за счет принижения значимости науки, интеллектуального потенциала общества.

Если даже проигнорировать развитие европейской культуры как сугубо рационалистической, то опыт успешной модернизации дальневосточных «тигров» и впечатляющие достижения Китая в экономике и в научно-технической сфере свидетельствует, что древняя традиционная конфуцианская культура и развитие современных технологий, оказывается, бесконфликтно сочетаются друг с другом. Некоторые китайские авторы даже находят, что конфуцианство соответствует реалиям постиндустриального общества. И этому не надо удивляться. Ведь возраст христианства тоже перешагнул рубеж двух тысячелетий. И разве духовная культура России не сможет стать достойной базой ее постмодернизации, если иметь в виду ее экономический и технологический прогресс. Зачем противопоставлять их друг другу.

Духовная культура разных народов не безразлична к научно-технологическому прогрессу, но ее отношение к нему неоднозначно. Она может способствовать созданию благоприятного для него социально-психологического климата и минимизации связанных с ним опасностей для природы и человека. Но между ними возникают и противоречия. Однако духовная культура и активная интеллектуальная деятельность не являются антагонистами во всех случаях. Так что вопрос об их специфике и соотношении не праздный, он может приобретать вполне конкретное содержание и реальное значение. Рассмотрим эту тему в общем теоретическом плане.

Язык различает истину и ценность, знание и веру, науку и идеологию и т.п. Мне представляется, что по существу их различия представляют собой *многообразные частные формы выражения оппозиции духовного и интеллектуального начал культуры*, взаимодействующих друг с другом. Спектр их взаимосвязей весьма широк — от гармонии до антагонизма.

Духовная культура обращена к человеку, его субъективному миру. Человек находится в фокусе духовной культуры как ее носитель, как субъект, как родовое существо и как индивидуальность, личность с ее системой цен-

⁵ См., напр.: НГ-НАУКА. № 2. 16.02.2000.

ностей. Духовная культура воплощает ценностные формы сознания, отражающие смысложизненные экзистенциальные проблемы человека. Она немислима вне субъект-субъектного отношения, вне общения. Духовная культура нравственно окрашена, и все ее проблемы подлежат нравственной оценке. Мир, его свойства в этой сфере интересуют человека лишь в их отношении к субъекту. Духовную культуру наполняют человеческие ценности, нравственные нормы, жизненные смыслы, социальные идеалы и идеологии, религиозные взгляды. Особое место занимает художественная культура. Для творческой деятельности в области духовной культуры характерно то, что она не связана дисциплиной и императивами культуры интеллектуальной, и объективные законы не ограничивают здесь полет человеческой фантазии. Но эстетика, мораль, религия и т.д. привносят в нее свои ориентиры и ограничения.

Отметим также, что духовное начало не связано только с религией. Духовность — это человеческое начало в человеке, а бездуховность — его вырождение. Возможна не только религиозная, но и светская духовность.

Развитие сознания «от мифа к логосу» в смысле выделения логоса из мифологического сознания, появление древнегреческой философии, которая выработала рациональные методы постановки и решения теоретических проблем с использованием системы доказательств и т.п., означало утверждение в культуре самостоятельности ее интеллектуальной составляющей.

Наука, научное знание, научная рациональность являются основным и значимым для людей выражением интеллектуальной составляющей культуры Нового времени. В отличие от духовной культуры она формируется в рамках субъект-объектного отношения с ориентацией на объективное познание мира и самого человека, и практическое применение добытого знания.

Интеллектуальное начало в культуре шире области науки, от которой в другие сферы сознания и культуры идут «волны» в виде научных знаний, научного стиля мышления, научных методов. Наука является источником новой техники и технологии, в возрастающих масштабах она интегрируется в жизнь общества. Все более «онаучиваются» сферы управления, быта, досуга. Обыденное сознание с его здравым смыслом также не лишено рационального начала. Но на этом уровне культуры грани между ее структурными образованиями менее отчетливы.

Если принять точку зрения, что наука является ядром современной интеллектуальной культуры, то в целостной системе культуры она будет представлять одну из ее составляющих, а другой составляющей будет духовная культура. Последняя не исключает знаний, рациональности, интеллекта. Истина тоже есть ценность. Прогресс познания оказывает влияние на духовную сферу хотя бы тем, что решение многих смысложизненных проблем опирается и на уровень и объем знаний данной эпохи. Но в духовной сфере знания не самоценны, потребность в них иногда равна нулю, а иногда, например, в художественном познании внутреннего мира человека, они очень важны. В целом же, обслуживая потребности духовной культуры, они не играют самостоятельной роли.

Динамика духовной сферы имеет мало общего с прогрессом познания, где, правда, имеются мировые загадки типа происхождения жизни или возникновения человека, но развитие идет за счет постановки и решения все новых проблем. В области духа, напротив, преобладают вечные проблемы, меняются лишь их интерпретации, а отношение нового к духовной традиции и включение нового в существующую систему знания — процессы да-

леко не идентичные. Это обстоятельство следует подчеркнуть, потому что ныне модно стирать различие между наукой и ценностными формами сознания, как и методами их изучения.

Выяснив, в чем состоит различие интеллектуальной и духовной ветвей культуры, мы подошли к ключевой проблеме данного текста — может ли внести это разграничение что-то свое в философский анализ *свободы*.

Проблема свободы в философии Канта и Гегеля

Классическая философия оставила нам в наследство две линии, две великих идеи в трактовке свободы.

Одну обосновал Кант. Он исходил из того, что в природе все явления подчинены закону причинности, и человек, принадлежащий ей, как эмпирический индивид, включен в общую цепь причинных зависимостей. Его действия, даже если они основываются на законах природы, соответствующим им, также причинно обусловлены, его воля не свободна.

Но Кант и не думал отрицать свободу. Он не только далек от этой мысли, но, напротив, признавал великое значение свободы в жизни человека. Как же ее «спасти», если в эмпирической реальности свобода отсутствует? Критическая философия Канта является ответом на этот вопрос. Ее исходные положения хорошо известны. Но я вынужден их кратко изложить, выделив те моменты в концептуальных построениях кантовской философии, которые непосредственно связаны с рассматриваемой нами темой.

Критика Канта направлена против прежней метафизики, признававшей познаваемость не только чувственно воспринимаемой реальности, но и сверхчувственных сущностей, находящихся за пределами опыта. Кант порвал с этой традицией и выработал систему взглядов, согласно которой природа тождественна миру опытного знания. Этот мир формируется субъектом путем синтеза данного в созерцании чувственного материала и присутствующих рассудку априорных форм познания. Чистые априорные формы чувственного созерцания — пространство и время, и человек способен познавать лишь то, что *является* в этих формах. Но из чувственных данных нельзя вывести всеобщие и необходимые суждения. Этим качеством обладают априорные формы рассудка. Их соединение с эмпирическими данными вносит в опыт всеобщность и необходимость. Связанные с познанием априорные формы Кант называет трансцендентальными.

Таким образом, содержательное знание имеет опытное происхождение. Человек познает явления. Когда же теоретический разум ставит вопрос об опыте в целом, он впадает в противоречия, ибо одинаково доказуемыми оказываются и тезис, и антитезис. Это означает, что познание дошло до своего предела, о чем свидетельствуют противоречия или антиномии теоретического разума.

Но критическая философия переступает границу познаваемого мира и переходит в область другого — трансцендентного, непознаваемого мира, в котором царит уже не теоретический, а практический разум, основным назначением которого является не знание, а *свобода*: «Практическое есть все то, что возможно благодаря свободе»⁶. Практический разум — воля, если она определяется разумными мотивами, т.е. самоопределяется — она свободна. Свобода есть предпосылка и основа морали.

⁶ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. Т. 3. М., 1964. С. 658.

Человек как разумное существо, как носитель практического разума относится и к этому умопостигаемому миру вещей в себе. В нем действуют законы не природы, а морали. Становясь «субъективными мотивами» действий человека, они выступают в виде максим, выполнение предписаний которых является его долгом. Нравственный закон, единый для всего человечества, объединяющий и защищающий человеческий род, обязывает каждого поступать по отношению к другому так, чтобы максима его воли могла служить принципом всеобщего законодательства. По отношению к субъекту этот закон выступает в виде категорического императива⁷. Воля человека, выполняющего требования нравственного закона, свободна.

Таким образом, Кант выводит свободу за пределы знания: «Одна лишь природа может называться чувственно воспринимаемым миром, а как система свободы – умопостигаемым, т.е. моральным миром (*regnum gratiae*)»⁸.

Такова, кратко, трактовка свободы в философии Канта. Главное, что он решительно разделил знание и свободу, природу и умопостигаемый мир морали, ее законов, имеющих для человека значение императивов – требований, которые он должен выполнять, чтобы оставаться человеком. Это также мир духовных сущностей, открытый человеку для осмысления и решения его духовных проблем. Кант дает моральное обоснование признанию Бога и бессмертия души: он *морально уверен* в их существовании: «Так как нравственное предписание есть вместе с тем моя максима (как этого требует разум), то я неизбежно буду верить в бытие Бога и загробную жизнь и убежден, что эту веру ничто не может поколебать, так как этим были бы ниспровергнуты сами мои нравственные принципы, от которых я не могу отказаться, не став в своих собственных глазах достойным презрения»⁹.

Я считаю, что характерное для критической философии Канта отделение мира духовного от мира знания является первым в истории философии четким разграничением интеллектуальной и духовной культуры, осуществленное, конечно, в определенной исторической форме. Этот вывод мне представляется еще одним перспективным следствием идей Канта, определивших его место и роль в истории философии Нового времени.

В философии Гегеля проблема свободы развернута принципиально иным образом. Гегель возрождает отвергнутую Кантом возможность познания объективной реальности. Истинной реальностью философ признает идеальное, всеобщее, абсолютное. Ключевыми понятиями, определяющими подход к этой реальности, у него являются *развитие, познание, свобода*.

Логическое основание всего сущего – *идея* – находится в состоянии *развития*. Развитие идеи заключается в ее *самопознании*. Призыв «познай самого себя» Гегель называет *абсолютной заповедью* и относит не только к внутреннему миру отдельного человека, но и к миру в целом, его идеальной основе. В связи с познанием Гегель вводит понятие *духа* как познающую и познавшую себя идею: «Рассмотрение духа только тогда является истинно философским, когда его понятие познается в его живом развитии и осуще-

⁷ Один из новейших текстов с кратким изложением истории «золотого правила нравственности» и анализом сложностей и противоречий, связанных с выполнением требований категорического императива, см.: Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 51–88.

⁸ Кант И. Соч. Т. 3. М., 1964. С. 669.

⁹ Там же. С. 677–678.

¹⁰ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 3: Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 3. М., 1956. С. 25.

ствлении, т.е. именно тогда, когда дух понимается как отражение вечной идеи»¹⁰. Для Гегеля дух — активное деятельное начало, и «всякая деятельность духа есть... только постижение им самого себя, и цель всякой истинной науки состоит только в том, что дух во всем, что есть на небе и на земле, познает самого себя»¹¹. Ничего непознаваемого в мире нет. Именно познание открывает человеку, что основа мира — познающее самого себя начало. Отсюда известное положение: кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно. «...Разум образует субстанциональную природу духа; он есть только другое выражение для истины, или идеи, составляющей сущность духа; но только дух, как таковой знает, что его природа есть разум и истина»¹². Логическим завершением его философской системы является абсолютная идея, абсолютная в том смысле, что она воплотила единство субъективного и объективного и достигла собственного самоосуществления, переходя от абстрактных ко все более конкретным формам и вбирая в себя богатство прешествующего развития.

Понятие свободы для Гегеля является столь же фундаментальным, как и понятие духа. Свобода — такое же свойство духа, разума, как тяжесть — свойство материи. «Свобода есть подлинная сущность духа и при том, как его действительность»¹³. Тема свободы присутствует во всех разделах гегелевской философии, само понятие свободы, его связь с другими категориями, его трактовки, проявления свободы и отклонения от нее подвергаются тщательному, всестороннему анализу.

Соединив свободу с познанием, Гегель диалектически решил и вопрос о соотношении свободы и необходимости. Свобода и противостоит необходимости, и диалектически с ней связана. Наличие необходимости, т.е. детерминизм, не исключает свободы человека. Диалектически понимаемый детерминизм, как объективная необходимость, не только ограничивает, но и делает *возможной* свободу: «Необходимость как таковая, правда, еще не есть свобода, но свобода имеет своей предпосылкой необходимость и содержит ее внутри себя как снятую»¹⁴.

Историю Гегель рассматривает как закономерный процесс. «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, прогресс, который мы должны познать в его необходимости»¹⁵. Это знаменитое определение означает, что каждая новая ступень абсолютной идеи исторически возникает из предыдущей с необходимостью. Познавая ее, люди строят свою общественную жизнь, создают институты, отвечающие требованиям данной ступени развития идеи. В ходе этого развития расширяются возможности и раздвигаются границы человеческой свободы. Правда, Гегель вносит в понимание истории провиденциализм, подчиняя ее развитие конечной цели как деятельному началу истории. Но это уже другая тема.

Свобода воли для него вообще никакой проблемы не составляет. Воля свободна, так сказать, «по определению». Однако здесь следует учитывать один важный момент. Гегель относит волю к объективному духу, т.е. она существует в процессах деятельности. Воля свободна, когда ее содержанием является *всеобщее*. От нее отличается субъективный произ-

¹¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 3: Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 3. М., 1956. С. 25.

¹² Там же. С. 55–56.

¹³ Там же. С. 291–292.

¹⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 1: Логика // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 1. М.—Л., 1929. С. 261.

¹⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 8. М.—Л., 1935. С. 19.

вол, как нечто случайное, частное. Эта идея Гегеля актуальна и сейчас, когда свободу смешивают с вольницей и на практике подменяют своеволием и произволом.

В отличие от Канта, у Гегеля вещь в себе становится вещью для себя, она и объективна, и органично связана с познанием. Отношение «мысли к объективности» является лишь познавательным. Никакого другого Гегель не признает. Даже вера определяется как одна из форм знания. Познание торжествует. В ходе познания достигается тождество мышления и бытия. Именно процесс познания объективной реальности есть «дорога свободы». Думаю, вообще гегелевскую философию можно без преувеличения назвать *философией свободы*.

Идею о роли познания в обретении свободы развивал не только Гегель. Великий диалектик продолжил линию рационализма, идущую от Сократа (познание идеи блага как твердая основа добродетели). Хотя Декарт, Спиноза, философы французского просвещения и классики немецкой философии расходились в трактовке свободы, признании или не признании свободы воли, но связь свободы с познанием у них сохранялась. У Гегеля эта тема разработана досконально.

С Кантом его объединяет идея, что человек свободен как разумное существо. Но Гегель свободу воли связывает с человеком как мыслящим субъектом, а Кант — с нравственным.

Для Гегеля философия Канта есть ступень развития философии, на которой идея постигается в ее формальных определениях. Он соглашается с Кантом, что познание с помощью рассудка, его категорий дает знание явлений, истина ему недоступна. Но его не устраивает, что Кант ограничивает разум, наделяя его способностью лишь к априорному знанию и функцией, благодаря которой разум определяет формальные *границы* познания и *условия*, делающие его возможным. Для Гегеля, напротив, именно и только разум способен познать истину, бесконечное, а рассудочное познание есть знание конечного. Кантовские антиномии с их несовместимостью тезиса и антитезиса Гегель не приемлет, оценивая их как простой отрыв друг от друга положений, которые объединяются в диалектическом синтезе.

А его отношение к нравственной концепции Канта более благожелательно. Так, в «Философии права» он писал: «Существенным в воле является для меня долг... Я должен желать исполнять долг ради него же самого, и то, что я выполняю как долг, есть моя собственная объективность в подлинном смысле этого слова. Исполняя долг, я нахожусь у самого себя и свободен. Выдвижение этого значения долга составляет заслугу и возвышенность точки зрения *кантовской* практической философии»¹⁶.

Но это не снимает принципиального различия их позиций не только в сфере теоретического, но и практического разума. Если Кант выводит свободу за пределы познания, отводя ей место в умопостижимом моральном мире, то Гегель отвергает саму эту постановку вопроса, определяя свободу как неотъемлемое свойство деятельного, познающего себя духа.

Подводя итог, хотел бы подчеркнуть, что хотя та историческая форма, в которой выражали свои взгляды сами философы, представляет интерес, для поставленной в статье проблемы не существенна. Здесь важна их позиция, ее основной смысл, намеченный ими общий ход мысли. Отделив суть дела от исторической формы, мы можем и лучше оценивать их вклад и решать с их помощью актуальные сегодня философские проблемы.

¹⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.—Л., 1934. С. 153.

И еще несколько слов о марксизме. Марксизм воспринял решение проблемы свободы, данное Гегелем. Признав, что нельзя быть свободным ни *от* общества, ни *от* естественной необходимости природы, марксизм утверждал, что человек может быть свободным *по отношению* к реальности, если действует в соответствии с познанной необходимостью, действует «со знанием дела». Марксизм не отрицает и того, что человек имеет и свой внутренний мир, обладает относительной свободой воли, но отвергает кантовское противопоставление знания свободе.

Две ветви культуры и проблема свободы

Таким образом, философская классика выработала два подхода к решению проблемы свободы: свобода есть состояние внутреннего мира человека как разумного существа, связанное не с познанием, а сознанием независимости человеческой воли и ее нравственной самодетерминацией (Кант), и свобода есть познание необходимости (Гегель) и деятельность на основе этого познания (марксизм).

Кто из них прав? Мне кажется, этот вопрос здесь неуместен, поскольку есть все основания признать необходимыми *оба* эти подхода, признать, что они могут существовать в философии на абсолютно *равных* правах, что предпочтению одного из них не принципиально, а лишь ситуативно: обе позиции *равноправны*, т.е. имеют равное право на существование.

Дилемма — или вырвать человека из мира причинных связей, чтобы освободить его волю, или принять точку зрения, что свобода обретается на пути познания необходимости — не означает, что одно положение истинно, а другое ложно.

В различных философских дисциплинах многогранная проблема свободы смотрится по-разному. Для этики это вопрос о свободе воли, для эпистемологии — познание и свобода, для философии культуры — свобода творчества, для политической философии и философии права — свобода и нормы права, свобода личности, слова, печати и т.д.

Как же соотносятся выделенные измерения человеческой свободы с культурой, в которой человек живет, которую он созидает? Можно ли сказать, что они как-то запечатлены в культуре? Мне думается, на этот вопрос следует дать положительный ответ. Этот вывод станет ясным, если рассмотреть разные решения проблемы свободы как отражение специфики двух ветвей культуры — интеллектуальной и духовной.

Идея свободы как «познанной необходимости» гениально решает вековую философскую проблему сочетания свободы и детерминизма. Последний воспринимается не только как отрицание (или ограничение) свободы, но и как ее условие, предпосылка. Если бы в мире не было никакой причинности и закономерности, то сознательная деятельность человека была бы невозможна, а значит, невозможна и свобода.

Полагаю, что и синергетика, порождающая новые подходы к трактовке закономерностей природы, к роли случайности, не требует принципиального пересмотра этой позиции.

Человек познает мир, изменяет природу и общественную жизнь, создает то, чего не было в природе, но не потому, что он независим от нее, а потому, что следует ее законам. Человек и отражает действительность, стремясь к ее истинному познанию, и поднимается над ней в своем мышлении

и своей творческой деятельности, опирающейся на знание. Нарушение объективных законов обрекает деятельность человека на неудачу, а человека — на поражение. Таким образом, *свобода, основанная на знании*, реализуется в активной творческой деятельности, поскольку та подчиняется императивам интеллектуальной культуры.

Но этот подход не решает нравственных проблем выбора образа действия, выбора между добром и злом, которые ставит перед человеком его жизнь во всех ее измерениях, проблем, которые возникают в процессах деятельности и общения. Все это проблемы духовной культуры.

В соответствии с ее особенностями формируется подход к рассмотрению свободы воли, к анализу соотношения свободы и морали, позитивной и негативной свободы, свободы и ответственности и т.д. В сфере духовной культуры свобода трактуется как *независимость* человека от объективных реалий. По Канту свобода воли — в ее нравственном самоопределении, вызывающем к сознанию долга. Это решение выражает специфику нравственного начала и отвечает потребностям духовной культуры. В ней рождается и столь необходимое для творческой деятельности человека сознание внутренней свободы.

Также и юридические нормы утверждают свободу и устанавливают границы воли: свобода — действие на основе закона. Именно система законов правового государства создает пространство свободы действий и служит основанием *свободы* личности.

Таким образом, идущее от Гегеля и Канта различие в понимании свободы не беспочвенно. Его истоки следует искать в различных измерениях самой культуры, в специфике каждой из них. Но в истории философии они были разведены, противостояли друг другу. Их отнесение к культуре показывает, что они не исключают, а дополняют друг друга, между ними нет антагонизма. Более того, созидательная творческая деятельность *синтезирует* оба этих подхода: действующий субъект нуждается и в знаниях и в сознании своей свободы.