

**Видриган М. В.**

*Свавілля як проблема  
сучасної філософії*

**Посібник**

УДК  
ББК 87.3

Рекомендовано Вченою радою Черкаського національного  
університету імені Богдана Хмельницького  
(протокол № \_\_\_ від \_\_\_\_\_)

**Рецензенти:**

**Богданов В.С. – доктор філософських наук, професор**  
**Говорун Д.І. – доктор філософських наук, професор**  
**Марченко О.В. – доктор філософських наук, професор**

**Видриган М.В.**

**В –**

Свавілля як проблема сучасної філософії. Навчальний посібник. –  
Черкаси: Видавничий відділ ЧНУ, 2006. – с.

Матеріали підготовлені з врахуванням нормативної програми з курсу  
„Феномен свавілля у сучасній філософії” для підготовки бакалаврів з  
філософії. Посібник розрахований на студентів філософських спеціальностей,  
а також усіх кого цікавлять проблеми волі, свободи і свавілля.

ISBN

© Видриган М.В., 2006

<b>Зміст</b>	
<b>Передмова</b>	<b>5</b>
<b>Розділ I. Генеза філософських поглядів на свавілля</b>	<b>15</b>
<b>Тема 1. Предмет і завдання курсу „Феномен свавілля у сучасній філософії”</b>	<b>15</b>
• Етимологія слова „свавілля”	15
• Філософське визначення поняття „свавілля”	17
• Методологічні основи вивчення курсу	27
<b>Тема 2. Постановка проблеми свавілля у вченнях філософів античності, середньовіччя та раннього періоду Нового часу</b>	<b>33</b>
• Постановка питання про свавілля античними мудрецами	22
• Філософсько-теологічний погляд на свавілля в епоху середньовіччя	40
• Осмислення феномена свавілля філософами Нового часу	44
<b>Тема 3. Розробка поняття свавілля у німецькій класичній філософії</b>	<b>51</b>
• Проблема свавілля у філософському вченні І.Канта	51
• Свобода як передумова діалектичного подолання свавілля у філософії Г.В.Ф. Гегеля	60
• Й.Г.Фіхте: свавілля іманентна властивість людського індивіда	64
• Свавілля у вченні Ф.В.Й. Шеллінга про свободу і необхідність	65
<b>Тема 4. Тема свавілля у європейській філософії XIX-XX століття</b>	<b>69</b>
• Волюнтаризм як „світова воля” і як свободна індивідуальна воля „я”	69

• Воля і свавілля у філософії Ф. Ніцше	74
• Момент свавілля в екзистенційній свободі	84
• Сумірність свободи і свавілля у філософії постмодерну	95
<b>Розділ II. Актуальні аспекти філософського розгляду свавілля</b>	<b>103</b>
<b>Тема 5. Діалектика взаємозв'язку свавілля і свободи</b>	<b>103</b>
• Співвідношення категорій свобода – свавілля у сучасних філософських концепціях	103
• Свавілля як компонента свободи	117
• Друга антиномія свободи М. Гартмана, як метод розв'язання суперечності свобода – свавілля	121
<b>Тема 6. Позитивіські тенденції в інтерпретації феномену свавілля</b>	<b>131</b>
• Функціонально-інтеріоризовані вияви свавілля та їх значення	132
• Функціонально-екстеріоризовані вияви свавілля та їх значення	139
<b>Розділ III. Проблемні вияви свавілля у суспільному житті</b>	<b>145</b>
<b>Тема 7. Тоталітаризм як вид політичного свавілля</b>	<b>145</b>
• Тоталітаризм і свавілля	145
• Російсько-радянський тоталітаризм	146
• Проблема свободи і свавілля у „свободному світі”	150
<b>Тема 8. Евтаназія і клонування у фокусі людської свободи і свавілля</b>	<b>153</b>
• Моральні аспекти евтаназії	153
• Етичні проблеми клонування людини	163
<b>Додаток 1. Фрагменти з праці Б. Вишеславцева „Етика перетвореного еросу”</b>	<b>175</b>
<b>Додаток 2. Фрагменти з праці Б. Вишеславцева „Вічне в російській філософії”</b>	<b>215</b>



## ПЕРЕДМОВА

Людина, прийшовши у світ, відразу опиняється у певному природному і соціальному оточенні, яке складають інші покоління людей. Тому вона вимушена жити саме в таких умовах і таким життям. Але здатність людини до саморефлексії дає їй можливість усвідомлювати себе серед світу, серед природи, в суспільстві, тобто серед інших людей. Таким чином, вона має змогу оцінювати життя, оцінювати свою діяльність і діяльність інших, а відтак, вибирати в наявних соціально-економічних, політичних та духовних умовах свій шлях, із чимось погоджуватись, чимось нехтувати, проти чогось боротись, тобто весь час примушувати себе певним чином діяти, щоб жити.

Водночас, сутністю людського буття є здатність змінювати як зовнішні умови свого існування, так і внутрішню мотивацію поведінки відповідно до певних ідеалів, цілей та цінностей.

У своєму “другому”, “штучному”, “створеному” світі, тобто в сфері соціального, людина існує для себе, вона свободна в межах наявної культури. Саме в цій сфері всі процеси зумовлюються свідомістю, волею, почуттями.

Не було б такої здатності, людина не піднялася б над тваринним рівнем. Вона повинна постійно доводити собі, що вона людина, що вона має свою волю, свої бажання, свої почуття і, головне, що може в будь-який час за цією своєю волею хотіти, відчувати, роздумувати, діяти і чинити.

Перебуваючи всередині природи, будучи її полонянкою, людина має коритися її законам і змінам, проте вона відчуває, переживає, розуміє й інше – вона може трансцендентувати природу, бути свобідною. Така двоїстість становища людини в світі залишає перед нею два вибори – повернення до природи, до тваринного життя або неустанний розвиток власних, людських сил і якостей, щоб постійно йти вперед, щоб долати перешкоди й суперечності, які постають перед нею. Для вирішення цього конфлікту, досягнення єдності й гармонії з світом, людина з необхідністю приречена прагнути до якоїсь мети, творити, продукувати, руйнувати і відбудовувати,

тобто, як зазначав Ф. Достоевський, “вічно й безперервно дорогу собі прокладати, хоча б кудись”.

Ось ця вимушеність і, разом з тим, невизначеність життєвого шляху викликає у людини бажання і необхідність виявляти свою волю, вчиняти свавільно.

У традиційному суспільстві поведінка людей значною мірою визначається традиціями, звичаями, обрядами, тобто її можна сформулювати за принципом: “роби так, як робили усі до тебе”. В індустріальному, або буржуазному, суспільстві поведінка уже регулюється іншими критеріями – раціональністю, утилітарністю, ефективністю тощо. Проте її теж можна визначити через правило чи принцип: “роби так, як вимагає від усіх закон (норма)”. У сучасному суспільстві провідної ролі в регуляції поведінки (не заперечуючи двох попередніх) набуває соціальний суб’єкт (особистість, спільнота), який, керуючись своїми інтересами, визначає цілі й засоби їх досягнення. Звідси походить ідея суб’єктивації усіх соціальних процесів, рух у бік більшої свободи будь-якого соціального суб’єкта, в першу чергу особистості.

У спадок від общинного минулого і більш близького радянського часу дісталася традиція (яка, на жаль, донині залишається не перерваною) повного нехтування особистістю, її інтересами, її самобутністю, її правами на саморозвиток і самоствердження.

Проте, новий етап історичного розвитку ставить на перший план автономію особистості, а значить, і проблеми, що пов’язані зі свободою та свавіллям. Сучасний німецький феноменолог Б. Вальденфельс, обговорюючи питання нормативних рамок проекту Модерну, підкреслює, що старе питання “Що я повинен робити?” редукується до питання “Що я можу (не) робити”, якщо тон задає зовнішній розум своїми голими домаганнями значущості. Ця негативна форма свободи, що неодноразово була проблематизована такими

авторами, як Ісайя Берлін, Чарльз Тейлор, Альбрехт Велмер, створює вакуум, що наповнюється – або все ще наповнюється.

Про свавілля як філософське поняття написано небагато, хоча ця тема є невичерпною, оскільки в різних епохах і культурах воно розуміється і сприймається по-своєму. В античності на проблему свавілля звертають увагу Геракліт, Платон, Арістотель, Епікур, стоїки та ін., в середні віки Августин, Аквінат, Д. Скотт, в епоху Відродження та Нового часу П. д. Мірандолла, Н. Макіавеллі, Т. Гоббс, Р. Декарт, Ж.-Ж. Руссо, Б. Спіноза та ін., представники німецької класичної філософії. В XIX та XX століттях інтерес до теми свавілля в західно-європейській філософії зростає. Проблема волі, свободи і свавілля стає однією з центральних у філософських поглядах представників “філософії життя”, екзистенціалізму і постмодернізму. Ідея свободи і свавілля набуває актуальності в цей період і в Росії (Ф. Достоєвський, В. Несмелов, М. Лоський, В. Соловйов, Б. Вишеславцев та ін.), на рубежі XX-XXI століть до неї повертаються Т. Ойзерман, В. Федотова, П. Гайденко та інші російські дослідники. Як показує історія, свавілля стає предметом розгляду в часи стрімких і всеохопних змін і перетворень.

Для тих, хто тільки звільнився від полону тоталітаризму, однобічного світосприйняття і став на шлях демократії, справедливості, формування вільної людини, громадянського суспільства і правової держави, проблема свавілля, здавалось би, повинна складати особливо гострий і підвищений інтерес.

Але слід підкреслити, що не з точки зору осудження чи таврування, а розуміння – щоб, по-перше, долаючи негативні вияви свавілля не знищити свободу взагалі, по-друге, щоб скористатися усім тим позитивним потенціалом, який містить у собі цей соціальний феномен для ефективного розвитку людини і суспільства.

Така постановка питання про свавілля має велике теоретичне і практичне значення, адже торкається ґрунтовних аспектів людського існування.



Розв'язуючи своє історичне завдання “щоб бути”, людина повинна мати “свободу від...” і “свободу для...”, зберігати свою значущість і індивідуальність, приймати рішення, вибирати, здійснювати вчинки, творити, самовизначатися тощо.

Проблема свавілля ставиться і розглядається в історії європейської філософії на всіх її етапах.

Перші кроки до розуміння цієї проблеми були здійснені мудрецами античних часів. Саме вони зацікавились такими питаннями як: що таке воля? що таке свобода? свобода і свавілля – це одне й те саме поняття? Саме вони почали висловлювати ідеї про зв'язок свободи зі знанням, розумом, а свавілля – з чуттєво-емоційними виявами людини. Хоча в цілому формувалася негативний підхід до свавілля (у деяких випадках і до свободи), все ж таки з різноманітних, часто суперечливих поглядів викристалізовувався філософський зміст поняття свавілля.

У лоні теологічного світобачення дійсності обґрунтовуються концепції свободи волі, свободи вибору, “свободної свавільності людини”, автономії волі. Окреслюються два підходи до розгляду питання про те, що у людини переважає інтелект над волею, чи воля над інтелектом. З'являються перші спроби позитивного тлумачення поняття свавілля, його ролі в діяльності людей.

Через призму матеріалістичного бачення реальності філософи Нового часу говорять про свободу і свавілля як родові, соціальні феномени, що можуть нести в собі і позитивні, і негативні наслідки. Проте, будь-які визначення волі, якими б свободними чи свавільними вони не здавалися, на їх думку, є причинно-обумовленими. Тому єдиним шляхом звільнення людини може бути пізнання необхідності.

У Світі, де все спричинено Абсолютним чи Суб'єктивним Духом, Теоретичним чи Практичним розумом, постановка проблеми свободи і свавілля представниками німецької класичної філософії мислиться дещо

інакше. В умовах суперечки з детермінізмом, розв'язуючи проблему свободи волі (через встановлення антиномії свободи, через діалектичне піднесення волі самої себе до мислячої волі, через переконання, що емпіричне і теоретичне, чуттєвість і розум, свавілля і свобода як протилежності не просто існують паралельно, а проникають, заміщують і доповнюють одна одну), німецькі філософи, критикуючи або розвиваючи далі погляди попередніх мислителів, висунули ряд нових ідей, поглядів і визначень: проголошується, що причинність за законами природи не є єдиною причинністю, а слід припустити ще й свободну причинність; формулюється принцип автономії волі, згідно з яким ніщо зовнішнє, ніякі авторитети не можуть служити законом для окремої волі, воля свободна, якщо навіть ставить сама над собою закон, якому потім і кориться; обґрунтовується положення про те, що свобода і свавілля є властивостями волі; з'являються суперечливі погляди на свободу і свавілля: з одного боку, свобода і свавілля розглядаються як діалектично взаємозв'язані складові і, навіть, припускається, що свавілля є необхідним моментом свободи, а з іншого боку, свавілля і свобода постають як окремі протилежності, де перша повинна бути якщо й не відкинutoю чи запереченою, то обов'язково подоланою; даються дефініції свавілля; розвивається ідея про можливість розриву в ланцюгу детермінованих зв'язків, про здатність людини самостійно започатковувати новий ряд подій.

Однак, німецька класична філософія реалізує до кінця стару концепцію свободи – зведення людини до чисто розумної істоти. З такою позицією докорінно не згодні представники екзистенційної філософії. Ні кантівський закон, який стоїть над усім, ні гегелівська система, яка нав'язує індивіду “диктатуру загального” – їх не задовольняє. Не влаштовує їх і визначення людини тільки як мислячої істоти. Вважаючи особистість особливою духовною реальністю, до якої не можна застосувати жодний закон, адже кожний закон є примусом, екзистенціалісти особливо увагу звертають на феномен свавілля людини. Саме з ним вони зв'язують незалежність,

самовизначеність, вольність. Найважливіші істини відносно себе і світу, людина відкриває, за переконанням екзистенціалістів, не шляхом пізнання, а через певне почуття: меланхолію, страх, нудоту, тривогу, турботу, бунт тощо, отже, людина повинна вибирати, приймати рішення, не тільки розумом, а усім своїм єством.

Пересічній людині зробити це важко або й неможливо, впевнений Ф. Ніцше, й тому створює філософську концепцію про надлюдину, наділивши її безмежною волею до влади і всілякими виявами свавілля, засуджуючи в ній такі властивості як слабкість, втомленість, смиренність, скромність, слухняність, здатність до співчуття, релігійність, моральність взагалі, відсутність свавілля і свободи в діях, песимізм, нігілізм тощо та підтримуючи такі, як жадання влади, чуття сили, саму силу, опір, нескуту волю, надмірність пристрастей, мужність, могутність, суворість, непоступність, егоїзм, спонтанність тощо.

Спостерігаючи, як людина сьогодення “втікає” від свободи, будучи занепокоєними руйнацією цілісності особистості, втратою нею свого “Я”, а з іншого боку, втративши віру у гранднаративи минулого, філософи постмодерну висловлюють стурбованість станом свободи особистості в постіндустріальному, інформаційному суспільстві. Однак, вони вірять, що перебуваючи на “перехрестях” різних дискурсів, вона все ж спроможна вчиняти “опори”, створювати “локуси свободи”, а також за власною волею, відповідно до своїх бажань зіштовхувати, схрещувати, клонувати різноманітну мову та соціальні ролі, здійснюючи тим самим практику вільної реконструкції.

Виходячи з дослідження генези поняття свавілля в західно-європейській філософській традиції, аналізу різних філософських підходів до визначення його змісту, логіко-генетичних зв’язків та ролі, також встановлено, що:

– Природа поведінки людини як соціального суб’єкта обумовлена її волею, тобто зв’язана не з зовнішньою детермінацією, а зі свободою волі, свободою вибору.

Воля є однією з філософських категорій, яка позначає особливий буттєвий феномен особистості (поряд з розумом і почуттями), що виражається в силі і спроможності володіти і керувати власними процесами, поведінкою та діями. Завдяки волі людина тією чи іншою мірою здатна створювати додаткові спонуки чи механізми гальмування, бути активним чи стримуючим началом для розуму, почуттів і всього свого єства. Однак ця здатність не ставить волю над розумом і почуттями, вона реалізується в їхньому тісному взаємозв'язку.

Воля має здатність до будь-якого свого визначення, в кожний момент може реалізувати цю можливість, обмеживши себе певним конкретним визначенням. В той же час, на ґрунті тих самих підстав, вона може зняти з себе це обмеження і повернути собі первісний стан. Саме в цьому процесі переходу волі з одного в інший стан і виникають феномени свавілля і свободи.

Людина з її конкретним душевним укладом, самопочуттям, самооцінкою та більш-менш ясним усвідомленням своїх інтересів і потреб, формує певні уявлення, ці уявлення мають конкретний емоційно-чуттєвий фон. Із сукупності цих уявлень (ідей) і пов'язаних з цим процесом почуттями виникають мотиви. Воля на основі своїх власних достатніх підстав зв'язується з певними з них і, таким чином, здійснює вибір між ними або визначається. Потім приймається рішення на включення механізму здійснення відповідної дії.

Такі зовнішні, або внутрішні визначення індивіда здійснені за власною волею на певному емоційно-чуттєвому рівні для досягнення цілей, що задовольняють його конкретні інтереси чи потреби, є свавільними, а властивість волі на свій розсуд зв'язуватися з тими чи іншими мотивами (або керуватись тими чи іншими хотіннями), котрі визначають дії чи вчинки, називається свавіллям.

– У кожній з відомих концепцій свободи прослідковується наявність зв'язку свавілля з свободою. Спроби однозначно протиставити, відділити свавілля від свободи призводить до її однобічного і спрощеного трактування.

Визначення свободи як пізної необхідності роблять волю не свободою, а швидше раціональною. При такому підході – звільнення як набута свобода, приходить ззовні, внутрішні ж аспекти свободи не мають тут ніякого значення. Тому будь-які виявлені волею її внутрішні визначення, що нібито не збігаються із законами навколишнього природного чи соціального світу, оголошуються суперечливістю в середині волі або свавіллям.

Діяльність на основі знання дійсно знімає певні обмеження, але не рідко вимагає від людини жити не за своєю власною волею. Прагнення примусити людину діяти раціонально, морально чи естетично не завжди збігається із її власним розумінням істинного, доброго і красивого. У цьому сенсі людина хоче бути реальною свободою.

Здатність людини до самовизначення, самореалізації, самообмеження та інших “само...” – теж не є достатньою для ототожнення з свободою. Усі ці властивості за відсутності елементів свавілля можуть реалізовуватися і під примусом або за необхідністю, тобто бути, знову ж таки, обумовленими зовнішніми причинами.

Не можна одночасно: по-перше, визнавати можливість за власною волею, здійснювати свої бажання, вчиняти, робити вибір і тут же обмежувати її рамками реальної необхідності, тобто, свободу вважати ілюзією, позаяк появу бажань, постановку цілей і прийняття рішень людина усвідомлює, проте “дійсних” причин їх не знає, а тому сприймає як такі, що вчинені за власною волею, свавільно; по-друге, бачити свободу як волю, що виконує роль утримуючого начала, приборкувача тих почуттів, що нібито затьмарюють розум, як волю, що здатна організовувати, упорядковувати і підпорядковувати різні мотиви, інтереси тим, які розум вважає головнішими, досконалішими і тут же не визнавати за волею статус самостійної свободної сили.

Якщо визнати, що сила волі живиться імпульсами, які йдуть від зовнішніх чинників, то вона просто зводиться до тих чи інших з них, отже, про якусь волю, свободну чи не свободну, годі й говорити – волі як такої просто не існує. Як що ж воля не зводиться до мотивів, то необхідно визнати за нею внутрішнє вільне джерело сили, власну причинність, яка автономна від зовнішніх умов. Парадокс полягає в тому, чи визнавати свавілля, чи не визнавати ні свободу, ні волю взагалі.

Не можна свободу формулювати тільки в її так званому позитивному значенні, як “свободу для...”. Само ж собою зрозуміло, що перш ніж стати свободним для чогось, потрібно звільнитись від певних обмежень, тобто мати “свободу від...”. Це два боки однієї медалі. “Свобода від...” – це не стільки та “жахлива сваволя”, яка тільки й прагне “скинути” всі форми обмежень, “звільнитися” від Бога, настанов, законів тощо, це, в першу чергу, здатність самочинно, за власним вибором, започатковувати новий ряд подій, перервавши причинно обумовлений ряд. На переконання теоретиків філософії постмодерну, свавілля є необхідним у виникненні і розвитку “розривів”, “просвітів”, “локусів свободи”, що дає можливість особистості на її розсуд зчленовувати різні структури по-новому, вводити їх у нові взаємовідносини.

– Виходячи з тези про те, що свавілля не завжди є випадковістю чи антиподом свободи, чи не означає це ігнорування свавілля, його недооцінку в становленні і здійсненні свободи?

Маючи можливість чинити “опір” доквіллю (тобто за допомогою всього, що є несвідомого і свідомого – відчувати, сприймати, уявляти, відображати, мислити й на основі цього рефлексувати, реагувати, діяти, творити), людина, за допомогою цього дару, спроможна звільнитися як від каузальних зв’язків природної, так і необхідностей соціальної реальності, що у свою чергу відкриває їй можливість вибору. Отже, ми ставимо питання про свавільність як перший акт свободи, що створює можливість виходити за межі (трансцендентувати), можливість переривати ланцюги причинних зв’язків,

створювати “локуси”, “просвіти”, “розриви”, а вибір – це наступний акт, коли започатковується новий ряд зв’язків. Однак, і там може бути присутнім момент свавілля, бо людині потрібне своє власне і свободне бажання, уява, примха – їй потрібна самостійність. Вона часто наважується порушувати “встановлене”, йти проти “розумної логіки” – тільки через те, щоб мати право побажати собі навіть гіршого, щоб не бути зобов’язаною бажати одного тільки “розумного” чи “правильного”.

– Основоположною в контексті розгляду свободи як свободи негативної і позитивної, дійсної і формальної, свободи нижчого рівня – свавілля і свободи вищого рівня – свободи в добрі, є друга антиномія свободи М. Гартмана (перша, як відомо, встановлена І. Кантом). М. Гартман не вважає єдино цінним лише позитивну свободу, не протиставляє ці два рівні чи форми свободи, а розвиває їх співвідношення, констатує, що повна свобода містить в собі не одну, а дві визначаючі складові – автономію особи і автономію принципу (цінності), і що між ними встановлюються не антиномічні, а відношення, які доповнюють один одного.

Принципи чи цінності самі по собі нічого реально детермінувати не можуть, а виражають лише ідеальний постулат, тому потрібна реальна воля, яка захоче взяти на себе їх здійснення. З іншого боку, реальна воля сама по собі теж нічого ідеального не може детермінувати, бо щоб вибирати, вирішувати, вона повинна мати перед собою орієнтири. Таким чином, автономія принципу потребує автономію особи, а автономія особи автономію принципів. Отже, між ними об’єктивно складаються урівноважені та взаємодоповнюючі відношення, через які вони одна без одної неможливі.

Тому свавілля, за певних умов, не є тим, що окремо протистоїть свободі, що повинно однозначно, в будь-якому випадку бути заперечене свободою, воно може підніматися, підноситися, сублімуватися до її вищого ступеня. Повна ж свобода, включаючи в себе елемент свавілля, не зводиться тільки до

нього, вона містить в собі ще й інші, нові елементи, що є вільними стосовно збереженого моменту свавілля.

Тому разом з вивченням негативних виявів свавілля у посібнику акцентується увага і на його позитивній ролі та значенні.

## **Розділ I. Генеза філософських поглядів на свавілля**

### **Тема 1. Предмет і завдання курсу „Феномен свавілля сучасній філософії”**

- Етимологія слова „свавілля”
- Філософське визначення поняття „свавілля”
- Методологічні основи вивчення курсу

#### **Етимологія слова „свавілля”**

У звичайному, повсякденному слововжитку “свавілля” розуміється як щось незаконне, спотворене, хибне, надмірне, несправедливе, яке вчинено негативною волею певного суб’єкта.

Практично таке ж значення закріплюють і тлумачні словники української мови. Наприклад, “Словник української мови” тлумачить поняття свавілля таким чином: “1. Необмежена влада, відсутність законності, справедливості. 2. Схильність діяти на власний розсуд, не зважаючи на волю й думку інших; самовілля. Відображення явищ реальної дійсності, що ґрунтується лише на власному, часто спотвореному сприйнятті, відступ від правди життя. 3. Свавільна поведінка, свавільний вчинок.” Утворений від іменника “свавілля” прикметник “свавільний” означає: “1. Який діє на власний



розсуд, не зважаючи на волю й думку інших; самовільний. 2. Який суперечить установленим законам, позбавлений справедливості; беззаконний”

Подібним є значення терміна “свавілья” і в німецькій мові. Словом *die Willkür* позначається “спосіб дій, що ні з чим, і ні з ким не рахується, самовладний, егоїстичний, несоціальний, необґрунтований, який порушує етичні правила”. Слово *willkürlich* (свавільний) означає: “а) без уваги до інших, несоціальний, етично необґрунтований; б) свободновибраний, безсистемний”.

Слово “самовільний” у німецькій мові утворюється від іншого кореня, *eigenmächtig* (самовільний) тлумачиться як “самостійно”, незалежно зроблений, вчинений, вирішений”.

Англійське слово *arbitrariness*, що теж перекладається як свавілья, означає: 1. такий стан, який “властивий для влади, що ніким не контролюється, коли не беруться до уваги бажання та думки інших; 2. рішення, що ґрунтується швидше на власній думці, ніж на фактах та сенсі”.

Два, що помітно відрізняються один від одного, підходи до тлумачення слова свавілья співіснують у російській мові. Так у словнику С.І. Ожегова “произвол” (свавілья) означає: “1. Сваюля, самовладдя. 2. Необґрунтованість, відсутність логічності (свавілья в міркуваннях)”; прикметник “произвольный” означає: “1. Нічим не скований, свободний. (Довільні рухи. Довільна програма (в гімнастиці). 2. Заснований на свавільлі”.

В. Даль пояснює походження іменника “произвол” від дієслова “произволят, произволить”, яке тлумачиться ним як: бажати, хотіти, побажати, захотіти, виявити ласку, прихильність, дати згоду, дозволити, згодитися. Саме ж слово “произвол” означає: “своя воля, добра воля, свобода вибору і дії, хотіння, відсутність примусу. Справа віддана на його свавілья – як хоче. У вчинках його видно повне свавілья – самовілья, невгамованість або деспотизм”. Значення слова “произвольный” тлумачиться так: “зроблений за

свавіллям, за своїм хотінням, за волею; добровільний, свободний, не змушений; самовільний, беззвітний”.

Таким чином, тлумачні словники української мови словам “свавілля”, “свавільний” дають однозначну негативну конотацію, а аналогічні словники німецької і англійської мови – переважно негативну. У тлумачному ж словнику В. Даля звучить, навпаки, переважно позитивна конотація поряд з негативною.

І насамкінець, у російському “Філософському енциклопедичному словнику” свавілля визначається як “здатність вибирати серед багатьох волевих мотивів; свавіллям називається також зловживання цією здатністю; необґрунтованість, відсутність логічності (в міркуваннях)”, а термін “свавільний” як “нічим не скований, свободний...”.

Отже, ми бачимо, що визначення філософсько-термінологічного значення слова “свавілля” перебуває у своєму зародковому стані. Це говорить про те, що поняття свавілля не набуло ще статусу філософської категорії. А між іншим, в останній час воно привертає все більшу увагу філософів, соціологів, психологів та ін., не отримуючи, проте, єдиного і точного тлумачення, так само, як і визначення його співвідношення зі спорідненими йому поняттями – такими, як воля і свобода.

Перешкодою на шляху загального усвідомлення значущості поняття свавілля в науковій свідомості є те, що воно видається зрозумілим інтуїтивно і начебто не вимагає кропіткої рефлексії. Аналізуючи твір Ф. Достоєвського “Записки із підпілля”, Л. Шестов запитує, що приваблює Достоєвського? Може-таки, раптовість, сутінки, свавілля – саме все те, що здоровим глуздом і наукою вважається, як щось неіснуюче чи існуюче негативно. Достоєвському добре відомо, що думають всі. Знає він також, хоча він не був знайомий з вченнями філософів, що з давніх часів неповага до правила вважалася найбільшим злочином. І ось страшна підозра закралась в його душу: що якщо саме в цьому люди завжди помилялися?!

## **Філософське визначення поняття свавілля**

Щоб досліджувати певне поняття, в тому числі і свавілля, потрібно простежити його зв'язки з іншими поняттями, які його визначають. Зважаючи на думку Арістотеля, який свавільними називав всі ті вчинки, джерело котрих знаходиться в самій людині, в її волі, та І. Канта про те, що воля здатна визначати свавілля, а також інших представників зарубіжної та вітчизняної філософії, погляди яких показані в попередньому розділі, розглянемо волю як таку, позаяк нерідко “свавільна регуляція опиняється відірваною від волі”.

Людина, щоб жити, повинна постійно задовольняти свої різноманітні потреби: фізіологічні; в безпеці; в належності до певної соціальної групи, в спілкуванні, у визнанні її іншими; в пізнанні; в самоактуалізації (тобто в реалізації своїх здібностей, розвитку власної особистості); етичні, естетичні тощо. Як писав Володимир Соловйов, що якась застава вищої природи в глибині душі людської примушує нас бажати нескінченної досконалості. У світі, що оточує людину, будь-який предмет, явище чи подія має об'єктивну загальнозначиму позитивну чи негативну цінність. У зв'язку з цим у людини виникає безліч різноманітних уявлень, ідей та чуттєвих переживань. Але вона – не сторонній спостерігач, а безпосередня дійова особа, що споживає ці цінності, щоб задовольнити свої потреби, щоб досягти своєї мети. Людина володіє, на відміну від усього природного, самістю (тобто певною особливістю). Ф. Шеллінг відзначав, що ця самість є воля, яка вбачає себе в повній свободі, яка вже не є знаряддям універсальної волі, що творить у природі, яка є над усякою природою і поза нею. Тому людина змушена з усього цього об'єктивно-абстрактного, загального давати свої визначення, до чогось конкретного себе визначати. Саме таку здатність людини і називають волею.

Поняття “воля”, ми розглядаємо як сукупність сталих характерних рис, що склалися в суспільній практиці людини і дозволяють керувати своєю

поведінкою, як здібність особистості оволодівати сильними емоційними впливами та почуттями, як силу індивіда, його уміння перетворювати в дійсне те, що інтелект чи все його єство необхідно або навмисне побажає.

Воля належить двом світам, а тому може бути як свobodною, так і несвobodною. З цього приводу І. Кант зауважує про те, що одну і ту ж волю в [ї] виявленні (у вчинках, що спостерігаються) можна мислити, з одного боку, як необхідно відповідну до законів природи, і настільки ж несвobodну, з іншого боку, – як належну речі в собі, отже, не підпорядковану закону природи і тому як свobodну.

Теоретично можна виділити дві властивості волі. Перша полягає в універсальній здатності волі до будь-якого свого визначення, а друга – в здатності волі до свого обмеження шляхом визначення певного змісту. Перша властивість об'єктивно витікає з природи людини. Залишивши людину лише з незначною частиною інстинктів, природа необхідно змушена була, щоб вона вижила, дати їй можливість самій здійснювати вибір, вільний вибір. Друга властивість волі полягає в тому, що в кожному окремому випадку свого визначення, вона стає залежною (тому вже невільною) від свого ж природного чи соціального змісту, інакше вона б ніколи не змогла стати реальною волею.

Однак, у дійсності волю ми бачимо в діалектичній єдності цих двох властивостей. Воля, маючи здатність до будь-якого свого визначення, в кожний момент може реалізувати цю можливість і, отже, обмежити себе певним конкретним визначенням. У той же час, вона може за своїм бажанням зняти з себе це обмеження і повернути собі первісний стан. Саме в цьому процесі переходу волі з одного в інший стан і народжуються феномени, що називаються свавіллям і свobodою. Воля як діяльність, що сама себе визначає, виступає в єдності двох своїх форм, як універсальна здатність до будь-якого виду свого самовизначення і як ця ж здатність до альтернативної поведінки, реалізованій в конкретне самовизначення, котрим воля як абсолютна здатність до самовизначення не зв'язана і за своїм бажанням, в будь-який час, може

вийти із стану, що її обмежує. Діалектична єдність двох протилежних, що переходять один в один, видів волі і є конкретне, істинне поняття свободи волі.

Така позиція не є новою. У вітчизняній літературі, вслід за Б. Спінозою, Г.В.Ф. Гегелем, К. Марксом і Ф. Енгельсом, дефініція свободи і свавілля дається в більшості випадків, виходячи з того, що воля покладає в зміст своїх визначень. Якщо змістом визначень волі є пізнані і прийняті нею закони або принципи природи чи суспільства, то мова йде про свободу. Якщо ж визначення волі не збігаються з тими, що мали б бути, у відповідно до існуючих законів чи принципів, то це є протиріччя або ж свавілля. Досить зрозуміле і привабливе трактування, але, мабуть, надзвичайно спрощене. Потрібно ширше подивитись на питання, звідки бере воля як суб'єкт конкретні визначення свого змісту, і яким він має бути. На це наводять і думки, що висловлює І. Кант, зазначаючи, що усі розуміли, що людина своїм обов'язком зв'язана з законами, але не здогадувались, що вона підкорена тільки своєму власному та проте загальному законодавству, і що вона повинна чинити лише відповідно до своєї власної волі, що встановлює, однак, загальні закони згідно з метою природа. Насправді, якщо її уявляли собі тільки підпорядкованою закону (яким би він не був), то закон повинен був містити у собі який-небудь інтерес, як приманку чи примус, оскільки він не виникав як закон з її волі, а щось інше примушувало волю чинити саме так згідно з законом. І. Кант наголошував на тому, що тільки людина як розумна істота має здатність діяти згідно з уявленням про закон або має волю.

Кожна дія людиною здійснюється для чогось, тобто має мету і чомусь, тобто має мотиви. Мотиви до діяльності, зв'язаної з задоволенням потреб чи споживанням тих чи інших цінностей, виступають у людини у формі певних хотінь. Але хотіння залишаються тільки хотіннями без волі, котра повинна оцінити наслідки виконання того чи іншого хотіння і схвалити його чи не схвалити, таким чином прийняти рішення діяти чи не діяти; а ще воля повинна

відповідно до прийнятих рішень запустити певний механізм, щоб дія відбулася чи не відбулася. Хотіння бувають різних рівнів. Умовно їх можна поділити на хотіння нижчого рівня (такі, що зумовлені фізіологічною природою людини), середнього рівня (такі, що зумовлені психічною природою людини) та вищого (такі, що зумовлені духовною природою людини). Воля в такому випадку повинна по-різному зв'язуватися з мотивами різного рівня і значення. Розглянемо все це детальніше.

Коли людина хоче задовольнити свої первинні потреби (в їжі, сні тощо), коли вона бажає їсти чи спати, то не виникає сумніву, що вона саме цього хоче. Дії, що впливають із цих бажань і приводять до задоволення цих потреб, є свавільними. Такими вони є тому, що вони – наслідок власних визначень волі для задоволення власних бажань. Чим зумовлений за таких обставин зміст визначень волі? Звичайно ж об'єктивною біологічною природою людини. У такому випадку можна стверджувати, що визначення волі спрямовані на задоволення первинних потреб людини, є свавільними, але, водночас, вони є необхідними, тобто свавільність тут не вільна, а відносно обмежена необхідністю. Тут жорсткої детермінації немає. Справді, можна часто бачити, що, наприклад, голод дуже рідко штовхає людей на негайні дії. Людина сама вибирає, коли їй попоїсти і як, чи тільки перекусити, чи насититися як слід. Дуже рідко людина спить стільки і тоді, скільки і коли це потрібно її біологічному організмові. Таких прикладів навести можна безліч, і їх суть полягає в тому, що незважаючи на зумовленість первинних потреб людини природними законами, вона вирішує за власною волею коли, як і наскільки ці потреби задовольняти чи не задовольняти. Таке рішення, у свою чергу, буде залежати від комплексу багатьох особистісних характеристик: фізично-вольових, моральних, світоглядних, естетичних тощо. Як видно, тут людина може встановлювати свої окремі правила і закони, але основний природний закон відмінити вона здатна лише в одному випадку – в повному самозапереченні життя.

Коли розглядати життя людини не у фізичному, а в психологічному аспекті, то можна побачити, що для неї важливо не тільки розрізняти потрібне і непотрібне, але й те, що для неї є приємним чи неприємним. Людині потрібно відчувати й емоційно переживати, лише тоді вона здатна адекватно реагувати і діяти. Емоції та почуття – це стан, що відображає в формі безпосередніх переживань приємного чи неприємного процесу і результату практичної діяльності, що спрямована на задоволення певних потреб. Оскільки все те, що робить людина, слугує меті задоволення її різноманітних потреб, то і будь-які вияви активності людини супроводжуються емоційними переживаннями і почуттями. О. Леонт'єв підкреслював, що емоції виконують роль внутрішніх сигналів. Вони є внутрішніми у тому сенсі, що самі не несуть інформацію про зовнішні об'єкти, про їх зв'язки і відношення, про ті об'єктивні ситуації, в яких протікає діяльність суб'єкта. Особливість емоцій полягає в тому, що вони безпосередньо відображають відносини між мотивами і реалізацією діяльності, що відповідає цим мотивам.

Емоції і почуття – це засоби, за допомогою яких людина встановлює значущість тих чи інших умов для задоволення актуальних для неї потреб. А відтак, в людині розвивається бажання знаходити собі приємні речі і усувати неприємні. Як це відбувається? Спочатку людина усвідомлює, чи дають об'єктивні умови можливість для здійснення її певного хотіння. Якщо так, то відповідно розвивається вольовий процес і наступають певні дії, якщо ж ні, то вольовий процес не розвивається і хотіння зникає. Наприклад, людина хоче не просто вдягнутися, а вдягнутися модно, вишукано, або не просто мати житло, а жити в розкішному власному будинку, або не просто бути співробітником певної фірми, а її президентом тощо, то якщо в неї є реальна можливість все це придбати чи цього досягти, вона буде діяти, якщо ж ні, то ці її бажання можуть перестати існувати.

У цьому випадку хотіння складається під впливом певних почуттів, але перехід хотіння в дію тут зв'язується не з змістом почуття, а з уявленням тих

об'єктивних умов, у межах котрих повинна здійснюватися дана дія волі. Отже, рішення на задоволення чи на відмову собі в даному хотінні людина приймає за власною волею, але воно залежить від умов її існування, тобто і тут свавільність не свободна. Проте вибір у людини все-таки існує. Коли об'єктивні умови заважають їй задовольнити свої хотіння, вона може змінити свої очікування відповідно до реальності, тобто пристосуватися до реально існуючих умов, або ж свої очікування бажаного залишити, взявшись за перетворення самих умов. Останнє цілком можливе, оскільки людина має здатність не тільки так чи інакше розпоряджатися за своєю волею тим, що встановлює і дає їй природа, а й створювати свій світ, соціальний світ матеріального і духовного життя, з його специфічними нормами, законами і закономірностями. З цього приводу І. Фіхте зазначав, що людина вкладає не тільки порядок у речі, вона дає їм також і той, котрий вона свавільно обрала. Розвиваючи далі це ідеї, Ф.Енгельс писав, що тварина тільки користується зовнішньою природою і вносить у неї зміни просто в силу своєї присутності; людина ж змінами, що нею вносяться, заставляє її служити своїм цілям, панує над нею. Діяльність людини, її поведінка є першопочатково активною, перетворюючою і сама вона наділена здатністю свідомого вибору форм цієї діяльності чи поведінки. Саме в результаті такої здатності людини розвивається воля і стають дійсними свавільність і свобода.

Людина є такою природною істотою, що приречена прагнути до мети свідомо, тобто вона є і духовною істотою. Все життя людини будується на тому, що вона ставить перед собою цілі і прагне їх досягнути. Ті чи інші цілі виникають у свідомості людини не випадково, а пов'язані з певними мотивами чи інтересами, які в свою чергу ведуть до задоволення певних потреб. М. Лоський висловлює думку, що душа людини володіє спеціальною здатністю, що пробуджується до дії з приводу об'єктивної цінності предмета і що дає суб'єктивне переживання цінності. Ця здатність – почуття. Будь-який предмет зовнішнього і внутрішнього світу, будь-яке уявлення про можливу



зміну, будь-яка мета існує в нашій свідомості не інакше як у зв'язку з почуттям, яке є не що інше, як суб'єктивне переживання об'єктивної цінності предмета.

Отже, певна потреба активізує волю людини, приводить у підвищений стан збудженості окремі життєві процеси і підтримує активність до тих пір, доки людина не отримає відповідне задоволення. Але сама по собі потреба породжує активність як таку, а також підтримує її на певному рівні, направленість і організованість забезпечується конкретними мотивами або інтересами. Отже, можна сказати, що воля збуджується до прийняття тих чи інших визначень конкретними мотивами або інтересами. Воля активізується тільки тому, що думка ясно вказує їй можливий шлях досягнення того чи іншого інтересу. Таким чином, воля пов'язується і з конкретно даним інтересом, як мотивом хотіння, а також даною побудовою думки, як підставою для прагнення певної дії. У той же час і мета волевизначення, і пов'язаний із нею мотив чи інтерес реально ще не існують, а тільки можуть здійснитись у результаті даного волевизначення. Тому цей мотив чи інтерес виступає не як дійсний мотив чи інтерес хотіння, а тільки як можливий, тобто такий, який може збуджувати собою хотіння, але може його і не збуджувати. При цьому і те і інше від змісту мотиву чи інтересу не залежить, так як уявлення про певну користь чи задоволення відносно стабільні. Якщо таке конкретне уявлення в одному випадку збуджує собою діяльність волі, а в іншому ні, то це, залежить від сили даного уявлення в той чи інший час. Тобто в одному випадку дане уявлення має в собі достатню силу для збудження вольової діяльності, а в іншому такої сили немає. Якщо зміст уявлення про користь чи задоволення залишається незмінним, то діяльна сила цього уявлення міститься не в його змісті, вона в пізнанні, усвідомленні, осмисленні об'єктивних умов, а не в їх конкретному впливові, так як такого впливу реально ще не існує, він тільки в уяві.

Сила кожного уявлення бути чи не бути мотивом хотіння в дійсності належить самій волі і не уявлення власне визначають собою хотіння волі, а сама воля зв'язує себе з даними уявленнями і в них виражає зміст свого хотіння. Цей процес В. Несмелов пояснює тим, що усяка мета вольової діяльності створюється не самою волею, а почуттям або думкою, і всякий засіб до здійснення окресленої мети створюється не самою волею, а тільки роботою думки. Тому у всіх своїх хотіннях і прагненнях, воля завжди і обов'язково керується якими-небудь інтересами почуття і у всіх своїх діях, направлених на досягнення поставлених інтересів, вона завжди і обов'язково керується розрахунками розуму, однак сила кожного факту свідомості, як дійсного мотиву хотіння і дії, все-таки створюється самою волею. Якщо так, то воля може в будь-який час як зв'язуватись з різними уявленнями, як з мотивами хотіння, так і не зв'язуватись або звільнитись від них.

Для того, щоб стати на бік того чи іншого нового хотіння волі потрібно відкинути або заперечити наявні хотіння. При цьому з наявними хотіннями вона вже пов'язана, а з можливими мотивами нових хотінь ніякого зв'язку ще не має. Вона в такому випадку може піти двома шляхами – розірвати зв'язки з старими мотивами хотіння на користь нових, або ж навпаки, залишити старі, відхиливши нові. Але суть не в цьому виборі. Суть полягає в тому, чому вона такий вибір здійснить. Якщо воля, знаючи про зміст нових уявлень, відхилила їх лише тому, що їй звичні старі або під примусом, то така свавільність не свободна. Якщо ж вона це здійснить тому, що в неї є для цього вагомі і достатні підстави, то така свавільність є свободною. Тому І. Кант визначив, що свобода свавілля має ту зовсім відмінну особливість, що вона може бути тим чи іншим мотивом визначена до вчинків, лише оскільки людина приймає мотив у свою максиму (оскільки він ставиться загальним правилом, згідно котрого людина бажає чинити).

Така воля своєю силою в змозі керувати як почуттями, так і розумом. Вона може підвищити чи понизити інтенсивність певних почуттів або взагалі

їх вгамувати. Вона також завжди може примусити розум зробити переконливими ті чи інші думки і розрахунки або ж їх переглянути. Таким чином змістом визначень волі можуть бути тільки ті інтереси і розрахунки, які прийняті волею, які затверджені нею. З цього приводу Ф. Ніцше зазначає що, у кожному волевияві чи жаданні, насамперед, присутня множинність почуттів, а саме: відчуття стану, якого ми прагнемо позбутися, відчуття стану, якого ми прагнемо досягнути, відчуття самих цих прагнень. Отже, складовою частиною жадання слід визначити відчуття, до того ж різні відчуття, але ще однією складовою частиною визнати й мислення: у кожному волевияві живе керівна думка, і не слід сподіватися, ніби цю думку можна відокремити від “жадання” і тоді воля лишиться сама собою!

Звичайно можна інакше розглядати процес волевияву і така точка зору існує. Тобто прийняти положення про те, що безпосередньо самі мотиви вступають один із одним у боротьбу, а воля вже потім зв'язується з переможцем серед них. Ми притримуємося думки, що переможця визначає сама воля. Перед людиною дійсно постійно постають мотиви різноманітні і за своїм змістом, і за своєю силою впливу на почуття і думки. Але дійсним мотивом діяльності людини стає той, який вибере сама воля. “Свобода волі – ось слово для характеристики різнобічного задоволення, яке відчуває той хто виявляє волю; він наказує і водночас постулює свою тотожність із виконавцем волі; він уже як виконавець – насолоджується перемогою над опором, а в середині переконаний, начебто сама його воля долає той опір. Таким чином, Ф. Ніцше вважає, що той хто виявляє волю, до відчуття втіхи повелителя додає ще й відчуття успішних „виконавців” тих підлеглих покірних воль, або піддуш: адже наше тіло – сукупність багатьох душ.

Справа в тому, що боротьба мотивів та питання про зіставлення співвідношення їхніх сил вирішується людиною не тільки на основі природного поєднання сил, тобто у спрощеній формі, але в цю боротьбу втручаються духовні інтереси зрощені культурою. Тому не дивно, коли завжди

інтенсивніший і енергійніший за своїм станом у свідомості людини конкретний чуттєвий мотив поступається раптом значно слабшому в цьому відношенні абстрактно-ідейному мотивові. Це пояснюється тим, що сила мотиву створюється не його змістом і не якими-небудь сторонніми обставинами, а тільки зусиллям волі. Воля – це остання стадія в оволодінні людиною власними процесами, а саме в опануванні мотиваційними процесами.

З усього вищесказаного можна зробити наступні визначення.

Людина з її конкретним душевним укладом, самопочуттям, самооцінкою та більш-менш ясним усвідомленням своїх інтересів і потреб формує певні уявлення, які мають конкретний емоційний фон. Із сукупності уявлень чи ідей і пов'язаного з ним почуттям народжуються мотиви (у формі хотінь). Воля в силу своїх власних достатніх підстав зв'язується з певними з них, таким чином, здійснює вибір між ними або визначається. Потім приймається рішення на включення механізму здійснення відповідної дії.

Такі зовнішні або внутрішні визначення індивіда здійснені за власною волею на певному емоційно-чуттєвому та розумовому рівні для досягнення цілей, що задовольняють конкретні інтереси чи потреби є свавільними, а властивість волі на свій розсуд зв'язуватись з тими чи іншими мотивами (або слідувати тим чи іншим хотінням), котрі визначають дії чи вчинки – називається свавіллям.

З такого визначення свавілля, однак постає питання, що ж тоді є свобода, бо інколи вищеозначена дефініція свавілля трактується саме як свобода. Як зазначає Ю. Габермас, суб'єктивна воля отримує автономію з перспективи всезагального закону, однак тільки у волінні, як суб'єктивному, свобода, чи у собі самій існуюча воля, може ставати дійсністю.

Свобода, на думку Д. Леонтєва, феноменологічно являє собою деякий базовий стан, який відноситься більше до можливості, чим до акту її здійснення, вибір же є конкретним вольовим актом. Свобода – це можливість

ініціації, зміни або припинення суб'єктом своєї діяльності в будь-якій точці її перебігу, а також відмови від неї. Це і можливість подолання усіх форм і видів детермінації суб'єкта.

### **Методологічні основи вивчення курсу**

Методологічною основою дисертаційної роботи стали уже сформовані історико-логічні форми пізнання та мовні засоби понять воля, свобода і свавілля у філософських вченнях Платона, Арістотеля, А. Августина, Р. Декарта, Б. Спінози, І. Канта, Г.В.Ф. Гегеля та ін., а також результати пізнання проблеми свавілля, що виражені в теоретичних положеннях та гіпотезах Епікура, Д. Скотта, І. Канта, М. Гартмана, Б. Вишеславцева.

Серед наукових принципів, на основі яких ґрунтується дослідження і здійснюється вибір сукупності пізнавальних засобів розвідки репрезентовані: історико-логічний, порівняльно-історичний, реконструктивний, синергетичний, екзистенційно-філософський та філософсько-постмодерністський.

Першим розглянемо історико-логічний метод (поєднання історичного методу з логічним обґрунтовано тим, що будь-яке логічне пізнання повинно розглядатися в історичному аспекті).

Історико-логічний метод дозволив дослідити виникнення, формування і розвиток поняття свавілля, а також пов'язаних із ним понять воля та свобода волі в хронологічній послідовності. Це дало змогу не тільки зафіксувати той факт, що проблема свавілля ставилась і розглядалась на усіх етапах історії західноєвропейської філософії від античності до новітнього часу, але й виявити, по-перше, зв'язок у ставленні філософів до цих феноменів залежно від соціально-економічних і духовних чинників того чи іншого періоду або епохи, а, по-друге, закономірності і протиріччя, які виникли упродовж усього цього часу у вченнях про свободу і свавілля.

Вважаючи свавілля особливим виявом якогось більш загального начала, шукаючи ті спонукальні сили, що роблять можливими ті чи інші свавільні дії, ми прийшли до висновку, що воля є тим буттєвим феноменом, що виражається в силі й спроможності будь-якого соціального суб'єкта володіти і керувати власними процесами, поведінкою та діями. Поняття воля на різних історичних етапах досліджувалося разом і у взаємозв'язку з поняттям свавілля. Порівняння співвідношення волі і свавілля дало нам можливість висловити припущення, що свавілля є модусом волі, тобто способом існування або якістю, якої воля набуває в деяких своїх станах.

Історико-логічне дослідження феномену волі показало також, що її атрибутом, тобто істотною і невід'ємною властивістю є свобода.

Щоб аргументувати припущення про свавілля як модус волі, виконуючи одну із вимог системного підходу, ми застосували в подальшому дослідженні один з різновидів компаративного методу – історико-генетичний, з допомогою якого проаналізували свободу і свавілля як такі явища, що мають генетичний зв'язок у їх розвитку з волею (тобто діяхронні).

Разом з тим, структуралістська методологія дала змогу звернути увагу не тільки на діяхронію процесів волевизначення, але й на відтворення прихованих за ними структур, які стало виявляють себе в синхронічних зрізах фіксації об'єкта та предмета пізнання.

Таким чином, порівнюючи в генезі такі феномени як воля, свобода і свавілля, підкреслюючи їх найсуттєвіші, найважливіші риси, застосовуючи такі раціональні методи пізнання як абстрактне і конкретне, ідеальне, аналіз і синтез, індукція і дедукція, висновок за аналогією тощо, ми встановили, що в історії філософської думки поняття свавілля так чи інакше зв'язувалося з поняттями воля і свобода, що існує певний взаємозв'язок свавілля з свободою, що свавілля може відігравати не тільки негативну, але й позитивну роль.

Проте в епоху Модерну світ здавався універсумом стабільних детерміністичних систем, а соціум – раціонально-сконструйованим

суспільством, що розвивається за певними законами, які можна пізнати і таким чином володарювати над усім. В епоху Постмодерну соціум уявляється вже як багатомірне і неозоре полотно зіткане з темпоральних нестабільних соціальних зв'язків, в які густо вплетена людина з її розумом, волею, почуттями та прагненнями.

Отже, залишатися тільки в руслі класичних раціональних методів пізнання таких соціальних феноменів як воля, свобода і свавілля не виправдано, тому ми в дисертаційній роботі звернулися, також, до синергетичних, екзистенційних та постмодерністських методів.

З точки зору синергетики всі складні системи в переважній більшості є відкритими неурівноваженими системами, яким властиві нелінійні ефекти, тобто ефекти якісних змін, чутливості до малих флуктуацій тощо. Наука про нелінійне мислення стверджує, що світ, як і його окремі системи (наприклад, суспільство, людина), значно утаємниченіший, складніший, ніж це здається звичайному “лінійному” мисленню, характерному для класичної науки. Тому не тільки в природних процесах, але й у соціальних (незалежно від систем, у яких вони протікають – окремий індивід, група чи суспільство) відбувається самоорганізація при зміні певних параметрів.

Зважаючи на той незаперечний факт, що уявлення про суспільство і людину в наш час швидко еволюціонують, але від цього не стають простішими. За умов деперсоналізації, що бурхливо прогресує в сучасному суспільстві, унікальність як таку можна змодельовати, звертаючись лише до непересічної людини, яка всупереч омасовленню продовжує існувати в суспільстві, бо без виняткових проявів людської поведінки існування суспільства взагалі неможливе і, що існування живих систем (в тому числі людей, суспільств), їхня будова і структурні зміни багато в чому подібні синергетичним, В. Лук'янець зазначає, що незалежність таких систем означає їхню здатність мати власний активний початок, який може бути виражений такими словами, як “воля”, “бажання”, “перевага”, “самодостатність”...

Звичайно, цей активний початок виражається через внутрішні параметри та властивості складних систем, завдяки чому система здатна блокувати зовнішні збурювання, протистояти їм, тобто діяти в супереч пресингу їхньої влади. Це означає, що процес розвитку не є запрограмований раз і назавжди. Він включає цілий спектр можливих напрямків незворотних змін і можливостей несподіваної зміни їх спрямувань.

Таким чином, система з незалежністю – це автономна, самодостатня система. Її самодостатність забезпечується власним активним початком, на відміну від детерміністичних систем, розвиток яких зумовлюється зовнішніми впливами.

Однак, необхідна додаткова “активізація” активного початку системи, переведення його з потенційно-статичного в динамічний стан.

Саме для розгляду питання про те, по-перше, чи не відіграє свавілля роль такого внутрішнього “активатора” (флуктуації) в соціальній системі і був застосований синергетичний метод.

По-друге, врахування таких властивостей нелінійних систем як спонтанність та раптовість; дискретність шляхів еволюції, тобто можливості тільки певної сукупності їхнього існування; пороговість чуттєвості; посилення будь-якої малої флуктуації, що може призводити до зміни всього функціонального стану системи, а також таких принципів як: існування дивного атрактора; незвідність цілого до суми його частин і набування цілим нової якості; холистичність і когерентність; самоподібність тощо – теж склало умови для аналізу співвідношення “свободи від...” і “свободи для...”, проблеми сублимації свавілля, другої антиномії свободи М. Гартмана, взаємозв’язок свободи і свавілля, а також змогу висунути припущення про позитивне значення деяких виявів свавілля.

Дійсністю є також знаходження соціуму в ситуації постмодерну. Суспільство в постмодерністських інтерпретаціях виглядає як соціальне поле або простір різноманітних альтернатив, які протиборствують і одночасно



вступають між собою у взаємозв'язки, тим самим створюють біфуркаційні ситуації і нові форми самоорганізації.

Проте, людина, щоб забезпечити свою життєдіяльність, займає (добровільно чи за необхідністю) певні соціальні позиції в сучасному суспільстві і відповідно до них бере на себе ті чи інші ролі (обов'язки) або функції. Тим самим вона вплітає себе у тканину різних фізичних, біологічних, морально-психологічних та соціальних взаємодій. Так було завжди відколи існує соціум, але умови змінюються. Сьогодні життя індивідів органічно пов'язане з найскладнішими економічними, політичними, культурними, інформаційними глобальними соціальними мережами. Отож є острах, що в такому переплетінні соціальних відносин і зв'язків, а тим більше з розвитком інформаційно-комп'ютерних систем, свобода людини різко обмежується. Щоб дослідити дійсність таких побоювань, а головне з'ясувати, чи є механізм протидії такій тенденції, ми звернулись до деяких постмодерністських і екзистенційних методологій, методів і прийомів.

Постмодерністів особливо тривожить атомізація людей в такому соціумі, бо їх діяльність більше нагадує броунівський рух (тобто детермінованих, невільних частинок). Тому, починаючи з Ж. Дерріда, який розробив ідею деконструкції як основного методу звільнення людини від руйнівного, деформуючого і детермінуючого впливу з боку соціальних структур, філософи постмодерну М. Фуко, Ж. Дельоз, Ж. Бодрійяр та інші, вбачають людину як точку розриву, як “локус просвіту”. Всередині такого “локусу просвіту”, у павутинні соціальних структур, на думку постмодерністів, виникає деяка невизначеність, що перешкоджає здійсненню диктату цих структур, тому локус цієї невизначеності і є простір свободи для особистостей... Завдяки спонтанній активності особистості цей “просвіт” відокремлюється від місця свого первинного народження і, безупинно видозмінюючись, починає блукати, мандрувати по різних соціокультурних дискурсах. Особистості ж цей “просвіт” надає можливість на її розсуд вторгтися в еволюцію тканини

соціальних дискурсів, змінювати напрямок їхньої еволюції, інтегрувати чи дезінтегрувати їх відповідно до бажань особистості.

Використовуючи деконструкцію як метод, що окреслює ситуацію відношення до тексту, зважаючи на те, що в її межах деструкція (в гайдеггерівському її розумінні) поєднується з реконструкцією, ми мали ще одну нагоду виявити й охопити дійсний зміст і сенс досліджуваних праць представників різних філософських систем, порівнювати їх між собою. При цьому деконструкція розглядалася нами як креаціоністська стратегія, деструкція – як практика смислобудування, спонтанного саморозгортання думки, а реконструкція – як конструювання нової структури й переосмислення, перебудови, перетворення.

Поставивши питання про зв'язок свавілля з свободою, про можливість позитивних виявів свавілля, ми поряд з іншими дослідженнями, не могли не скористатися певним чином ніцшеанською методологією “переоцінки усіх цінностей”.

Не важко, мабуть, помітити, що в дослідженні присутні елементи екзистенційної методології. Спираючись на праці Ф. Достоєвського, філософів-екзистенціалістів, ми проводимо думку, що усім своїм єством, уся цілком людина відчуває, переживає, осмислює і вчиняє, а тому поряд з розсудком, волею, свободою важливе призначення має і свавілля.

**Тема 2. Постановка проблеми свавілля у вченнях філософів античності, середньовіччя та раннього періоду Нового часу**

- Постановка питання про свавілля античними мудрецами
- Філософсько-теологічний погляд на свавілля в епоху середньовіччя
- Осмислення феномена свавілля філософами Нового часу

### **Постановка питання про свавілля античними мудрецами**

Незважаючи на однозначність і негативність сприйняття свавілля з давніх-давен, усе ж таки, первинна постановка даної проблеми була зроблена вже в античній філософії. Саме в цей історичний період, не зважаючи на велику різноманітність, а головне суперечливість античних концепцій, з'являються ідеї, розвиваючи чи заперечуючи які, мислителі наступних епох викристалізували філософський зміст поняття свавілля.

Як відомо, для давньогрецьких філософів раннього періоду світ уявляється предметно-речовим цілим – Космосом. У свою чергу, увесь цей предметно-речовий світопорядок, його гармонія є жорстко і однозначно детермінованою. Нерозривно зв'язаною складовою частиною цього універсуму виступає людина. І саме тому вона цілком обумовлена долею, тобто законами цього світу.

Тому справедливо був здивований Геракліт вчинками людей, коли зазначав, що хоча логос править усім, більшість людей живе так, як неначе б мали власне розуміння. Це є одне з перших, що зберегла нам історія, свідчень існування такого характерного для людей явища, як свавілля. Причину останнього Геракліт убачає у боротьбі всередині самої людини сил розуму і чуттєвих потягів; у тому, що люди задовольняються в основному поверхневими буденними знаннями, які через різноманітність думок між людьми, служать джерелом чвар і конфліктів; у тому, що людям більш до вподоби чуттєво-тілесні задоволення, а отже, вони жадібні до багатства, марнославні, ведуть негідний людини спосіб життя.

До свавілля Геракліт ставиться негативно. Широко відомий його вислів: “Свавілля потрібно гасити швидше, ніж пожежу”. Тут він має на увазі перш за все небезпечні наслідки відходу від законів у державі. Однак Геракліт помічає, що не все в людині зумовлено зовнішніми речами. Він проголошує, що “Етос – божество людини”, що “Етос людини є її демоном”, з чого вже в античні часи філософами робився висновок про те, що в більшості випадків спостерігається залежність діяльності, життєвих доль від природного складу і схильностей (індивіда).

Про те, що у світі існують речі і явища, залежні саме від людини (а не від природи, суспільства), від її свавілля, говорить Анаксагор. Він зазначає, що одне існує за необхідністю, друге – за визначенням долі, третє за (нашим) рішенням, четверте – випадково, п’яте ж саме собою. Значно підсилює цю позицію Анаксагора, а головне, вказує на джерело, рушійну силу самостійної діяльності людини, вислів Зенона, що легше занурити в воду міх, наповнений повітрям, ніж примусити силою яку-небудь добру людину здійснити щонебудь супроти її волі.

Коли антична думка, завдяки Сократу і софістам, від натурфілософського пізнання повертає до людини, індивіда, то і зростає увага до феноменів, пов’язаних з особою, її суспільним буттям.

Певна система поглядів на свавілля започатковується у філософії Сократа. Наприклад, розглядаючи проблеми, що пов’язані з владою, управлінням державою він виділяє проблему свавілля правителів: на його думку, це правління проти волі народу і не на основі законів. Сократом була поставлена проблема про межі свавілля. Він пропонує розрізняти свавільне і те, що вчиняється під примусом, що залежить від людини, а що від неї зовсім не залежить. Сучасники Сократа і сам він – вважаючи, що доля кожної людини наперед визначена – визнавали власну активність людини, її можливість за певних обставин діяти так, як вона вважає за потрібне. Але існувала і велика розбіжність у поглядах. Сократ був переконаний, що людиною керує моральне

провидіння, що вона не може добровільно (за власним бажанням) вчиняти погано, в ній споконвічно закладений потяг до блага, до добра. А якщо від людини і йде зло, то це від незнання. Розумні і моральні люди завжди, за Сократом, чинять правильно, корисно і доцільно. Проте сучасники Сократа відзначають далеко непоодинокі випадки, коли люди знаючи, що є кращим за все, не бажають так чинити, хоча у них є для цього можливість, поступаються перед силою насолоди чи страждання, або якими-небудь іншими переживаннями та емоціями.

Важливим і цінним для античної філософії стає проголошення Протагором та софістами людини мірою усіх речей. Людина в їх баченні є не тільки центром універсуму, а і такою самостійною реальністю, яка здатна творити навколишній світ, виходячи із власних цілей і інтересів, яка не просто реалізує якісь існуючі поза нею закони, а сама визначає закони об'єктивній дійсності.

Одним із перших філософів, хто робить спробу окреслити поняття свавілля, є Платон. Свавілья, в його розумінні, – це віддача людиною найповнішої волі власним бажанням, заборона тамувати їх, якими б розгнущаними вони не були, вміння слугувати їм (ось для цього людині потрібні і мужність, і розум), виконувати будь-які з них.

Тому логічно, що саме у працях Платона вперше з'являється образ надлюдини, тобто такої людини, що може чинити природно, свавільно. Більшості, відзначає він, такий спосіб життя недоступний, натопи цькує таких людей, соромлячись і ховаючи власну неміч. Оголошуючи свавілья ганьбою, маса намагається пригнобити кращих за природою. Люди, що безсилі втамувати особисту спрагу насолоди, вихваляють стриманість і справедливість, бо вони не знають мужності. Ось чому так важко існувати надлюдині в суспільстві. Але людина не може бути щасливою, якщо вона у рабстві, якщо вона хоча б комусь підкоряється. Справжнє щастя і добродесність у розкоші, свавільлі, свободі. А все інше – то просто дзвінкi слова і протиприродні

умовності. Однак, такий образ надлюдини, таке бачення нею сенсу життя Платон вкладає в уста Каллікла, одного з учасників діалогів з Сократом. Сам же Платон (так само, як Геракліт і Сократ), негативно ставиться до свавілля.

Причину виникнення свавілля Платон пояснює наявністю в самій людині, в її душі двох початків – кращого і гіршого. З цього приводу він зазначає, що ми небезпідставно визнаємо подвійними і відмінними один від одного ці початки: один із них, за допомогою якого людина здатна міркувати, ми назвемо розумним початком, а другий, через який людина закохується, зазнає голоду і спраги і буває охоплена хтивістю, ми назвемо початком нерозумним і хтивим, близьким другом всіляких задоволень і насолод. Кращий початок Платон зв'язує із здатністю людини до знання, до мислення. Коли цей початок бере гору, то це є добро і заслуговує похвали. Коли ж поведінку, діяльність людини визначають почуття, емоції, бажання, вважає Платон, і вони беруть гору над початком розумним, тоді це є свавілля і така подія негідна схвалення.

Платон розуміє свавілля як свободу робити все що завгодно. Для нього свавілля і свобода – тотожні поняття. Тому зрозуміло, чому він так негативно ставиться до свободи і демократії як форми правління у державі. У демократичній державі, проводить думку Платон, люди будуть вільні, внаслідок цього у державі з'явиться повна свобода і відвертість, можливість робити все, що забажаєш. А де таке дозволяється, там кожний упорядковує власне життя за своїм смаком. Отже, все примусове, навіть, найнезначніше, буде викликати у громадян обурення. Такий розвиток призведе до того, що громадяни забажають, щоб взагалі ні в кого і ні в чому не було над ними влади. З такого правління, робить висновок Платон, виростає тиранія, бо та ж хвороба, що розвинулась в олігархії і її згубила, ще більше і сильніше розвивається тут – через свавілля – і поневоле демократію. Надмірна свобода, очевидно, і для окремої людини і для держави обертається в надмірне

рабство. Таким чином, для Платона свавілля – це засіб запровадження в суспільстві тиранії, умова, що породжує тиранів.

Що ж, на думку Платона, може протистояти свавіллю? По-перше, підкорення власних думок, власних дій і вчинків Божим законам, визначенням долі, успадкованим звичаям, а не людським норовам. По-друге, знання: знання законів і вміння жити відповідно з ними, знання в управлінні державними справами та інші. По-третє, вибір і підтримка суспільством раціональної форми правління в державі (такою за Платоном є аристократія).

Продовжив і значно збагатив погляди на проблему свавілля в античній філософії Арістотель. У його працях набувають вияву реальні контури вчення про свавілля як таке.

У першу чергу, слід відзначити, що Арістотель в людському бутті відокремлює та визнає як самостійно існуючі і природну зумовленість, і свободу, і свавілля, а також робить перші спроби дослідити їх взаємодію.

На відміну від поглядів уже згаданих Геракліта та Платона – Арістотель (чи не вперше) підмічає, що свавілля може бути не тільки негативним, а і позитивним явищем. Свідченням цього є, наприклад, його вислів, що за свавільні (пристрасті) і вчинки хвалять або засуджують. Арістотель також наголошує на тому, що від людини, від її природи залежать ті чи інші дії та вчинки. Щоб показати, чому виникає негативне чи позитивне в діях людини, він аналізує процес виникнення свавільної дії. Для здійснення вчинку, підкреслює Арістотель, людина повинна мати певне прагнення. Він визначає три види прагнення: пристрасне бажання, порив, хотіння. Для задоволення прагнення людина застосовує волю, за допомогою якої отримує право добровільно вирішувати: діяти чи не діяти за цим поривом, пристрасним бажанням чи хотінням. Отже, за Арістотелем, людина – сила, що породжує дії. Оскільки ж дії виникають із певних першоджерел, то, очевидно, що при зміні дій змінюються їхні першоджерела. Першоджерела дії, як доброї так і поганої, – це наміри, воля тощо; очевидно і вони зазнають змін. Ми свої дії

змінюємо добровільно, так що і першоджерело, тобто намір і воля змінюються добровільно. Звідси ясно, що від нас залежить бути добрими чи поганими.

Для розуміння поняття свавілля велике значення має здійснений Арістотелем аналіз таких понять, як свавільний вибір і свідомий вибір, свавільний і несвавільний вчинок.

Порівнюючи поняття свавільного вибору і свідомого вибору, Арістотель зазначає, що свідомий вибір є свавільне однак (ці питання) не тотожні, але (поняття свавільного ширше): до свавільного причетні і діти, і інші живі істоти, а до свідомого вибору – ні, і раптові вчинки ми називаємо свавільними, а не свідомо обраними. Свідомий вибір, зазначає Арістотель, це не потяг, не бажання, не якась миттєва думка чи порив люті. Щоб мати до чогось потяг, не обов'язково це “щось” потрібно усвідомлювати, щоб на щось розлюститися, не потрібно попередньо осмислювати причину, тому потяг і лють Арістотель розглядає як загальну властивість і мислячого і немислячого. Свідомий вибір близький до бажання, але все-таки це не бажання. Справа в тому, зазначає Арістотель, що свідомий вибір не може бути пов'язаний з неможливим. Ніхто при здоровому глузді не може сказати, що він обрав неможливе. Бажати можна, наприклад, стати багатим і щасливим, але обрати бути багатим і щасливим – неможливо. Тобто свідомому виборі підпорядковуються лише ті речі, що повністю залежать від суб'єкта, який його здійснює. І якщо бажання, насамперед, спрямоване до мети, то свідомий вибір має справу із засобами для досягнення цієї мети. Свідомий вибір не може бути просто думкою, адже думка буває про все: про можливе і неможливе; про те, що залежить і не залежить від нас; про добро і зло тощо. Однак, незважаючи на ті чи інші думки, ми обираємо саме те, що здається нам благом. Таким чином, видно, підкреслює Арістотель, що свідомий вибір явно свавільний, але зрозуміло і те, що не все свавільне є предметом свідомого вибору.

Не менш цікавим для розуміння свавілля є тлумачення Арістотелем понять свавільний і несвавільний вчинок. До несвавільних вчинків, за



Арістотелем, відносяться такі, що здійснені підневільно або несвідомо. Підневільними ж є ті вчинки, джерело яких знаходиться зовні. Свавільними вчинками Арістотель називає такі, джерело яких знаходиться в самій людині, причому ця людина розуміє обставини, в яких вона діє. Але, зауважує він, не будь-яке несвавільне, як здається на перший погляд, є таким. Суперечливими є питання про те, свавільні чи несвавільні ті вчинки, котрі здійснюються через острах перед досить тяжкими бідами або заради чого-небудь морально-прекрасного. Такого роду вчинки Арістотель називає змішаними, однак, більше вони схожі на свавільні, тому що їм надають переваги перед іншими в той час, коли здійснюють. У такому змішаному випадку діють із власної волі, бо за таких вчинків джерело знаходиться в самій людині, а якщо джерело в ній самій, то від неї і залежить, здійснювати даний вчинок чи ні. Це означає, що такі вчинки є свавільними, однак, вони ж, взяті безвідносно, є несвавільними, бо ніхто, мабуть, нічого схожого не вибрав би самочинно. Не так все чітко складається з тим, що здійснюється несвідомо. Арістотель підкреслює, що вони є не свавільними тільки в тому разі, коли примусили страждати і каятися. Не можна, на думку Арістотеля, називати несвавільним вчинок, якщо людина не знає, в чому користь. Бо ж свідомо вибране незнання є причиною вже не несвавільних вчинків, а зіпсованості людини. Так само виглядає справа з незнанням загального, тобто такого, що повинно бути відомим для кожного громадянина певного суспільства. Не можна вважати несвавільним також те, що здійснюється в люті чи за потягом. Адже, як тоді потрібно вважати: коли прекрасний вчинок зроблено в люті чи за потягом, він – свавільний, а якщо ганебний – то несвавільний, що розходить із логікою.

Однак, незважаючи на значний крок уперед в обґрунтуванні ролі людини як самої для себе рушійної причини свавільних дій, Арістотель, як і Платон, останнє слово залишає за Божественним Розумом, за Першопричиною світу, а не за розумом і волею індивіда.

В епоху еллінізму корінним чином перебудовується суспільне життя, і громадянин розчиняється в масі глобальних проблем глобальної держави. Зменшується або взагалі втрачається його вплив як особистості на державні справи, і він все більше і більше опиняється наодинці з собою, із своєю долею. Саме в таких умовах життя виявляється інтерес філософів до проблеми свободи волі людини, адже вона особисто повинна пройти, хоча б і по наміченому долею, життєвому шляху.

Одним з перших філософів, хто зробив спробу на теоретичному рівні заперечити фаталістичне розуміння сенсу життя, є Епікур. За допомогою свого припущення про самовільне відхилення атомів, він доводить, зокрема, і те, що людина не цілком детермінована обставинами, а здатна завдяки своїй волі творити, діяти, чогось досягати, будувати своє життя, як їй хочеться. Але заклик стоїків не ухилятися від законів природи, а пізнавати і суворо керуватися ними переміг, а, отже, переміг детерміністичний погляд.

### **Філософсько – теологічний погляд на свавілля в епоху середньовіччя**

Об'єктивний розвиток західних суспільств на межі епох привів до того, що людина в ситуації безнадійності, розчарування робиться християнином, тобто реагує на ситуацію християнською інтерпретацією життя. Для такої ситуації характерна зневіра людини у собі, у своєму бутті, у своїх силах і в своїй діяльності, а також неможливість розпоряджатися своїм життям, що постійно перебуває під загрозою загибелі. У такій ситуації, зазначає Х. Ортега-і-Гассет, людина шукає опору не в собі, не в людях, що її оточують, не в суспільстві і державі; не в природній реальності, а в іншій, потойбічній, – якою постає Бог. В умовах тодішньої світової кризи потрібно було знайти відповідь на питання, що може допомогти людству позбутися гріхів і вад суспільного устрою, який віджив, і створити новий. Для цього потрібно було знайти відповідь на інше питання: що або хто може виступити в ролі

головного рятівника людської спільноти – всесильна Божа благодать, що виражалась у колективній організації церкви, чи збуджена енергія особистої діяльності.

А. Августин один із тих видатних представників нової епохи, на долю якого випало брати участь у вирішенні цього всесвітньо-історичного завдання. Центральним тут є питання про відношення, з одного боку, Божої благодаті, втіленням якої виступає церква, а з іншого боку, людської природи з її вольовими можливостями і здатністю до вибору. Тобто історія вперше поставила перед людством питання, чи здатне воно самостійно жити, чи потребує втручання Всемогутнього. Важливість і того, і іншого на той час уже глибоко усвідомлювалась. Прикладом є те, що одну зі своїх праць “Про благодать і свободну свавільність” А. Августин адресує тим, хто “вільну свавільність людини” так підносить і захищає, що забуває і заперечує “благодать Божу” і тим, хто “благодать Божу” так захищає, що тим самим заперечує “вільну свавільність людини”. Спостерігаючи тогочасне суспільство, усвідомлюючи людську неміч і безсилля до добра, А. Августин віддає перевагу Всесильній благодаті, ідеальним втіленням якої є церква. Він проголошує, що людина, щоб врятуватися, повинна повністю пожертвувати своєю свободою, віддавшись усім єством своїм об’єктивній благодаті.

І все ж таки, як відзначає В. Віндельбанд, у творчій спадщині А. Августина одним із центральних є поняття свободи волі. Тому в історії філософської думки назавжди залишиться дивним фактом, що та сама людина, яка заснувала свою філософію на самодостовірності свідомості одиничного духу, вірним і найточнішим чином виміряла глибину внутрішнього досвіду і відкрила в волі причину життя духовної особистості, усвідомила себе змушеною, в інтересах теологічної полеміки, визнати таке вчення про спокус, яке розглядає дію одиничної волі як певний наслідок або загальної зіпсованості, або Божої благодаті.

Людина, вказує А. Августин, володіє свободою свавільністю волі, це нам відкрив Бог через Святе своє Писання. Свободу волі він розуміє як рішення, вибір або як згоду волі, яка не залежить від функції розуму, яка не зумовлюється мотивами споглядання, а швидше сама визначає їх без свідомих приводів.

Свободу він розглядає різнопланово. А. Августин оперує термінами “свобода волі”, “вільне рішення волі”, “істинна свобода”, “вільна свавільність”. Це наводить на думку, що А. Августин говорить про свободу негативну і позитивну, або про два ступені свободи (нижчу і вищу), які перебувають у тісному взаємозв’язку. Бо ж як інакше розуміти сказане ним у “Сповіді”, що є дві волі, і одна з них не є повною, а те, чого не дістає одній, посідає інша.

Однак свобода волі, хоча і належить людині, все-таки, на думку А. Августина, визначається Богом. З цього приводу він зазначає, що рівно ж, хай ніхто не хвалиться не тільки ділами, але і самим вільним рішенням волі. Бог виробляє в вас і хотіння, і дію відповідно до доброго хотіння; недостатньо одного бажання людини, якщо не буде милосердя Божого, недостатньо і милосердя Божого, якщо не буде бажання людини.

Для людини потрібно, вважає А. Августин, щоб вона могла бажати і доброго, і злого, звичайно, не без нагороди, якщо бажає доброго, і не без покарання, – якщо злого. Але якщо людина бажає злого, то свободна воля набуває негативного характеру, стає свавіллям, тому що вона постійно тягне людину до того, що вона переступає Божий закон і впадає в гріх.

Отже, за А. Августином, воля в людини завжди свободна, але вона є доброю, коли слідує Божим законам або ж злою, коли їм не підкоряється.

Між А. Августином і Ф. Аквінським в часовому вимірі лежить ціла епоха. Але не це їх різнить. Творчість Ф. Аквінського припадає, з одного боку, на найвищий злет панування церкви над народами і державами, а з іншого – на значні зміни в їх соціально-економічному статусі. Услід за останніми

змінюється світогляд людини, з'являється зацікавленість у нових знаннях, виникає потреба не тільки в небесних, але і у реальних справах – на землі.

Ф. Аквінський серед усього живого на землі на найвище місце ставить людину, з її основною перевагою – властивістю мати свободну волю. Він виступав на захист свободної волі, робив спроби довести, що характерною особливістю людини є свобода. Вибір залежить від нас, але з урахуванням Божої допомоги.

На відміну від А. Августина, Ф. Аквінській проголошує примат інтелекту над волею. А. Фульє, наприклад, зазначає, що у нього переважає більше розумова сторона, ніж поняття свободи, це швидше філософія розуму, ніж філософія волі. У питанні про волю він намагається узгодити свободу з детермінізмом, але врешті-решт його спосіб розуміння детермінізму, очевидно, виключає свободу. Це підтверджує сам Ф. Аквінський, коли зазначає, що свободна воля людини і пов'язані з нею свавільні рішення вибору мають своє джерело в інтелектуально-пізнавальних органах, точніше, коренем всякої свободи є розум. У своїй практичній діяльності людська особистість керується судженнями, зумовленими інтелектом, завдяки яким вона може робити вибір і прагнути до різних випадкових об'єктів. Його основне гасло не можна бажати того, що до цього не було пізнано.

Але така логіка веде до заперечення свавільної частини свободи, а це, в свою чергу, загрожує повною втратою свободи при певних умовах. Тому Ф. Аквінський змушений визнати, що інколи воля може по відношенню до інтелекту відігравати роль причини, яка спонукає розум до пізнання.

Однак, за Ф. Аквінським, свобода волі виникає тоді, коли її підтримує Бог, бо він є першоджерелом як природних причин, так і вільних людських рішень. Свавільними він визнає такі вчинки які реалізують безпосередньо волю індивіда, що діє, а діє останній з Божою допомогою. Інші ж вчинки є несвавільними, бо їх людина може вчиняти під примусом, через страх, за незнанням і таке інше. Ознакою, яка допомагає встановити, чи є вчинок

свавільним чи ні, є почуття, яке виникає внаслідок дії. Вчинок, що викликає радість, щастя, задоволення, каяття (якщо він мав негативні наслідки), Ф. Аквінський називає свавільним. Таким чином, людина володіє свободою волі, свавіллям, тому що сама є причиною своїх тих чи інших дій, але ця причина похідна від абсолютної, тієї що в Богові.

Із учень, розглянутих нами до цього часу, видно, що, по-перше, поняття воля індивіда, вільна воля, свавілля беруться для позначення другорядних, похідних, залежних ( від Космосу, Єдиного, Бога ) властивостей людини, по-друге, поняття свобода і свавілля інколи трактуються як тотожні, а інколи як протилежні сторони для позначення позитивного і негативного, доброго чи злого.

Д. Скотт один з перших філософів, хто зробив справді революційний переворот у поглядах на проблему свободи волі і свавілля. Ці поняття для нього уже не є похідними, бо в нього не щось і не хтось інший, а Бог є свавілля. І чому його воля побажала цього, тому не має іншої причини, крім тієї, що його воля є його воля. Так він (Бог) може діяти інакше, він може встановити як справедливий інший закон, який став би справедливим, оскільки встановлений Богом, бо ніякий закон не є справедливим, якщо тільки він не походить від Божественної волі.

Виходячи з вище зазначеного, Д. Скотт обґрунтовує автономію свободи і свавілля. На його думку, воля є причиною своїх власних актів; вона свободна не тільки в тому сенсі, що може реалізовувати або, навпаки, стримувати певні хотіння, але і в тому, що самі хотіння, бажання знаходять достатню причину у волі. Чинники, що можуть бути причиною дій чи вчинків людей, поділяються на зовнішні і внутрішні. Але дія знань, вражень, природних нахилів, мотивів – тобто зовнішніх вимог, не є достатньою підставою для пояснення вольових актів. Причина визначеності волі в самій волі. Д. Скотт також вважає, що воля настільки вільна, що може вибрати менше благо може бути просто-напросто примхою, якщо під примхою розуміти безпричинні акти.

## **Осмислення феномену свавілля філософами Нового часу**

На противагу схоластичним положенням, на зміну традиційним уявленням про обмеженість, безсилля людського розуму і волі приходить усвідомлення того, що власний розум і вільна воля людини дозволяє їй стати творцем самої себе, адже усунення волі, що самовизначається, робить людину іграшкою в руках божественної або природної необхідності, бо людина повинна сама визначати своє місце і роль у Всесвіті, оскільки, на відміну від усього іншого, Бог не визначив для неї ні способів, ні меж її життєдіяльності, позаяк людина діє не тільки з огляду на зовнішні обставини, але й виходячи із самої себе, із своєї власної активності і самодостатності.

З першими буржуазними революціями закінчується тривалий період середньовіччя і людство вступає в період, який прийнято називати Новим часом. Відповідно змінює свої орієнтири на об'єктивність, на науку, на окремого емпіричного індивіда філософія. Ці обставини, звичайно, позначилися і на вченні про волю, свавілля та свободу.

Цінний внесок у вивчення проблеми свавілля робить Т. Гоббс. Якщо свобода ним розглядається як природна характеристика, що однаково властива всій живій і неживій природі, і яка означає в широкому значенні відсутність перепон для руху, а в вузькому розуміється як частка природного права, яка залишена громадянам і якою їм дозволено володіти відповідно до цивільних законів, то свавілля він вважає родовим феноменом людини і тільки людини. Чим це пояснюється?

По-перше, виходячи з першої засади природного права, суть якої в тому, щоб кожний у силу своїх можливостей оберігав власне тіло і життя, Т. Гоббс виводить положення про те, що кожний повинен володіти також правом користуватися усіма засобами і здійснювати будь-які дії, без яких він не може забезпечити самозбереження. Тим самим Т. Гоббс стверджує, що поза громадянським суспільством природа кожному дала право на все, кожному

було дозволено робити що завгодно і стосовно до кого завгодно, володіти і користуватися усім, чим він хотів би і міг. Адже, наскільки все, чого бажає людина, уявляється для неї благом через те, що вона цього бажає, це благо може вести до її безпеки, або принаймні здаватися таким. Отже свавілля – це родова ознака людини.

По-друге, свавілля, доводить Т. Гоббс, є соціальним феноменом. Він зазначає, що серед усіх тваринних істот тільки людина здатна, завдяки загальному значенню слів, придумувати собі загальні правила і погоджувати з ними весь устрій свого життя. У той же час, Т. Гоббс звертає увагу на те, що закони природні і закони соціальні – поняття неоднорідні. Соціальні закони, які люди створюють начебто шляхом правильних умовиводів на основі не менш правильних посилянь, на відміну від природних, містять багато розбіжностей. Основна причина схована в свавіллі людей. Справа в тому, що люди на щось погоджуються, щось приймають під впливом швидше почуттів (любові, надії, ненависті, страху тощо), аніж розуму. З іншого боку, люди інколи більше прислухаються до думки іншого, ніж до власного досвіду, або схвалюють те, що на самоті засуджують чи зневажають.

Такий стан речей, на думку Т. Гоббса, завдяки свавіллю призводить до значних наслідків, як позитивного, так і негативного характеру, особливо, коли дії і вчинки людей вступають у суперечність із природними законами. Панування людини над природою, з одного боку, веде до соціального прогресу, а з іншого, створює такі глобальні проблеми, упоратися з якими людині дуже важко, а іноді й неможливо. Людина може позбавити себе життя в ім'я високих моральних принципів, або, навпаки, через слабкість духу. Вона може бачити сенс життя і щастя в високих етичних та естетичних цінностях, а може в пияцтві, злочинах тощо.

Т. Гоббс відзначає ще одну важливу особливість, тісно пов'язану з свавіллям. Людина здатна свідомо у своїх діях керуватися хибними правилами та ідеями, коли їй здається, що саме це буде сприяти досягненню її мети, а



крім того, вона може і розповсюджувати ці хибні правила та ідеї, нав'язувати їх іншим.

Незважаючи на такі досить широкі погляди на проблему свавілля і свободи Т. Гоббс вважає, що ніщо не має підстави в самому собі, все виникає в результаті безпосередньої дії якого-небудь іншого зовнішнього агента. Якщо у людини вперше виникає бажання здійснити яку-небудь дію, до чого перед цим у неї не було бажання, то причиною цього є не сама воля, а що-небудь інше, що не знаходиться в її розпорядженні. Так що, хоча воля, за Т. Гоббсом, і є необхідною причиною добровільних дій, вона у свою чергу обумовлена іншими, незалежними від неї чинниками. Отже, всі добровільні дії детерміновані необхідними причинами і є вимушеними.

На противагу таким поглядам, Ж.-Ж. Руссо, хоча вбачає і в тварині, і в людині хитророзумну машину, яку природа наділила почуттями, щоб саму себе заводити і обмежувати до певної міри від усього, що могло б її знищити чи розладнати, однак з тією відмінністю, що природа сама керує усіма діями тварини, тоді як людина ще й власноруч бере у цьому участь, як вільно діюча особа. Він пише, що одна вибирає або відкидає за інстинктом, друга – актом своєї вільної волі; це призводить до того, що тварина не може ухилятися від приписаного їй порядку, навіть якщо б так їй було корисно, людина ж часто ухиляється від цього порядку, незважаючи на те, що шкодить собі.

Специфічну відмінність, яка відділяє людину від усіх інших тварин, складає, на думку Ж.-Ж. Руссо, не стільки розум, скільки здатність діяти вільно. Людина відчуває на собі ту ж дію природи, що й тварина, але вважає себе вільною користися або чинити опір, і саме в усвідомленні цієї свободи виявляється більш за все здатність її душі. Фізика тільки певним чином пояснює нам механізм почуттів і утворення понять, проте в здатності бажати, чи точніше – вибирати, і в відчутті цієї здатності можна бачити лише акти

чисто духовні, які жодною мірою не можна пояснити, виходячи з законів механіки.

Усі людські здатності, вважає Ж.-Ж. Руссо, породжуються не якимись зовнішніми впливами, а самоудосконаленням. Саме ця основна здатність, на його думку, виводить людину з первісного стану, сприяє розквіту її знань і чеснот, пануванню її над доккіллям, але, в той же час, є джерелом усіх напастей, помилок, вад – перетворює з часом людину в тирана самої себе і природи.

Звідси видно, що Ж.-Ж. Руссо розглядає процес самоудосконалення і не як чисто свободний, і не як чисто свавільний. Цей процес містить у собі діалектичну єдність одного та іншого.

Ж.-Ж. Руссо вказує на те, що розум багато в чому зобов'язаний пристрастям, хоча й ті йому зобов'язані. Завдяки діяльності пристрастей удосконалюється розум – людина хоче знати тільки тому, що вона хоче насолоджуватися, бо той, у кого немає ні бажань, ні страхів, не вдався б до важкої праці мислення. Пристрасті, у свою чергу, беруть своє походження від потреб, а їх розвиток – від знань. Отже тут у Ж.-Ж. Руссо знову все діалектично взаємопов'язано.

На відміну від матеріалістів того часу, які всі явища та процеси, в тому числі і соціальні, виводили з природної необхідності, Ж.-Ж. Руссо закликає зважати ще й на моральний закон: вчиняти лише під дією свого бажання є рабство, а підкорятися закону, який ти сам для себе встановив, є свобода.

Якщо за Т. Гоббсом свобода волі в кінцевому результаті детермінована, то Р. Декарт визнає свободу вибору. Він зазначає що, нам властива свобода волі, і ми за власним своїм вибором можемо багато з чим погоджуватися чи не погоджуватися; становище настільки ясне, що його слід віднести до наших первинних і найбільш загальних вроджених понять. Хоча неможливо заперечити також достовірність того, що Бог все визначив чи зумовив. Щоб вийти з цього положення Р. Декарт пропонує просто визнати, що нашого

розуміння недостатньо, щоб досягнути те, яким чином Бог залишив вільні вчинки людини незумовленими і невизначеними. З цього приводу він говорить, що було б безглуздо, якщо б ми через те, що не досягаємо річ, яка, як ми знаємо, за самою своєю природою для нас неосяжна, вагалися б в іншій речі, яку ми глибоко досягаємо і випробуємо на власному досвіді.

Діяти за своєю волею Р. Декарт називає верхом досконалості людини. Він наголошує на тому, що людина повинна бути господарем своїх дій, що вона повинна вибирати для себе істину добровільно, а не під тиском зовнішніх сил. Людина, підкреслює Р. Декарт, у деякому особливому сенсі господар своїх вчинків. Адже автомати не можна хвалити за те, що вони акуратно виконують всі рухи, для яких вони призначені, бо вони виконують їх так через необхідність; але хвалять майстра, що їх створив, за те, що він спрацював їх з такою точністю, бо він створив їх не через необхідність, а за свавіллям.

Слід зауважити, що Р. Декарт у більшості випадків свободу волі і свавілля розглядає як тотожні, однопланові поняття. У нього людина за свої свободні дії чи воління заслуговує похвали або осуду. Він детально аналізує механізм прийняття людиною помилкових рішень, зазначаючи, що причиною цього є не її природа, а недоліки у способі дій і застосуванні свободи вибору. Природа ж наша одна й та сама, вважає Р. Декарт, і коли ми робимо правильне, і коли помилкове судження. На його думку, щоб про щось судити, щоб приймати рішення про якусь дію, потрібні і розум і воля. Адже, внаслідок того, що сфера дії волі ширша, ніж сфера дії розуму, людина дуже легко покладає свою волю за межі речей, що ясно нею сприймаються. А звідси й можливість негативних наслідків.

Для розуміння внутрішнього механізму вияву свавілля важливим є вчення Р. Декарта про пристрасті душі. Змістом душі, вважає він, є думки людини. Вони поділяються на два роди: дії душі і пристрасті душі. Дії душі – це бажання, воля або вища, розумна частина душі. Пристрасті душі – це природна хтивість або нижча, чуттєва частина душі. Але, підкреслює

Р. Декарт, у людини одна душа і ця душа не має частин: чуттєва частина одночасно є і розумною, а всі хтивості є бажаннями. Головна дія усіх людських пристрастей полягає в тому, що вони спонукають і налаштовують душу людини бажати того, до чого ці пристрасті готують її тіло. Воля, вважає Р. Декарт, до такої міри є вільною, що її ніколи не можна примусити”. З іншого боку, зауважує він, і від пристрастей простим зусиллям волі звільнитися не можна.

Б. Спіноза, вслід за Р. Декартом, також приділяє у своїх працях значну увагу дослідженню душі, волі, свободі, афектів – пристрастей. Однак, він в якійсь мірі долає психофізіологічний паралелізм Р. Декарта за рахунок розуміння людини як частини природи. Він зазначає, що людина як частина цілої природи, від якої вона залежить і якою вона керується, сама по собі нічого не може робити для свого спасіння і щастя. Цим самим заперечується свобода волі як здатність, що притаманна людині. У Б. Спінози всюди панує необхідність. Вільна річ за Б. Спінозою – це така річ, яка існує за одною лише необхідністю своєї власної природи і визначається до дії тільки сама собою. Однак, людина не є такою річчю, вона річ необхідна, вважає Б. Спіноза, тобто вона така, яка чим-небудь іншим визначається до існування і діяльності.

Такою ж вимушеною, необхідною, а не вільною причиною є воля людини. Нереальним під таким кутом зору постає і свавілля. Б. Спіноза вказує, що думка про свободу волі виникає із вигаданого свавілля дії людей, з того, що свої дії вони усвідомлюють, причин же, якими вони визначаються, не знають. Отже, люди тільки гадають, що діють за власною волею, а насправді їхня поведінка детермінована незалежними від них умовами.

У Б. Спінози воля виступає одним із модусів мислення на рівні з розумом, любов’ю, радістю тощо. Якщо у Р. Декарта воля отожднюється з бажанням, то Б. Спіноза під волею розуміє здатність людини щось ухвалювати або заперечувати. Воля, говорить він, це здатність, за якою душа ухвалює чи заперечує, що правдиве і що неправдиве, а не бажання, за яким душа

домагається якої-небудь речі чи відвертається від неї. У душі немає місця ніякому вольовому явищу, немає ніякої абсолютної здатності хотіти чи не хотіти, а є тільки окремі вольові явища, а саме: те чи інше схвалення, або те чи інше заперечення. Воля, стверджує Б. Спіноза, є розумовою, а не реальною сутністю. У зв'язку з тим, що людина має то одну, то іншу волю, вона робить з неї в своїй душі загальний модус, який вона називає волею. Оскільки людина недостатньо розрізняє дійсну природу усіх розумових сутностей, то виходить, що вона розглядає розумові сутності як речі, що дійсно існують в природі і, таким чином, вважає себе причиною деяких речей. Воля є тільки ідеєю того чи іншого бажання, і тому лише модусом мислення, а не реальною суттю. Отже, волею не може бути нічого утворено. Звідси Б. Спіноза робить висновок: якщо воля не є річ у природі, а лише фікція, то немає потреби запитувати, вільна вона чи ні.

Підсумовуючи досліджене в першому підрозділі, слід зазначити: незважаючи на те, що людина в стародавньому світі відчувала себе частинкою єдиного предметно-речового світопорядку і вірила у владу долі над усім; у середні віки вважала себе створеною, залежною і підпорядкованою Божій волі; у Новому часі вона відкрила, що все у світі детерміновано природними законами – філософській думці на кожному з цих історичних етапів удалось розгледіти автономність людини, провести перші спостереження таких проблем, як воля, свобода і свавілля.

### **Тема 3. Розробка поняття свавілля у німецькій класичній філософії**

- Проблема свавілля у філософському вченні І.Канта
- Свобода як передумова діалектичного подолання свавілля у філософії Г.В.Ф. Гегеля
- Й.Г.Фіхте: свавілля іманентна властивість людського індивіда

- Свавілья у вченні Ф.В.Й. Шеллінга про свободу і необхідність

### **Проблема свавілья у філософському вченні І.Канта**

Глобальні соціально-економічні та політичні перетворення, досягнення в науці і техніці, корінні зміни поглядів на релігію, державу, суспільство і людину, як основну учасницю цих подій другої половини XVIII – поч. XIX ст., вели до необхідності іншого її бачення. Вона вже не могла розглядатися як істота, що просто сприймає і повторює природу. Як зазначає І.Г. Фіхте, звертаючись до людини, що не для марного самоспоглядання і роздумів над самою собою і не для насолодження своїми благочестивими почуттями, – ні, для діяльності існуєш ти, твоє діяння, і тільки воно одне, визначає твою цінність.

Здійснений І. Кантом перехід від субстанції до суб'єкта, від буття до діяльності, коли діяльність виступає основою пізнання і перетворення буття, а також погляд його на людину під кутом зору її емпіричного та трансцендентного рівнів і як на таку, що діє відразу в двох світах – “природному” і “умосяжному” – відкрили нові можливості в поглядах на проблему свавілья.

І. Кант цілком погоджується із вченням Р. Декарта, Б. Спінози та інших філософів щодо людини, якщо її брати тільки з природного боку. Однак, він долає це обмеження тим, що розглядає людину як істоту, яка крім чуттєвості наділена ще й розумом, волею, свободою і свавільям.

Людина, зазначає І. Кант, через свої уявлення здатна бути причиною предметів цих уявлень. Таку здатність він називає здатністю хотіння. Підстава, що визначає цю здатність до дії, знаходиться в ній самій. Тому здатність хотіння називають здатністю діяти або не діяти на свій розсуд. Але оскільки така здатність зв'язана ще й спроможністю здійснювати вчинки для створення об'єкта, то вона, підкреслює І. Кант, називається свавільям.

У залежності від чинників, що визначають свавілля, І. Кант виділяє вільне свавілля, тваринне і людське. Вільним свавіллям є таке, що визначається чистим розумом. Чистий розум, на думку І. Канта, породжує вільність в наслідок притаманній йому здатності самовільно починати ряд подій. Свавілля, що визначається нахилами чи чуттєвими спонуками він називає тваринним. Свавілля, що піддається впливу нахилів, чуттєвих спонук, але не визначається ними і, отже, саме по собі без набутих навичок розуму не є чистим, може бути визначене до вчинків з чистої волі. Таке свавілля називається людським свавіллям.

І. Кантом свавілля розглядається як щось позитивне, те, що буденно виявляється у будь-якій дії людини, тобто воно властиве будь-якій дії, будь-якому вчинку людини.

Однак, наголошує І. Кант, можна і зловживати свавіллям. Від чого це залежить? На його думку, це залежить від основних задатків людини, які в свою чергу діляться на три групи.

Перша група задатків – це задатки тваринності в людині. Їм притаманне фізичне і чисто механічне себелюбство без розуму. Ці задатки виражаються в прагненні до самозбереження, продовження свого роду через потяг до іншої статі, збереження нащадків, а також до спілкування з іншими людьми, тобто до товаришності. Цим задаткам, зазначає І. Кант, можуть бути прищеплені будь-які можливі вади. Але вони не виникають самі по собі, з цих задатків, як з кореня. Їх можна назвати задатками природної грубості, однак при великому відступові від цілей природи вони дійсно набувають тваринних вад. Прикладами таких вад може бути позбавлення в корисних цілях життя, здоров'я, свободи інших людей, а також хтивість, зажерливість тощо.

Друга група задатків – це задатки людяності. Цим задаткам теж властиве фізичне себелюбство, але відносне. Для останнього, підкреслює І. Кант, уже вимагається розум, тобто здатність судити про себе як про щасливого чи нещасливого в порівнянні з іншими. Звідси в людині виникає

схильність добиватися визнання своєї цінності у думках інших, схильність не дозволяти нікому одержувати перевагу над собою. Більше того, через страх, що інші прагнуть того самого, розвивається невиправдане бажання досягти переваги над ними. Цим задаткам, котрі можна ще назвати задатками суперництва, теж можуть бути прищеплені вади. Так може вирости таємна чи відкрита ворожість до інших людей. Вади цієї групи теж не виникають самі собою із природи як свого кореня. Вони з'являються тоді, коли з боку інших виникає домагання або загроза переваги, коли заради власної безпеки чи інтересів нехтується безпека інших людей. Хоча, звичайно, природа, зазначає І. Кант, внесла ідею суперництва для розкриття кращих здібностей людей з метою їх прогресивного розвитку.

Третя група задатків – це задатки особистості. Їм, на думку І. Канта, властива здатність сприймати повагу до морального закону як сам по собі достатній мотив свавілля.

Отже, робить висновок І. Кант, підстава позитивного чи негативного знаходиться не в якому-небудь об'єкті, який визначає свавілля через нахили і не в якій-небудь природній спонуці, а тільки в правилі, яке свавілля встановлює собі для застосування своєї свободи, тобто в деякій максимі.

Таким чином, свавілля здатне встановлювати для себе максиму (правило) для реалізації своєї свободи. Виходячи з цього І. Кант і пропонує судити про свавілля, як про “добре” чи “зле” тільки за його максимами. Якщо максими відповідають моральним нормам, то свавілля розглядається як добро, якщо не відповідають – то як зло.

Тому на запитання, в чому виражається схильність до негативного, до злого, І. Кант відповідає, що в суб'єктивній можливості відхилення максимум від морального закону. Чим викликана можливість такого відхилення? На думку І. Канта, вона укорінена у властивостях людської природи.

Перша властивість виражається в слабкості людської природи. І. Кант говорить, що слабкість людської природи виражена вже в наріканні апостола:



я хочу доброго, але здійснити його не можу, тобто приймаю добро (закон) в максимумі мого свавілля, але воно, будучи об'єктивно в ідеї неподоланим мотивом, суб'єктивно, коли зобов'язане дотримуватися максими, опиняється слабкішим (порівняно з нахилом) мотивом.

Друга властивість людської природи – це відсутність чистоти, тобто схильність до змішування неморальних мотивів з моральними. З цього приводу І. Кант зазначає, що відсутність чистоти людської природи полягає в тому, що максима за об'єктом хоча і добро, і може найбільш придатна для виконання, але не чисто моральна, тобто не прийняла в себе, як це повинно було б бути, один тільки закон як достатній мотив, а часто (може й завжди) крім нього потребує і інших мотивів, щоб цим визначити свавілля до того, чого вимагає обов'язок. Іншими словами, відповідні обов'язку вчинки здійснюються не із одного тільки почуття обов'язку.

Третя властивість – це схильність людей до прийняття злих максим, тобто зіпсованість людської природи. У цьому випадку свавілля надає перевагу не моральним, а іншим мотивам.

Максиму І. Кант визначає як правило діючої особи, яке вона за суб'єктивними міркуваннями робить для самої себе принципом. А звідси він робить висновок, що при одних і тих же законах максими діючих осіб можуть бути дуже різними.

І. Кант зазначає, що кожна річ у природі діє за законами і тільки людина, як розумна істота, здатна вчиняти згідно уявленню про закони, тобто, згідно з принципами, тому що вона керується волею. Отже, воля розуміється як здатність визначити саму себе до здійснення вчинків чи створення предметів, що відповідають уявленням людини про ті чи інші закони.

Ми вже вище бачили, що здатність через свої уявлення бути причиною предметів цих уявлень називається здатністю хотіння. І оскільки свавілля до вчинку визначають певні підстави, що залежать від здатності хотіння, то І. Кант, розглядаючи через ці поняття волю, в той же час розмежовує волю і

свавілля та встановлює співвідношення між ними. Здатність хотіння, внутрішня визначальна підстава якої і, отже, сам розсудок знаходяться в розумі суб'єкта, називається волею. Воля – це (на відміну від свавілля) здатність хотіння не стільки стосовно до вчинку, скільки стосовно до підстави, яка визначає свавілля до вчинку; сама воля власне, не має своєї, що її визначає, підстави; оскільки вона здатна визначати свавілля, то вона сам практичний розум. Отже, Кант вважає, що воля визначає свавілля. Визначальними ж підставами волі займається розум.

I. Кант наголошує, що розум є постійною умовою усіх свавільних вчинків, у яких виявляється людина. Він говорить, що скільки б не було природних мотивів, які спонукають мене до хотіння, скільки б не було чуттєвих спонук, вони не можуть викликати обов'язковість – вони можуть виробити лише далеко не необхідне, а завжди обумовлене хотіння, якому обов'язковість, що проголошується розумом, протиставляє міру і мету, більше того, заборону і авторитет. Чи має розум справу з предметом однієї лише чуттєвості (приємне) чи ж з предметом чистого розуму (добро), він не поступається емпірично цій підставі і не спричинений порядком речей, як вони показані в явищі, а зовсім спонтанно створює собі власний порядок, виходячи з ідей, пристосовуючи до них емпіричні умови і, згідно з ними, оголошуючи необхідними навіть такі вчинки, які все ж не здійснювалися і, може бути, що не будуть здійснені, але стосовно до всіх цих вчинків розум гадає, що він може містити їх причину. Під ідеями тут I. Кант розуміє уявлення про мету, до якої прагне людина, яку вона перед собою ставить. Функція ідей полягає в тому, щоб спонукати розсудок до діяльності. I. Кант не заперечує, що кожний із свавільних вчинків, ще до того як він здійснюється, зумовлений емпіричним характером людини. Але емпіричний характер, указує він, складає лише чуттєву схему для умосяжного характеру, який діє вільно, не визначаючись у ланцюгу природних причин ні зовнішніми, ні внутрішніми підставами. Тобто,

розум здатний не тільки позбавитися емпіричних умов, але й самостійно зачинати ряд подій.

У той же час, І. Кант підкреслює, що в самому розумові нічого не починається. Розум людини завжди вільний, він не допускає для себе ніяких, попередніх за часом, умов. Але він відповідає за вчинки. Така відповідальність ґрунтується на тому, що розум розглядається, як причина, яка може і повинна визначити поведінку, незалежно від усіх наявних емпіричних умов, що впливають на здійснення вчинку. Тому не можна запитувати, чому розум не визначив себе інакше, можна тільки запитувати, чому розум своєю причинністю не визначив явище інакше. На це запитання неможливо відповісти.

Якщо розум неодмінно визначає волю, то вчинки такої істоти, що визначаються як об'єктивно необхідні, необхідні також і суб'єктивно, тобто воля, вказує І. Кант, є здатність вибирати тільки те, що розум незалежно від схильності визначає практично необхідним або добрим. Якщо ж розум сам по собі недостатньо визначає волю, якщо воля підпорядкована ще і суб'єктивним умовам (тим або іншим мотивам), які не завжди узгоджуються з об'єктивними, одним словом, якщо воля сама по собі не повністю узгоджується з розумом (як це дійсно має місце у людей), то вчинки, що об'єктивно визнаються за необхідні, суб'єктивно випадкові і визначення такої волі відповідно до об'єктивних законів є примус. І. Кант зазначає, що уявлення про об'єктивний принцип, оскільки він примусовий для волі, називається велінням (розуму), а формула веління називається імперативом.

Таким чином, із визначень волі витікає багато практичних правил. Вони можуть бути суб'єктивними, тобто максимами, якщо умова розглядається суб'єктом як значуща тільки для його волі, але вони можуть бути і об'єктивними, тобто практичними законами, якщо вони визначаються об'єктивними умовами, що мають силу для волі кожної розумної істоти.

Звідси І. Кант виводить і проголошує категоричний імператив: вчиняй згідно максими, яка в той же час може мати силу загального закону. Кожна максима, яка не придатна для цього суперечить людській моралі. У той же час І. Кант підкреслює, що жодний моральний закон і, більше того, жодний вияв раціонального міркування буде не зрозумілим без визнання ідеї свободи.

На думку І. Канта, свобода полягає не у випадковостях, і не в незалежності від природних законів. Свобода за І. Кантом – це покора моральному закону. Вільний індивід свідомо визнає необхідність цього закону і його владу над собою. Такий індивід бачить себе у зв'язку з іншими індивідами як одного з багатьох, вважає себе рівним їм за значенням, таким, що заслуговує на повагу, і віддає належне, ґрунтуючись лише на розумові, а не на тих емпіричних умовах, які створюють різницю між людьми. Розум змушує моральну людину не підкоряти інших своїм особистим цілям, не поневолювати і не експлуатувати їх, а завжди визнавати, що вони (інші) містять у собі виправдання свого власного існування, а також право на автономію.

Можна діяти, вважає І. Кант, визначаючи владу закону по-різному. Можна сприймати свідомо категоричний імператив, мотивувати цим свої дії, тобто діяти на основі цього закону, але спираючись на власні визначення розсудку. Таку властивість людини І. Кант називає “автономією волі”. Однак можна діяти згідно з законом, але під зовнішнім примусом, або через певну користь, або через страх тощо. Отже, за І. Кантом, свобода полягає не в тому, що існує примусовість, а в тому, який вона має характер.

Таким чином, І. Кант вважає, що кожній розумній істоті, що має волю, повинна бути приписана ідея свободи, і кожна людина діє тільки керуючись цією ідеєю.

Це припущення ґрунтується, по-перше, на тезі І. Канта про те, що причинність за законами природи є не єдиною причинністю, із якої можна вивести всі явища в світі. Необхідно, підкреслює він, припустити причинність,

завдяки якій дещо трапляється таким чином, що причина його не визначається в свою чергу ніякою іншою попередньою причиною за необхідними законами або, іншими словами, необхідно припустити абсолютну спонтанність причин – тобто здатність апріорі починати той чи інший ряд явищ.

По-друге, цю думку він пояснює тим, що не можна навіть уявити собі розум, який би зі своєю власною свідомістю керувався стосовно до своїх суджень чимось зовнішнім. У такому випадку, підкреслює І. Кант, здатність суджень суб'єкт приписував би не собі, не своєму розумові, а, наприклад, якомусь захопленню. Розум повинен розглядати себе, як творця своїх принципів незалежно від сторонніх впливів. А це і означає, що розум як практичний розум або як воля розумної істоти сам повинен вважати себе вільним.

У той же час І. Кант наполягає на тому, що свобода є лише ідеєю розуму, об'єктивність якої викликає сумнів. Він зазначає, що свободу ми не могли, однак, довести навіть у нас самих і в людській природі як дещо дійсне, ми бачили тільки, що її необхідно припустити, якщо ми хочемо мислити собі істоту розумною і наділеною свідомістю своєї причинності стосовно до вчинків, тобто наділеною волею.

Відношення свободи до волі І. Кант встановлює так: воля є вид причинності живих істот, оскільки вони розумні, а свобода була б такою властивістю цієї причинності, коли вона могла б діяти незалежно від сторонніх причин.

Незважаючи на заяви І. Канта про те, що свобода "ніколи не може бути зрозумілою і навіть такою, що спостерігається", що "ми не збираємося доводити навіть і можливість свободи", все ж таки деяке окреслення свободи він дає. Установлюючи різницю між фізичними діями і тими діями, яким властива моральна свобода, І. Кант показує, що в позбавлених розуму фізико-механічних діях все необхідне визначається зовнішніми подразненнями і збудженнями без участі спонтанної волі, тоді як вільні дії людей визначаються

залученими до волі мотивами розуму. Саме спонтанність як дія, що походить з внутрішнього принципу і визначає себе відповідно до уяви про найкраще, називається свободою. І далі він підкреслює, чим правильніше хто-небудь кориться цьому закону, чим більше він визначений усіма мотивами, що спрямовують волю, тим він вільніший.

Згідно з Кантом, свобода є дещо відмінне від індивідуального свавілля; вільний вчинок не має нічого спільного із вчинком, що продиктований схильністю емпіричного індивіда, його приватним інтересом. У той же час в більш широкому сенсі І. Кант розглядає свавілля як момент свободи, без якого вона неможлива.

Таким чином І. Кант розрізняє два види свободи: негативну і позитивну. Але тільки позитивну свободу він вважав етично і теоретично цінною. Хоча у своїй філософії права і він змушений визнати деяку цінність негативної свободи, бо суб'єктивне право захищає в певних межах свободу свавілля.

Аналізуючи погляди І. Канта на проблеми свавілля, свободи і волі, можна зробити такі висновки.

Перший. І. Кант установив наявність і показав сумісність двох закономірностей: природно-причинної і моральної, які впливають на життя і діяльність індивідів, що сприяє, на його думку, розв'язанню проблеми свободи волі у суперечці з детермінізмом. І. Кант не вважає антиномії непоборними суперечностями, які не можна розв'язати. Він стверджує, що природа і свобода можуть без протиріччя бути приписані одній і тій же речі, але в різному відношенні – або як явищу, або як речі самій по собі.

Другий. І. Кант розробив ідею автономної волі, згідно якій ніщо зовнішнє, ніякі авторитети не можуть служити законом для окремої волі. Воля свободна тільки тоді, коли сама ставить над собою закон, якому потім і підкоряється. Таким чином, індивід, люди стають справжніми “творцями” своїх дій, тобто мають волю з властивими їй свободою і свавіллям.

Третій. І. Кант знайшов і визначив зв'язок між волею, свавіллям і свободою, розглядаючи ці три феномени як певну систему взаємозв'язаних елементів. Він також наповнив філософським змістом сутність цих понять.

Четвертий. І. Кант помітив, хоча може і недостатньо обґрунтував, що свавілля і свобода є певними властивостями волі, а також те, що свавілля є тим моментом свободи, без якого вона неможлива.

П'ятий. І. Кант, як вважає Н. Аббаньяно, реалізував до кінця стару концепцію свободи як зведення людини до чисто розумної істоти. Але реалізуючи її до кінця, він показав її недійсність. Розумність стала, за І. Кантом, обмежувальним і негативним поняттям, яке виключає багатство мотивів і конкретних елементів людського життя. Аналізуючи погляди І. Канта Н. Аббаньяно говорить, що розум став де персоніфікованим. Щоб бути вільною, людина повинна бути такою, якими повинні бути всі. Свобода виключає всяку суб'єктивну максиму, всяке відхилення, всякий індивідуальний інтерес, вона встановлює тотожність між суб'єктами, оскільки всі вони рівною мірою абсолютні цілі. Таке рішення призводить до обмеження розуміння проблеми свободи і недооцінки феномену свавілля.

## **Свобода як передумова діалектичного подолання свавілля у філософії**

### **Г.В.Ф. Гегеля**

У філософському вченні Г.В.Ф. Гегеля теж чільне місце займає проблема свободи. Розвиваючи свої погляди на свободу, Г.В.Ф. Гегель, звичайно, не міг не торкнутися проблеми свавілля. Він навіть вважає, що філософи в XVII – XVIII ст. розглядали не свободу, а свавілля. Із цього приводу Г.В.Ф. Гегель зазначає, що у суперечці, яку вели переважно в епоху держави Вольфової метафізики, і яка зводилася до того, чи дійсно воля свободна, чи знання про її свободу слід вважати ілюзією, мова йшла, по суті, про свавілля. Не що інше, як “формальна самодіяльність” або свавілля є і у вченні І. Канта про свободу, вважає він.

За Г.В.Ф. Гегелем, свобода складає природу волі. Бо свобода, на його думку, є таке ж основне визначення волі, як вага – основне визначення тіла. Воля без свободи – порожнє слово, так само як свобода дійсна лише як воля, як суб'єкт. Саму ж свободу він поділяє на формальну, суб'єктивну і об'єктивну або дійсну. Саме формальну чи суб'єктивну свободу він називає свавіллям, підкреслюючи, що вірогідність можна зрівняти тільки з суб'єктивною свободою, із свавіллям; тільки об'єктивна вірогідність істинна і відповідає дійсно свободі волі. Отже, свавілля і дійсна свобода є складовими частинами загального поняття свободи. Вони ж виступають і як властивості волі.

Від формальної свободи (свавілля) дійсна свобода відрізняється змістом. Якщо воля за свої цілі має суб'єктивні, своєкорисні інтереси, то це свавілля, а якщо загальний зміст, то це свобода. Г.В.Ф. Гегель вважає, що свобода це те і тоді, коли воля, окрім того, що своїми цілями має загальний зміст, ще піднімає себе до мислячої волі, це те, що наповнює волю своїм особистим поняттям, коли свобода є визначеністю, змістом, метою і наявним буттям волі. Вищим змістом свободи – є визначення розуму взагалі – проголошує Г.В.Ф. Гегель, зауважуючи, що це поняття – свобода – по суті, має значення тільки як мислення; шлях, яким воля перетворює себе в об'єктивний дух, полягає в тому, щоб підняти себе до мислячої волі, надати собі такий зміст, який вона може мати лише як сама себе мисляча.

Стосовно зв'язку мислення і волі Г.В.Ф. Гегель указує на те, що не слід уявляти собі, що людина, з одного боку, мисляча, а з іншого – воляща: просто воля є особливий спосіб мислення.

Найбільш усталене уявлення про свободу, підкреслює Г.В.Ф. Гегель, є уявлення про свавілля. Рефлексія зупиняється на півдорозі між волею, що визначається природними потягами, і в собі, і для себе свobodною волею. Коли говорять, зазначає він, що свобода полягає взагалі в тому, щоб робити все, що завгодно, то подібне уявлення свідчить про повну відсутність культури думки,



в якій немає й натяку на розуміння того, що є самі в собі і для себе свободна воля, право, мораль тощо.

Таким чином, можна було б говорити, що змістом свавілля є потяги, нахили, хтивість, але це все має і тварина, проте у тварини немає волі, і вона за необхідністю кориться потягу, якщо ніщо зовнішнє її від цього не стримує. Людина ж має здатність за допомогою розуму і волі підвестись над різними потягами і нахилами. Тому змістом свавілля, говорить Г.В.Ф. Гегель, є точка зору рефлексії на ті чи інші потяги, потреби, є те можливе, яке може або не може бути моїм. Вибираючи той чи інший зміст, людина може мати на те серйозну підставу і тому складається враження, що вона діє несвавільно, але сама ця підстава є дещо обмеженою, свавільною, оскільки вона співвідноситься з рефлексією певної людини, і вона може вважати її значимою, тільки якщо того захоче.

Із цього Г.В.Ф. Гегель робить висновок, що свавілля – це можливість визначати себе в тому чи іншому напрямку, можливість вибирати. Свобода волі, взята з боку цього визначення, є свавіллям, у якому містяться обидва ці моменти: вільна, абстрагована від усього рефлексія і залежність від зовнішньо чи внутрішньо даних змісту і матерії. Оскільки цей зміст в собі необхідний як мета, разом із тим визначений стосовно до цієї рефлексії як можливе, то свавілля є випадковість якою вона є в якості волі.

Отже, Г.В.Ф. Гегель доводить, що свавілля є випадковість у сфері волі, і все те, що свавільне, є випадковим. Логіка цих доводів полягає в наступному. Вибір, який має зробити індивід, характеризується тим, що він може зробити своїм те чи інше. Кожний конкретний зміст вибору тут не визначений. Ні те, ні інше не необхідне, але щось повинно бути. Це щось, що повинно бути, на думку Г.В.Ф. Гегеля, як окремий зміст не відповідає індивідові, відокремлене від нього і є тільки можливістю бути його, так само як і індивід є тільки можливістю зімкнутися з ним. Таким чином, вибір залежить від невизначеності індивіда і від визначеності деякого змісту. Тому в свавіллі міститься те, що

зміст визначається бути моїм не завдяки природі моєї волі, а завдяки випадковості.

Уже виходячи з цього Г.В.Ф. Гегель робить наступний висновок про те, що в свавіллі міститься причина несвободи людини. Він розмірковує так. Якщо людина хоче розумного, то вона вчиняє не як окремий індивід, а згідно з поняттям моралі взагалі. Здійснюючи щось негативне, нерозумне, хибне – людина тут більше виявляє свою окремість. Розумне, за Г.В.Ф. Гегелем, це шлях, по якому ходить кожний, на якому ніхто не виокремлюється. Він наводить приклад, що коли великі художники закінчують своє творіння, можна сказати: так, таким воно повинне бути; іншими словами, окремість художника зовсім зникла і в творі не виявляється яка-небудь манера. Але чим гірший художник, тим чіткіше ми бачимо його самого, його окремість і свавілля. Отже, робить підсумок Г.В.Ф. Гегель, якщо в розгляді свавілля зупинитися на тому, що людина може хотіти те чи інше, то це, правда, є її свобода; однак, якщо твердо пам'ятати, що зміст заданий, то людина визначається ним і саме в цьому вже не вільна.

Наділивши свавілля властивостями “випадковості” і “несвободи” і ґрунтуючись на цих поняттях, Г.В.Ф. Гегель приходить ще до одного висновку – свавілля є не воля в її істині, а воля як суперечливість, яка полягає в тому, що зміст волі може визначатися не завдяки волі індивіда (тобто визначенням розуму згідно з моральними законами), а тим чи іншим потягом чи нахилом, тобто випадковістю. Цей висновок Г.В.Ф. Гегеля має продовження і в нинішніх філософських поглядах на свавілля.

Із вчення Г.В.Ф. Гегеля витікає ще один важливий висновок про розвиток волі. Він указує, що розвиток волі здійснюється від формальної волі до волі самої себе мислячої (або в собі сущої волі), а відповідно, розвиток свободи – від формальної свободи (свавілля) до дійсної свободи. Отже, свавілля і свобода – не просто дві окремі частини, одна з яких негативна, а інша позитивна, а є діалектично зв'язаними частинами.

## **Й. Г. Фіхте: свавілля іманентна властивість людського індивіда**

Розглядаючи проблему свавілля в німецькій класичній філософії, слід зупинитися також на деяких вагомих положеннях філософського вчення І.Г. Фіхте.

Перш за все, потрібно відзначити, що він завершує формування накресленої Кантом-Гегелем системи свобода – свавілля з погляду класичної філософії: одне без іншого неможливе; свавілля є моментом свободи; їх зв'язок є діалектичним. Обґрунтування цих положень опосередковано витікає з методологічного принципу, що лежить в основі філософської системи І.Г. Фіхте. Цей принцип проголошує, що, щоб відчувати себе, потрібно нашою волею вийти за межі; щоб відчувати (усвідомити) межі, потрібно вийти за її межі. Як підкреслює П. Гайденко, вчення І.Г. Фіхте про свободу, яка вважається актом самообмеження, відтворює кантівський принцип автономії волі. Згідно з І. Кантом, воля свободна, якщо вона підкоряється певним законам нею для себе самої і установлених. Таким чином, ті чи інші закони воля спочатку повинна прийняти або установити для себе, а уже потім їх дотримуватися. А це здійснити неможливо, не виявивши своєї волі, тобто не вчинивши свавільно.

І.Г. Фіхте вказує, що свавілля об'єктивно властиве людському індивіду, а природа цієї властивості міститься в усвідомленні індивідом самого себе, тобто в свободі. Він зазначає, що усередині мене є прагнення до безумовної, незалежної самодіяльності. Для мене немає нічого більш нестерпного, як існування в іншому, через інше, для іншого; я хочу бути чим-небудь для себе і через самого себе. Це прагнення я відчуваю тоді, як тільки я відчуваю самого себе; воно нерозривно зв'язане з усвідомленням мене самого себе.

На шляху до свободи І.Г. Фіхте долає причинну обумовленість всього сущого Б. Спінози і робить це завдяки категорії свавілля. Він зокрема

підкреслює, що людина вкладає не тільки необхідний порядок у речі, вона дає їм також і той, який вона свавільно вибрала. Причину цього І.Г. Фіхте бачить так: я хочу вільно бажати згідно з вільно обраною метою; я хочу, щоб ця воля, як остання причина, тобто така, що не визначається ніякими іншими вищими причинами, могла б приводити в рух перш за все моє тіло, а через нього і все, що оточує мене, і робити в ньому зміни. Моя діяльна природна сила повинна знаходитися у владі волі і не приводитися в рух нічим іншим, крім неї. Я хочу бути володарем природи, а вона повинна служити мені. Я хочу мати на неї вплив, вона ж не повинна мати на мене ніякого впливу.

На цьому ж шляху до свободи І.Г. Фіхте робить спробу розв'язати антиномію І. Канта. Він підтримує його в тому, що людина є чуттєва істота і одночасно розумна істота. Він заперечує Б. Спінозі, вказуючи, що розум не повинен знищуватися чуттєвістю. Він не згідний з Г.В.Ф. Гегелем, що шлях до свободи лежить через очищення розуму від усього емпіричного. І.Г. Фіхте настоює на тому, що чуттєвість і розум повинні існувати поруч один з одним. Але ці протилежності у І.Г. Фіхте не просто існують паралельно, не просто з'єднуються – вони проникають одна в одну, заміщають одна одну, а також обмежують одна одну.

Підсумовуючи викладене у третій темі можна відзначити, що представники німецької класичної філософії виконали історичне замовлення, довівши, що людина може бути “автономною” в своїх діях, а значить, вільною і чинити за своєю волею. Але, зазначає Л.Шестов, для уможливної філософії свавілля, нічим не обмежена свобода хоча б і Бога, – звучить як вирок. На “свавіллі” уможливна філософія нічого не може будувати, вона втрачає під собою ґрунт.

### **Свавілля у вченні Ф.В.Й. Шеллінга про свободу і необхідність**

Проблема свободи є центральною проблемою німецької класичної філософії. Але Шеллінг паралельно з Гегелем “спускає” свободу на землю,

переводить її в конкретно-історичну площину і задається питанням, як вона реалізується в світі.

Питання про співвідношення свободи і необхідності мало виключне значення для розуміння специфіки історичного процесу. Основна особливість історії полягає в тому, що вона повинна відображати свободу і необхідність в їхньому поєднанні і сама можлива лише через це поєднання. Починаючи з Канта, в німецькій філософії було здійснено спробу подолання детерміністського тлумачення історії, яке було превалюючим починаючи з XVII століття і репрезентоване в творах Гоббса та Спінози. Втім уже сам Спіноза намагався подолати ускладнення, яке виникло внаслідок механістичного детермінізму, що неминуче обертався фаталізмом. "Це ускладнення він намагався подолати у своєму відомому вченні про свободу, розглядаючи останню не як заперечення необхідності, але як добровільне і діяльнісне її здійснення, що базується на пізнанні об'єктивних законів"<sup>2</sup>.

Детальний аналіз співвідношення свободи і необхідності Шеллінг здійснює вже в роботі "Система трансцендентального ідеалізму" (1798). Це співвідношення виявляється в діалектиці свідомого і безсвідомого. Необхідність на відміну від свободи є без-свідомим виявом абсолюту, тоді як свобода — це свідомий акт інтелігенції<sup>3</sup>. Безсвідоме не можна звести до некерованого розумом зрізу свідомості окремого індивіда, який проявляється в інстинктах та афектах. Безсвідоме виявляється об'єктивною закономірністю, яка є основою свободи — суб'єктивного прояву сваволі. Суб'єктивність свободи обумовлюється ще й тим, що її не можна пояснити за допомогою об'єктивних законів. Гармонію між необхідним і свободним забезпечує вище начало, яке є загальним джерелом розуму і свободи. Це вище — не що інше, як основа тотожності абсолютно суб'єктивного і абсолютно об'єктивного, свідомого і безсвідомого, іншими словами — абсолют, в якому свобода і необхідність існують в нероздільному злитті. Але існує не тільки гармонія свободи і необхідності, між ними є й протиріччя. Саме воно виявляється рушійною

силою поступу, тому що "без протиріччя між необхідністю і свободою не лише філософія, а й взагалі будь-яке вище воління духу було б приречене на загибель".

Шеллінг вбачає свободу в пізнанні історичної необхідності, причому носієм її виявляється не окремий індивід, а рід. Він більш визначено, ніж І. Фіхте ставить свободу на ґрунт історії і вказує на історичну діалектику свободи і необхідності, зводячи її до діалектики свідомого і безсвідомого. Чи не містить саме поняття історії поняття необхідності, підкорятись якій повинна навіть сваволя? Співставляючи спінозівське та кантівське тлумачення цього співвідношення, Ф.В.Й. Шеллінг доходить висновку, що кожен, хто розмірковував про свободу і необхідність, неминуче прийде до висновку, що ці принципи повинні бути в абсолюті поєднані — свобода повинна бути властива абсолюту тому, що він діє з безумовної власної потужності, необхідність — тому, що він в силу цього діє лише у відповідності з законами свого буття, внутрішньої необхідності своєї сутності. Оскільки абсолют позбавлений волі, яка могла б ухилитись від слідування закону, іншими словами — абсолюту не притаманна сваволя, то виходить, що абсолютна свобода й абсолютна необхідність є тотожними.

Людина є вільною істотою, володіє певною часткою свободи, а ми, врешті-решт, називаємо свободними тих істот, які постійно мають можливість діяти без обмежень. Виходячи з даного судження, можна припустити, що свобода являє собою здатність діяти без обмежень, а чи не виливається така свобода в сваволю, і чи є місце такій свободі в історії. З огляду на те, що історичний процес є емпіричним процесом, який розгортається в часі, а будь-яка подія або дія, які відбуваються в часі, виявляються непідвладними тій особі, яка ці дії здійснює. Непідвладність можна пояснити тим, що попередні події є обумовленими і визначають собою наступні. Саме тому, на думку Канта, сфера історії виявляється цариною, де нема місця свободі. За Ф.В.Й. Шеллінгом, свобода, яка здійснюється в історії, базується на причинності. Але

водночас він виключає можливість механістичного розуміння причинного зв'язку історичних явищ. Заперечуючи такий зв'язок історичних подій, Шеллінг тим самим знімає питання про доцільність апріорного передбачення в історії. Свободу історичної активності не можна ставити в межі вище наведеного визначення, оскільки мислитель розуміє її не як свободу дій, що позбавлені необхідності і причинної обумовленості. Лише в тому випадку свобода може бути історичною, якщо вона сама базується на детермінізмі, який є спільним для всього, що відбувається.

За точку опори при дослідженні людської свободи Ф.В.Й. Шеллінг обирає твердження І. Канта про ноуменальну сутність характеру людини. Свободна діяльність безпосередньо пов'язана з надчуттєвим началом людської істоти. Це начало виявляється поза будь-якою причинною обумовленістю як поза- так і надчасовою. В якості такої ноуменальної істоти, людина визначає себе не ззовні і не якою-небудь випадковою або емпіричною необхідністю. Кожний окремий вчинок впливає з внутрішньої сутності людини як свободної істоти, саме тому людина і сама виявляється необхідною. У ній здійснюється ототожнення абсолютної свободи з абсолютною необхідністю, оскільки лише те має свободу, що діє лише відповідно до законів своєї власної сутності і не визначається нічим іншим, ні зовнішнім, ні внутрішнім. У надчуттєвій основі людської сутності необхідність співпадає зі свободою. Саме з такої постановки впливає шеллінгівське формальне визначення свободи: свобода є внутрішньою необхідністю умоосязної сутності. Втім, Ф.В.Й. Шеллінг, попри власне бачення сфери реалізації свободи, не зрікається кантівської точки зору, визнаючи за етикою пріоритет вирішення даної проблеми. На відміну від І. Канта, який розумів сутність свободної волі в слідуванні моральнісному обов'язку, Ф.В.Й. Шеллінг звертається, в першу чергу, до ціннісного аспекту, а саме до розрізнення добра і зла. Таким чином, кантівська морально-правова свобода в Ф.В.Й. Шеллінга обертається на морально-аксіо-логічну. Реальне і живе поняття свободи полягає в тому, що

вона є здатністю до добра і зла. Доброю чи злою може бути лише людина, оскільки інші живі істоти не потребують мотивації своїх вчинків, вони чинять за природною необхідністю, тоді як людина має свободу волі. У тварині свідоме і безсвідоме існують нероздільно і є незмінно збалансованими, тоді як людина розриває цей зв'язок, постаючи між свободою і необхідністю. Свавільності тварини протистоїть розум в якості універсальної волі. Свобода, одночасно, являє собою субстанцію і визначення волі. Свобода є таким основним визначенням волі як вага — основне визначення тіла. Воля без свободи всьо-го-навсього пустий звук, так само як і свобода дійсна лише як воля. Воля людини є прихований зародок Бога, який існує ще тільки в основі, прихована в глибині іскра божественного життя. У волі людини відбувається відокремлення начал, які нерозривно існують в Богові.

#### **Тема 4. Тема свавілля у європейській філософії XIX-XX століття**

- Волюнтаризм як „світова воля” і як свободна індивідуальна воля „я”
- Воля і свавілля у філософії Ф. Ніцше
- Момент свавілля в екзистенційній свободі
- Сумірність свободи і свавілля у філософії постмодерну

#### **Волюнтаризм як „світова воля” і як свободна індивідуальна воля „я”**

Якщо в системах німецької класичної філософії воля визначалася через розум, а свобода волі означала свободу усвідомленого вибору, то такі мислителі як А. Шопенгауер, а за ним Є. Гартман і Ф. Ніцше стверджують первинність волі стосовно всіх інших проявів духовного життя, в тому числі й стосовно розуму.

Тому у XIX ст. виникає філософська течія, яка раціональному освоєнню світу протиставила стихію волі, зробивши поняття волі своїм головним принципом філософування. Ця течія була названа волюнтаризмом (від лат. *voluntas* - воля).



Під волюнтаризмом у широкому сенсі можна розуміти світоглядну установку, відповідно до якої воля як прагнення до досягнення певної мети є вищим началом буття людини і світу.

Хоча сам термін “волюнтаризм” введений у філософський обіг лише в кінці XIX ст. (Ф. Теніс, 1883, Ф. Паульсен, 1892), одним із перших, хто установив принцип волі, був А. Августин. Він вважав, що воля керує діями душі і тіла, спонукає душу до самопізнання, будує з тілесних відбитків речей їх образи, виймає з душі закладені в ній ідеї. Волюнтаристичні мотиви певною мірою були виражені у вченні Д. Скотта. Він наголошував на автономному характері людської волі, навіть на їх первинності щодо розуму. Абсолютно нічим не детермінованою виступає Божа воля, і в цьому Д. Скотт вбачає джерело божественної всемогутності. В кінці XVIII ст. про самостійність волі писав І. Кант, який заявив, що існування свободної волі не можна теоретично ні довести, ні заперечити, воно доводиться практичним розумом. Без свободи волі стверджував І. Кант моральний закон втратив би будь-який сенс. І. Г. Фіхте ототожнював волю з розумом, проголосив людське “я” творцем дійсності. Ще рельєфніше суб’єктивно-ідеалістична форма волюнтаризму була властива поглядам М. Штірнера і Ф. Ніцше. Прихильниками волюнтаризму вважаються також філософи і психологи В. Вунді, В. Віндельбанд У. Джеймс, Г. Гьоффдінг, М. Лоський та ін.

Проте німецькі філософи А. Шопенгауер і Е. Гартман, абсолютизували волю, оголосивши її космічною силою, сліпим і без свідомим началом, похідними від якого є всі інші явища. Воля оголошується вищим принципом буття.

А. Шопенгауер у своїй основній праці “Світ як воля й уявлення” (Die Welt als Will und Vorstellung -1819) обстоює “волю до життя” як універсальний принцип існування світу. За А. Шопенгауером, світ на всіх етапах розвитку є не що інше, як матеріалізація й об’єктивізація волі до життя. Кожна з форм волі, в якій втілилася універсальна воля до життя, прагне повного панування

над іншими формами волі, тому що кожна форма волі може утвердитися лише в супереч іншим, які стихійно і навмання діють поряд з нею.

Воля на усіх ступенях свого виявлення, від найнижчого до найвищого, цілком позбавлена кінцевої мети, постійно воліє, тому що в волінні її єдина сутність; жодна досягнута мета не покладає кінця цьому волінню, яке в зв'язку з цим не знає остаточного задоволення і затримане може бути тільки перепоною, - саме ж по собі воно спрямоване у нескінченність.

Таким чином “Світ як воля” – це світ що розглядається з точки зору волі як рушійного абсолютного начала, як її об'єктивація, вияв творіння. Саме така воля свободна в своєму виборі, свавільна.

Справжня філософія за А. Шопенгауером йде не від об'єкта, як це має місце в матеріалізмі, не від суб'єкта, як про це говорить суб'єктивний ідеалізм, а від уявлення. Саме в уявленні він вбачає перший факт свідомості.

Тому “світ як уявлення” у А. Шопенгауера, - це світ об'єктивованих волею предметів, явищ; реальна дійсність, існуюча за законом достатньої підстави в його чотирьох модифікаціях. В загальному вигляді цей закон звучить так: нема нічого такого, що б не мало б своєї підстави. Оскільки цей закон царює у світі уявлення і в світі виявлення волі, йому не підвладна сама воля. У відповідності з особливостями різних класів уявлень, цей закон розпадається на закони буття (для простору і часу), причинності (для матеріального світу), логічної підстави (для пізнання) і мотивації (для людських дій).

Специфіка предмета нашого вивчення вимагає детальнішого розгляду саме закону мотивації.

Закон мотивації – це закон достатньої підстави дії людей (частково тварин), згідно якого причиною (підставою) дії є мотив, тобто сама воля (бажання) окремого суб'єкта, що підлягає пізнанню, усвідомленню. На відміну від інших модифікацій закону достатньої підстави, де підстава зміни завжди інша, ніж об'єкт зміни в цьому законі суб'єкт і об'єкт пізнання один і той

самий – “я”; я пізнаю те, що я хочу (об’єкт мого пізнання – моя воля, моє бажання).

У зв’язку з цим А. Шопенгауер вказує на дві відмінності закону мотивації. По-перше, там, де мова йде про суб’єкт, правила пізнання об’єктів не можуть бути застосованими і дійсна тотальність того що пізнав і того, що пізнано в якості волі того хто воліє, суб’єкта з об’єктом, дана безпосередньо. По-друге, мотивація – це каузальність, що бачиться з середини. З цього приводу А. Шопенгауер наводить такі міркування; ми бачимо, що механічні, фізичні, хімічні дії, а також дії які викликані подразненням, кожного разу йдуть за відповідними причинами, але ми ніколи повністю не розуміємо сутності процесу; головне залишається для нас таємницею; ми приписуємо його властивостям тіл, силам природи, а також життєвій силі, але усе це лише приховані якості. Не краще було б і з нашим розумінням рухів і дій людей і тварин, вони б також сприймалися нами як викликані незрозумілим чином їх причинами (мотивами), щоб тут нам не був відкритий доступ до внутрішнього аспекту процесу: ми знаємо на основі свого внутрішнього досвіду, що це – акт волі, який викликається мотивом що міститься тільки в уявленні, зазначає А. Шопенгауер. Отже, дія мотиву познається нами не тільки ззовні і тому тільки опосередковано, як усі інші причини, а одночасно з середини, цілком безпосередньо і тому в усій його силі. Тут ми неначебто стоїмо за кулісами і проникаємо в таємницю, як причина своїм прихованим єством викликає дію, бо тут ми пізнаємо іншим шляхом і тому зовсім іншим чином, продовжує філософ.

Таким чином мотивація – це не що інше як тільки причинність, що проходить через пізнання. Мотив, який визначає вчинки, - це та ж сама причина, яка діє з такою ж необхідністю, з якою діють усі причини. А. Шопенгауер вважає, що в акті вибору сильніший мотив з необхідністю оволодіває волею. Але не інтелект, а воля відіграє при цьому вирішальну роль. Вона не підкоряється розуму, необхідність хотіння не визначається розумом. У

волі своя власна необхідність, у відношенні до якої мотивація, опосередкована пізнанням, відіграє другорядну роль.

Яка ж необхідність викликає вольовий акт, навіть мотивований? Характер, відповідає на це питання А. Шопенгауер. В основі усіх викликаних мотивацією актів покладений характер, що діє так само, як сили природи. Характер людини індивідуальний. Він свій у кожної людини. Характер цей постійний. Він залишається незмінним протягом усього життя. Саме він вроджений, індивідуальний, надає необхідності людській волі, позбавляє її свободи. Все зводиться до того, яким хто є. Кожний діє відповідно до того, яка його сутність. Як і кожна річ у природі має свої сили і властивості, які утворюють її характер, так само і в кожного індивіда свій характер, який з необхідністю детермінує його дії. Не мотиви визначають характер людини, а характер визначає її мотиви. Якби характер і мотив були нам точно відомі, то будь-який вольовий акт можна було б заздалегідь вирахувати з такою ж самою достовірністю, як і місячне затемнення.

Однак, А. Шопенгауер одночасно з цим без будь-яких доведень припускає існування і особливого штучного, “набутого характеру”, який формується досвідом і розумом.

Шопенгауеровське заперечення свободи волі і утвердження необхідності вольових актів за законом достатньої підстави є визначальним лише в межах світу як нашого уявлення, а не як світу, яким він є сам по собі. Шопенгауеровський “детермінізм” феноменальний і анігілюється при переході до волі як речі в собі. Вольовий акт є свободним тому, що закон достатньої підстави, від якої тільки будь-яка необхідність і набуває свого значення, є не чим іншим, як формою його виявлення.

Поєднання А. Шопенгауером необхідності зі свободою – очевидна суперечність. Однак це поєднання – безпосередній наслідок суміщення і протиставлення двох світів – феноменального світу як уявлення і непроникненого для І. Канта трансцендентного, ноуменального світу, завісу

над яким підняв А. Шопенгауер, знайшовши, що в ньому самовладно царює воля, яка не тільки свободна, а навіть всемогутня.

Ось чому стара філософема про свободу волі, що вічно спростовується і вічно стверджується не безпідставна. Безосновність і є для А. Шопенгауера її основою.

Кінцевий висновок, до якого А. Шопенгауер приходять сформульований ним так: в моєму міркуванні свобода не вигтісняється, а лише переміщується в вищу сферу, тобто вона трансцендентальна. В цій сфері немає ніякої необхідності, причинності, закономірності. Це недосяжна раціональному пізнанню сфера свободи. Проникнення в неї відкриває можливість досягнути справжню моральну свободу, свободу найвищого порядку.

### **Воля і свавілля у філософії Ф. Ніцше**

Для нової музики, заявляє Ф. Ніцше, потрібні й вуха нові. Для далекого – нові очі. І нове сумління, щоб почути досі німу істину. І прагнення надзвичайної ошадності: тримайте свою силу й завзяття при собі, шануйте себе; любіть себе; зберігайте безумовну внутрішню свободу.

У сучасному суспільстві будь-які утиски свободи спричиняють зменшення можливостей, а отже, гальмують рух уперед. Демократичні суспільства гарантують свободу дій не тому, що особа отримує від цього яесь задоволення, а тому, що вона має можливість прямувати власним шляхом, приносячи іншим більше користі, аніж за будь-якого режиму. Питання, скільки в особи можливості діяти, звичайно, дуже важливе. Але чи вільна особа, чи ні, залежить не від діапазону вибору, а від того, чи вона може сподіватися формувати свою лінію поведінки відповідно до своїх намірів, а також, як далеко можна йти за своїми намірами та планами і до якого ступеня людина може керувати своєю поведінкою і наполегливо йти до мети.

Звичайно, можна і далі робити спроби зрозуміти людину і світобудову за допомогою обмеженого раціоналізмом набору засобів, і на цьому шляху

можливі навіть немалі досягнення. Однак, з іншого боку, в наш час ледве не загальноновизнано, що людина не зводиться тільки до свого розуму, що ми здатні отримувати достовірні знання про реальність і іншими шляхами.

Одним з них є постмодернізм. Узявши на озброєння кантівський девіз: “Людино, май мужність вільно користуватися своїм розумом!”; протестуючи, вслід за І. Кантом проти будь-яких втручань і опікунства над використанням людиною свого розуму – постмодерністи запропонували своє розуміння цієї проблеми, позаяк існуюча в модерністському проекті концепція Ratio неодмінно призводить до апології тотального контролю над цивілізацією і є складовою частиною феномену панування, яке не знає ніяких перешкод ні в поневоленні людини, ні в цинічному догоджанні правителям цього світу.

Перш за все, вони, починаючи з Ф. Ніцше, оцінюють усілякі різновиди практики опікунства не інакше як вияви волі до влади, як рецидиви замаскованого насильства. Тому, мабуть, наймогутнішим джерелом, яким живилися й живляться коріння постмодернізму стало ніцшеанство.

Що Ф. Ніцше вважав за добро і за щастя? Все, що помножує в людині чуття сили, жадання влади, саму силу, коли відчуває людина, як зростає її сила, отже долається опір. А все, що походить від слабкості, то є зло. У результаті ослаблення людини “виховними” діями проти неї держави, суспільства, окремих суб’єктів, насильницького утримання її в рамках тих чи інших “необхідних” або “вигідних” правових і моральних норм, отримали, на думку Ф. Ніцше, цілком протилежний тип людини, а саме, свійську тварину, стадну істоту, хворого звіра, на ймення людини – християнина.

Свавілля, а не прямолінійний поступ вперед (до Свободи, Справедливості, Розуму, Прогресу) – ось маніфестація природної людини. Хоча ми сьогодні в це віримо, зазначає Ф. Ніцше, людство ніколи не прагло ставати кращим, сильнішим чи вищим. Поступ – це цілком сучасна, отже, неправдива ідея, а розвиток аж ніяк не dokonче пов’язаний із якимось піднесенням, злетом або посиленням.

Подібну філософську інтуїцію знаходимо у Ф. Достоевського, який переконаний, що всі ці прекрасні системи, всі ці теорії пояснення людству дійсних, нормальних його інтересів для того, щоб воно, з необхідністю прагнути досягнути цих інтересів, стало б зразу ж добрим і шляхетним – поки що одна логістика. Адже стверджувати хоча б цю теорію оновлення всього роду людського, це майже те ж, що стверджувати, наприклад, услід за Боклем, підкреслює Ф. Достоевський, що від цивілізації людина м'якшає, отже стає не такою кровожерливою і не такою здатною до війни. За логікою, здається, у нього так і виходить. Але до того людина пристрасна до системи і до абстрагованого висновку, що готова зором не бачити і слухом не чути, тільки щоб виправдати свою логіку. Щоб переконатися в цьому він закликає: “Та гляньте навколо: кров рікою ллється, та ще розвеселим таким чином, немов шампанське. Ось вам все наше дев'ятнадцяте століття, в якому жив і Бокль. Ось вам Наполеон і великий, і теперішній. Ось вам Північна Америка – віковичний союз... І що таке пом'якшує в нас цивілізація? Цивілізація виробляє в людині тільки всебічність відчуттів і... рішуче нічого більше. А через розвиток цієї всебічності ще, можливо, дійде то того, що відшукає у крові насолоду. Адже це уже і траплялося з нею. Чи примітили ви, що найвитонченіші кровопроливці майже геть усі були найцивілізованішими панами, яким всі ці різні Атилли та Стеньки Разіни іншого разу в підметки не годяться, і якщо вони не так різко впадають в очі як Атилла і Стенька Разін, так це саме тому, що вони дуже часто зустрічаються, дуже звичайні, усталились. З рештою від цивілізації людина стала якщо не кровожерливішою, то вже мабуть гіршою, бридкішою, ніж раніше. Раніше вона бачила в кровопролитті справедливість і з спокійним сумлінням знищувала кого потрібно; тепер ми хоч і вважаємо кровопролиття гидотою, а все-таки цією гидотою займаємося, та ще більше, чим раніше”.

“Нескута воля” – ось що відрізняє людину від тваринних істот. Ф. Ніцше вважає, що тварина, вид, індивід занепадають тоді, коли втрачають

свої інстинкти; коли обирають те, що їм шкодить, і потім до нього прагнуть. Життя постає перед людиною як інстинкт зростання і тривкості, накопичення сил і влади; де бракує жадання влади, там занепад. Злими вигадками І. Канта називає Ф. Ніцше такі його загальні і знеособленні поняття як “чеснота”, “обов’язок”, “добро в собі”. На його думку, найглибші закони життя і розвитку вимагають як раз протилежного – щоб кожний мав свою чесноту, свій обов’язок, свій категоричний імператив. Найшвидше руйнування людини відбувається тоді, коли вона як автомат “обов’язку” працює, мислить і відчуває без утіхи, без будь-якої внутрішньої потреби і глибокого особистого вибору.

Хоча люди і стали скромнішими у своєму звеличенні і вже не виводять людину з “духу” чи з “божества”, а визнають її земне (тваринне) походження, все ж їх не покидає думка про створення людини в наслідок грандіозного попереднього задуму або, в решті-решт, як вершини тваринного розвитку. З цим категорично не згодний Ф. Ніцше заявляючи, що людина аж ніяк не вінець творіння, поряд з нею на тому ж щаблі досконалості стоять усі інші істоти. Це метафізикові властиво вірити, що речі у своєму зародку були досконалими, і лише згодом могли відбутися деякі відхилення чи збочення. Однак, зазначає М. Фуко, історія вчить, що початок був низьким, “що на вході сидить мавпа”. Людина почала з кривляння, а не з високого божественного розуму.

Проте, залишається відкритим питання, що ж відрізняє людину від інших істот. Ф. Ніцше переконаний, що це “нескута воля”. Саме вона раніше виступала однією з прикмет людини як істоти вищого порядку. Але, на жаль, констатує він, сьогодні у людини відібрали навіть волю, і саме це слово вже не має ніякого сенсу. Старе слово “воля” служить тільки для позначення певної індивідуальної реакції, яка є доконечним результатом спільної дії цілої купи почасти суперечливих, почасти узгоджених подразників: воля вже не “діє” і не “спонукає”.



Не могло Ф. Ніцше не зацікавити і питання про те, як вийшло так, що людина, від народження і до смерті перебуваючи у дійсному, природному світі, свавільно зрікається його на користь можливого, гаданого світу, та дуже легко, цілком добровільно віддає себе, своє життя, свою свободу релігії (вірі), моралі, утопії і под. Людину від дійсності відвертає перш за все страждання і страх перед реальністю, перед окремими її виявами.

Дуже мало від дійсності людина отримує утішних відчуттів і багато невтішних. Така непівмірність є зародком занепаду. Людина і думкою, і конкретними діями повинна жити в реальному, а не вигаданому світі, бо вона є природною істотою, її народження і смерть визначаються природними, а не божественними законами. Проте божественний світ їй миліший, їй більше віриться, що все навколо зумовлюється Богом, його душею, духом, волею; їй зрозумілішими є й вчинки – гріх і спасіння, кара і ласка, прощення гріхів – тут все для неї.

Не визнавалося, не хотілося бачити і розуміти, що страждання відноситься до сутності життя, що процес становлення живого завжди одночасно являє собою страждання й руйнування (а не тільки радість і творення). Ф. Ніцше відчув, що таке бачення буття протягом останніх віків спочатку достатньою мірою не сприймалося, потім маскувалося, а в часи народження і панування гранднративів взагалі втрачено. Він прагне показати і переконати, що страждання і страх були, є і будуть неминучими явищами життя як такого, і це людині потрібно сприймати й витримувати стійко та мужньо.

Психіка людини влаштована таким чином, що з плином часу з пам'яті зникають і забуваються найнеприємніші події, які були причиною страждань чи пережитого страху. З часом минуле ідеалізується, а майбутнє, навпаки, часто уявляється непривабливим і жахливим. І тоді людина у своїй зневірі у майбутнє, у своєму страху перед таємничим, невідомим владна спровокувати свої минулі страхи на теперішнє і майбутнє, щоб воно не було таким

невідомим і раптовим. Саме це, на думку Ф. Ніцше, її “ослаблює”, або ж робить відкритою для зовнішніх впливів. Воля в такому разі не гартується для зустрічі з майбутнім, людина вводить в оману свою волю свідомим вибором чогось прекрасно-міфічного (світлого майбутнього).

Як зазначає Ж. Дельоз, у Ф. Ніцше теорія вищої людини є критикою, що розкриває найглибшу чи найнебезпечнішу містифікацію гуманізму. Вища людина повинна вести людство до досконалості, аж до повної її здійсненності. Вона повинна відновити в силі всі якості людини, подолати її відчуженість, здійснити ідеал цілісної людини, поставити її на місце Бога, перетворити в таку силу, яка стверджує і самоутверджується.

Проте людина не знає, що значить “стверджувати” і “самоутверджуватися”. Їй здається, що це означає розуміти і витримувати випробовування, і чим важчі вони і частіше їй дістаються випробування, під ярмом яких вона гнеться, максимально напружуючи свої м’язи, тим краще. Для неї реальним є все те, що давить і гнітить. Для неї критерієм стверджуваності й активності виступають всі ті, хто перебуває під пресом життєвих обставин, напружується з усіх сил. Звертаючись до таких, Ф. Ніцше закликає стояти з розслабленими м’язами і розпряженою волею – це і є найважче для усіх вас, ви, піднесені. Піднесена або вища людина не знає, що стверджувати не означає витримувати тягар, впрягаючись у ярмо, підкорюючись наявному. Вона не знає, що ствердження означає не завантаження життя вантажем вищих цінностей, а створення нових цінностей, таких, що роблять його “легким”. Потрібно, щоб людина відчувала свою волю не від героїчних зусиль, щоб вона відчувала себе вільною перебуваючи на вершині, а не просто вибираючись на неї, коментує думки Ф. Ніцше Ж. Дельоз.

Причиною зародження несправжньої, як вважає Ф. Ніцше, релігії і моралі (можна додати і різних утопій) є надмір невтішних відчуттів і обмаль утішних, які отримує людина від життя. Щоб установити рівновагу, вона й

придумує собі Бога, ідеали, вірить в утопії чи придається всепоглинаючій пристрасті й насильству. У Богові обожнювали ніщо, жадання порожнечі проголосили священним. Тому, робить висновок Ф. Ніцше, жадання влади – це життя, а жадання порожнечі (ніщо) – занепад і смерть.

Що таке “моральний світовий лад”, запитує Ф. Ніцше, (ми додаємо до цього запитання: “Що таке сьогоднішній глобалізм, етноцентризм?”), – і відповідає – Те, що божа воля відразу й довіку вказує людині, що їй можна робити, а чого не можна. Таким чином, у релігійному суспільстві всі повсякденні справи були облаштовані так, щоб священник був доконечно потрібний усюди. Кожна життєва подія (народження, хвороба, смерть), кожний природний звичай, будь-яка природна установа (держава, судочинство, шлюб, піклування про бідних ізнедолених), тобто все що має самостійну вартість – від усього відбирається природність – воно “освячується”. Отже, кожна подія потребує санкції, і є доконечна сила, яка надає усьому цінність.

Ф. Ніцше вважає, що для сильних і неупереджених людей властиві: свобода від усіляких переконань і надмірні пристрасті. Останні є основою і силою їхнього буття, вони впрягають до роботи весь їх розум, а їх самих сповнюють нерозважності, надають їм сміливості вдаватися навіть до нечесних засобів, а за певних обставин дарують іще й переконання.

Людина єдина істота, відзначає Ф. Ніцше, яка може обіцяти, вона живе з занесеною уперед ногою на межі реального та можливого. Вона завдяки реалізації завдань, проектів, цілей та передбачень може одержувати інформацію також з майбутнього. Людина завжди є неостаточно встановленою особистістю. Вона безперервно діє, самовибудовуючись. Людська особа – це завжди проект стати людиною, тому потрібні постійні зусилля для підтвердження своєї людяності. Відтак людина занурена у своє майбутнє, хоча і здобуває сили із свого минулого. Все живе, підкреслює Ф. Ніцше, шукає передусім виходу для своєї сили, і саме життя – це жадання влади, а

самозбереження – лише один із побічних і найчастіших наслідків цього жадання.

З іншого боку Ф. Ніцше наголошує на тому, що людина є дещо, що повинно бути подолане. Люди які є, вже нічого не можуть. Вони скромні, ручні, покірні, смиренні, багато навчаються, а тому втрачають здатність сильно бажати. Отже, людина, з якою все це та подібне зв'язано, на думку Ф. Ніцше, повинна бути заперечена. З іншого ж боку – увесь Заратустра – це заклик до воління, до мужності, до злету вгору, до нової людини.

А ще людині властива слухняність. Все живе, зазначає Ф. Ніцше, є слухняним. Наказують тому, хто не може сам себе слухати. Наказувати важче, чим слухатися. Ф. Ніцше визначає також, що в демократичній Європі дуже зросла “дресированість” людей, вони легко вчаться, легко підкоряються, слухаються. Отже, робить він висновок, стадна тварина, хоча навіть і розумна, вже підготовлена. Той, хто здатний наказувати, знаходить тих, хто готовий слухатися. Ф. Ніцше вважає, що духовна освіта – це безпомилковий засіб зробити людей невпевненими, слабовільними, такими, що потребують зв'язку й опори, спосіб розвивати в людині стадну тварину. І демократія – теж самообман, бо тут приниження людини і керованість нею розглядається як прогрес, з цього приводу він пише, що там, де вважають за неможливе обійтися без вождів і баранів-проводирів, сьогодні роблять спробу за спробою замінити верховодів сукупністю розумних стадних людей: звідси, наприклад, походять усі представницькі форми державного врядування. А втім, така добродійність і такий порятунок від нестерпного гноблення, однаково зводять до появи якогось необмеженого верховоду над стадним європейцем.

Оскільки за всіх часів, говорить Ф. Ніцше, відколи існує людина, існували й людські отари, а тих, хто корився, завжди було дуже багато порівняно з невеликим числом повелителів то, зважаючи на те, що досі послух найуспішніше і найдовше запроваджували серед людей і прищеплювали їм, доречно було б припустити, що тепер майже в кожному живе природжена

потреба коритися, як своєрідне формальне сумління, яке наказує: ти неодмінно мусиш робити те або те, відмовитися від того чи від того, одне слово “ти мусиш”. Ця потреба шукає насичення і наповнення власної форми змістом, причому, відповідно до своєї сили, нестримності та напруги, вона не перебирає харчами, а зажерливо накидається на все й хапається за все, що тільки гукне їй у вухо котрий з повелителів – батьки, вчителі, закони, станові упередження, громадська думка. Надзвичайна обмеженість людського розвитку, вагання, млявість, часті відступи назад і тупцювання на одному місці породжені тим, підкреслює Ф. Ніцше, що стадний інстинкт покори успішно передається у спадок, і то коштом мистецтва наказувати.

Маса – це “сума слабих”. До мас, закликає він, ми повинні відноситися безжалісно, як природа.

З іншого боку, стадна людина в Європі, підкреслює Ф. Ніцше, вдає начебто вона єдино дозволена порода людини. Щастя цій людині уявляється переважно як заспокоєння, безтурботність, ситість, досягнута єдність. Він зазначає, що такі потужні та загрозливі інстинкти, як підприємливість, відчайдушність, мстивість, хижацтво, владолюбність, що їх досі, з огляду на користь для загалу доводилося не тільки шанувати, зрозуміло, під іншими назвами, а й плекати і виховувати, бо в них завжди відчували потребу, коли виникала безпека для загалу; тепер, коли їм бракує виходу й вияву, сприймають за вдвічі загрозливіші і їх починають поступово таврувати, як аморальні, й паплюжити. Моральна почесь, вважає Ф. Ніцше, випадає тепер на долю протилежних інстинктів і схильностей, стадний інстинкт крок за кроком робить свої висновки. У найвищих і найсильніших інстинктах, що, прориваючись у пристрастях, виводять індивідів далеко за межі пересічності й приземленості стадного сумління, гине самоусвідомлення загалу, ламається його віра в себе, а разом і його хребет, – і тому саме ці інстинкти слід найбільше таврувати і паплюжити. Високу незалежну духовність, жадання виокремитися, великий розум уже сприймають за небезпеку; все що вивищує

когось над стадом і наганяє страх на ближнього, відтепер називають злом. Тому помірковане смирення, пристосовницьке, нівеляційне мислення і пересічність заслуговують тепер на звання моральних і на пошану. Тепер уже будь-яка суворість, навіть у справедливості, починає муляти сумління. Висока і непохитна шляхетність і відповідальність за себе майже ображає і викликає недовіру; “ягнятко”, а тим паче “баран” заслуговують на велику пошану.

Нині мораль в Європі – це мораль стадних тварин, гадає Ф. Ніцше, і ми виявили, підкреслює він, що Європа і ті країни, де панує європейський вплив, в усіх своїх основних моральних існуваннях досягли цілковитої згоди. Здається в Європі знають те, чого Сократ, як вважав він сам, не знав – в Європі знають сутність добра і зла. Але це є нічим іншим, говорить Ф. Ніцше, як інстинктом стадної людини – інстинктом, що прорізався крізь інші інстинкти, домігся над ними переваги, зверхності й дедалі дужчою мірою, дедалі більшого фізіологічного згладження відмінностей між індивідами.

На противагу такому виду моралі, Ф. Ніцше пропонує мораль шляхетної людини. Людина шляхетної касты за мірило цінностей має себе, їй не потрібне схвалення, вона каже: “Шкідливе для мене – шкідливе саме собою”, вона усвідомлює себе тим, хто взагалі надає речам гідності, вона творець цінностей. Вона шанує все, що має в собі, і така мораль – самозвеличення. Тому тут на перший план виступає почуття повноти, могутності, що б’ють через край, щастя високої напруги, усвідомлення багатства, готового дарувати і роздавати, і, зауважує Ф. Ніцше, не через співчуття, а завдяки спонуці, породженій надміром сили. Шляхетна людина вшановує в собі людину могутню, а також ту, що вміє опанувати себе, вміє говорити і мовчати, з радим серцем готова і до себе поставитися суворо й твердо, і вшановує суворість і непоступність. Ще однією принципово важливою властивістю моралі нової людини, переконаний Ф. Ніцше, є егоїзм. Під цим твердженням, каже він, я розумію непохитну віру, що задля такої істоти, як “Ми”, іншим істотам природно судилося коритися і жертвувати собою. При цьому шляхетна душа сприймає цей вияв

свого егоїзму без будь-якого сумніву, не відчуваючи в ньому ніякої жорстокості, ніякого насильства та сваволі.

З такого стану моралі, по відношенні до того, якою вона повинна бути, Ф. Ніцше робить висновок, що європейська мораль це тільки один різновид людської моралі, крім якого, до якого і після якого можливі або мають бути можливі інші, передусім вищі моралі. Одначе згадана мораль щосили борониться проти такої “можливості”.

Таким чином, Ф. Ніцше пов’язує крах людини і необхідність її подолання з духовним занепадом Європи. Він виявляється у втраті свого значення усіма вищими ідеями, в які вірили донині, і які, на думку Ф. Ніцше, є наслідком впливу християнства, а також у цивілізації і доместикації. Ф. Ніцше вказує, що дезорганізуючими принципами нашої епохи є технічний прогрес, централізація багатьох інтересів в одній душі, яка до того ж повинна бути дуже сильною і здатною до змін. Замість напруження волі – перевтомлення, цікавість і співчуття. Наступає звикання до надмірності вражень, і людина розучується діяти. Вона реагує тільки на збудження іззовні, а відтак – глибоке послаблення спонтанності. Тобто, Ф. Ніцше, прямо вказує на відсутність свавілля, свободи в діях – одна тільки сильна втома.

Ця ситуація, в якій старі ідеальні цінності знищені, в якій цивілізація принижує людину, а розслаблююча демократія і рух гуманності ще й підсилюють цю принизливість, неминуче творить епоху песимізму і нігілізму.

Але ми, люди іншої віри, – ми, хто бачить у демократичному русі не тільки форму занепаду демократичної організації, а й форму деградації, власне форму здрібніння людини в наслідок зведення її до пересічності та знецінення, на що ми повинні покладати свої сподівання? – запитує Ф. Ніцше і в формі заповіту відповідає: – на нових філософів, іншого вибору немає; на тих, чий дух достатньо дужий і самобутній, щоб започаткувати протилежну оцінку речей і переоцінити, перевернути “вічні цінності”; на предтеч, на людей майбутнього, хто накидає на сучасність той аркан, який тягне волю тисячоліть

на нові шляхи. Такі люди (філософи, мислителі, вожді, люди з сильним духом і волею) потрібні, на його думку, щоб навчити людину дивитися на своє майбутнє як на свою волю, як на щось залежне від людської волі.

### **Момент свавілля в екзистенційній свободі**

Класична німецька філософія, поставивши під сумнів загальність фізичного детермінізму, утверджуючи владу розуму над силами природи, запропонувала погляд на людину не як на складову Універсуму, Божества чи Природи, а як на вияв Безкінечного Начала (Абсолютного Розуму, Духу, Ідеї). Істотна риса цього безкінечного начала полягає в тому, щоб реалізуватися в людині, гарантувати їй прогресивний розвиток, згладжувати й виправдовувати недоліки, спрямовувати її до добра. Тут людина постає у її найудосконаленішому й витонченому вигляді.

На противагу такому поглядові, філософія екзистенціалізму звертає увагу на нестійкість і слабкість людської реальності і прагне показати, що людина – це кінечна реальність, яка існує та діє на свій страх і ризик. Вона перебуває під владою детермінізму, який може зробити марними і неможливими її прагнення. Тому поряд з духовністю, внутрішнім світом екзистенціалізм визнає важливим для людини і зовнішній світ, сферу матеріального, земного. Людина, на думку екзистенціалістів, повинна жити по-справжньому і не в умоспоглядальному, надприродному, а у дійсному світі. Отже, вона повинна вибирати, вирішувати і брати на себе обов'язки й відповідальність. Водночас вирішувати повинна кожна окрема людина всією своєю екзистенцією, а не тільки розумом.

Одним із перших мислителів Нового часу, хто зумів не покоритися диктатові розуму і, більше того, протиставити йому постулати екзистенційної філософії, був С. К'єркегор. “Щоб знайти Бога, потрібно втратити розум”, – цитує Л. Шестов вислів С. К'єркегора і далі коментує його, що не тільки той “дискурсивний розум”, а всі розуми, всіх якостей і станів, великі і малі, які до



сих пір були й продовжують бути єдиним джерелом істини для людини – від усіх них потрібно відректися, звільнитися: справжнім джерелом істини є віра.

Сам Л. Шестов вів непримиренну боротьбу з тією філософією, яка вбачала добро в тому, щоб шукати не те, чого людина хоче, а те, що розум їй укаже вважати за краще. Він філософією займався тільки для того, щоб розвінчати розум і обернути людину до віри. Усе життя він стверджував, що відкрити реальність можна тільки вірою, і ніколи не належав до жодної конфесії.

Проти намагань чи спроб, що йдуть ще з давньогрецької філософії, звести людину до розуму і тим самим позбавити її окремоті, унікальності та неповторності виступає М. Бердяєв. Він зазначає, що розум сам по собі не особистісний, а універсальний, загальний, безособистісний розум. М. Бердяєва лякає розчинення особистості в безособистісній стихії, якою б вона не була – природно-космічною чи морально-розумною. Кожна з них небезпечна і загрожує, на його думку, людині рабством, тобто втратою нею самостійності, а значить свободи, діяльності за власною волею.

К. Ясперс, занепокоєний розвитком подій в Європі, особливо в Німеччині, у першій половині ХХ століття помітив, що, залишаючись тільки на ґрунті екзистенції, неможливо відокремити свободу від індивідуального свавілля (у його негативному сенсі). Він не наважується покласти тільки на екзистенцію. Вона хоч і є джерелом буття, але водночас являє собою комплекс переживань, різних почуттів, нахилів, інстинктів тощо, а тому без розуму може перетворитися в насильство і свавілля. З цього приводу К. Ясперс зазначає, що екзистенцією нерозривно зв'язане дещо інше, спрямоване на єдність усіх способів охоплюючого. Це не нове ціле, а лише постійна вимога й рух. Воно називається розумом.

Отже, К. Ясперс якоюсь мірою повертається до Платона, Арістотеля, І. Канта і водночас протиставляє представникам першого покоління “спростовувачів розуму” А. Шопенгауєрові, Ф. Ніцше і З. Фрейдіві. На його

думку, розум виконує регулятивну функцію, він є засобом, спонукою руху екзистенції, а не її головною чи вищою здатністю, незважаючи на їх тісний зв'язок.

У чому ж полягає смисл “бунту” проти розуму?

С. К'єркегор ставив собі за мету, зазначає І. Бичко, визволення індивіда від тієї “диктатури загального”, що її нав'язувала, наприклад, гегелівська система. Там немає місця індивідуальній, конкретній людині з усіма її стражданнями й пориваннями. Не задовольняє С. К'єркегора визначення людини як мислячої істоти, тому що це не головне в її існуванні, і не в цьому її сутність. Р. Декарт, Б. Спіноза, Г.В.Ф. Гегель йшли, на думку С. К'єркегора, не тим шляхом. Він наголошує на тому, що існувати – означає відчувати, переживати, страждати, прагнути.

Л. Шестов не погоджується з поглядами І. Канта на цю проблему. Він зауважує, що за Кантом над усім стоїть закон. Спочатку був закон. Не природа і не людина диктує закони, а природі й людині диктуються закони законами ж.

Такі міркування Л. Шестова поділяє певною мірою і М. Бердяєв. Вважаючи особистість особливою духовною реальністю, він наполягає на тому, що до неї не можна застосувати ніякий закон, адже кожний закон є примусом, а людина повинна бути вільною; виходячи з цього, він не приймає кантівського морального імперативу у ролі вищого закону для людини. По особливому сприймає М. Бердяєв і кантівську ідею автономної волі. Він погоджується з тим, що ніщо зовнішнє, ніякі авторитети не можуть служити законом для окремої волі, тому він категорично проти того, щоб людина визнавала над собою якісь закони і потім їм підкорялась.

Таким чином, “бунт” проти розуму обумовлений страхом втратити свободу, яка для екзистенціалізму є найістотнішою рисою людського буття. З цього приводу Ж.-П. Сартр зазначає, що не існує різниці між буттям людини і її буттям – вільним, а М. Бердяєв, у свою чергу, наголошує на тому, що особистість не просто наділена свободою, а сама є свободою.

Якою ж бачать свободу представники екзистенціалізму, адже вони розглядають цей феномен дещо по-іншому, ніж це було представлено в класичній європейській філософії?

По-перше, заперечується розуміння свободи як вибору між добром і злом. Першим, хто висунув цю ідею, був С. К'єркегор. Услід за ним на це вказує Л. Шестов, який пише, що не та свобода, яку знав і сповістив людям Сократ, свобода вибору між добром і злом, а свобода, яка, говорячи словами Кіргегарда, є можливістю. Л. Шестов опонує представникам середньовічної філософії та теології. Головним аргументом у його позиції є положення про те, що якби свобода була вибором між добром і злом, то в такому разі вона повинна б була бути притаманною і самому Творцю, як Істоті вільній. Але в такому випадку цілком можна припустити, що, маючи вибір, Творець міг би вибрати і зло. Тут, підкреслює Л. Шестов, для всієї середньовічної філософії виникає проблема. З одного боку, не можна припускати, що Бог "має право" віддати перевагу злу, а з іншого – під впливом еллінського уморозуміння не можна відмовитися від свободи як вибору між добром і злом. Саме з цього непримиренного протиріччя, вказує Л. Шестов, народилося те "парадоксальне" вчення Д. Скотта, що підірвало всі устої, на яких будувалася його попередниками християнська етика. Д. Скотт наважився вимовити те страшне, нестерпне для розумного сприйняття слово, яке так старанно приховувалося навіть віруючими філософами: свавілля.

Л. Шестов впевнений, що справжня свобода зв'язана з свавіллям і примхами нашої "самості", що терор розуму і добра від Сократа підкорив собі все інше, включаючи свавілля і свободну творчість.

Необхідність вибирати між добром і злом М. Бердяєв називає примусом, а не свободою. Людина в такому випадку, вважає він, поставлена перед обов'язковістю вибору, перед нормою, а це є закріпаченням, необхідністю вибирати те, що нав'язується. Тому він і заперечує кантівське трактування свободи як підкорення загальному моральному закону. Свобода в тому, щоб

нікому й нічому не підкорятися. Для мене, вказує М. Бердяєв, свобода означає щось зовсім інше. Свобода є моя незалежність і визначеність моєї особистості зсередини, і свобода є моя творча сила, не вибір між поставленими попереду мене добром і злом, а створення добра й зла. Сам стан вибору може давати людині почуття пригніченості, нерішучості, навіть несвободи. Я вірив все життя, що божественне життя, життя в Богові є свобода, вольність, вільний політ, без-владдя, ан-архія.

Мабуть, саме таке розуміння свободи і лякало представників німецької класичної філософії, про яких згадує Л. Шестов: Кант, як і ті, хто за ним ішов – Фіхте, Шеллінг, Гегель, багато і натхненно говорили про свободу – але, як тільки дійсна свобода поставала перед ними, вони приходили в жах і кам'яніли, нібито це була не свобода, а окутана гадюками голова медузи.

По-друге, екзистенціалізмом проголошується концепція тотальності свободи або ж, принаймні, приреченості людини до свободи, істотним моментом якої є свавілля. Це витікає з позиції М. Бердяєва, який переконаний, що свобода повинна бути нічим не визначеною і мати коріння тільки в самій людині. Таким чином, свобода за М. Бердяєвим, це відсутність обмежень як ззовні, так і зсередини. Самообмеження він також розглядає як несвободу, ззовні накладену заборону. У тому сенсі, в якому він розуміє свободу останньою може володіти тільки Бог. Отже, він приписує людині божественну могутність, здатність, подібно Богові, творити з Нічого, а це є свавілля. Цієї ж концепції дотримується також Ж.-П. Сартр. Він зазначає, що свобода не є буття: вона є буття людини, інакше кажучи, позбавленість буття. Людина не може бути інколи вільною, а інколи обмеженою у своїй свободі: вона завжди або повністю вільна, або її взагалі немає. Ми є свобода, яка вибирає, але ми не вибираємо бути вільними: ми приречені на свободу. У зовнішньому світі речей “ніщо” виступає як “недостатність”, “рідкісність”, або як “щілина”, “отвір”. “Ніщо” – це визначальна характеристика людського буття, але це не якість окреме буття, що має існувати рівноправно з світом речей. Сартр ставить

питання інакше: повинно існувати буття, завдяки якому “ніщо” приходить у речі. І таким буттям є буття людини. Саме вона приносить у світ активність, заперечення, сумнів, запитання тощо. Цю можливість людини приносити у світ “ніщо” він назвав “свободою”. Не випадково тому, говорить І. Бичко, в 60-і роки у філософській і ідейно-політичній позиції Ж.-П. Сартра здійснюється орієнтація на суб’єктивістське свавілля, як головну “практичну” силу соціальної і індивідуальної, філософсько-теоретичної та політично-практичної творчості і дії.

У руслі концепції тотальної свободи витримані погляди А. Камю. Однак, його увагу ситуація “приреченого на свободу” приваблює в дещо іншому ракурсі. Якщо тотальна свобода обертається тиранією, вважає він, то, мабуть, усяка людська свобода у своїй найглибшій основі відносна. Щоб свобода не виглядала свавіллям, якого всі уникали б, щоб вона не набувала сатанинського образу, А. Камю формулює й пояснює її зміст через поняття бунту. Якщо Ф. Ніцше запропонував людству, що втратило християнську віру, міф про “вічне повернення”, то А. Камю пропонує міф про “утвердження самого себе” – з максимальною прозорливістю розуму з усвідомленням долі, що випала, людина повинна нести тягар життя, не примиряючись із ним; самовіддача і повнота існування важливіша від усіх вершин, абсурдна людина вибирає бунт проти усіх богів.

Найважливіші істини відносно себе і світу, людина відкриває, вважають екзистенціалісти, не шляхом пізнання, а через певне почуття, що нібито висвічує її існування (у С. К’єркегора – це меланхолія, страх, у Ж.-П. Сартра – нудота, у К. Ясперса – тривога і страх, у М. Хайдеггера – тривога й турбота).

А. Камю почуттям, що характеризує буття людини, вважає почуття абсурдності. Хоча під впливом жахливих подій ХХ століття його початкова концепція абсурдності людського буття змінюється: з абсурду можна вивести і необхідність все життя присвятити лікуванню прокажених і заповнення невинними людьми табірних печей; совість можна оголосити химерою, дух

неправдою, а насильство звеличити до героїзму. Однак він вважає, що абсурд як методичний сумнів являє собою певну цінність. Абсурд, коли є сумнівом, здатний, звертаючись до власної суті, спонукати людину до нових пошуків. Якщо людина ні в що не вірить, якщо для неї все виглядає безглуздим, то вона повинна вірити хоча б у свій протест.

Бунт, в розумінні А. Камю, є не тотальною свободою, а процесом, який робить свободу повною. Свобода – це не тільки незалежність від зовнішніх факторів, але й внутрішня переконаність особи у своїй волі, у своєму праві так чинити, тому прагнення до бунту коріниться одночасно і в рішучому протесті проти всякого втручання, яке сприймається як просто нетерпиме, і в невиразній переконаності бунтівника в своїй добрій волі, а вірніше, в його почутті, що він має вправо робити ось те і ось те.

Однак, зазначає А. Камю, якщо нічого не можна уявити собі чітко, доки в кінці часу не буде явлена істина, всяка дія є свавіллям. Із такої ситуації людина може вийти двома протилежними шляхами: або ж вона, пізнаючи світ, буде узгоджувати свої дії з його закономірностями, або ж оголосить себе божеством, наділеним правом на все, що воля побажає, як це зробив один з героїв “Бісів” Ф. Достоєвського інженер Кирилов – “атрибут божества мого – Сваюля!”

Таким чином, у поглядах А. Камю начебто виникає суперечність. Людина не повинна діяти свавільно і в той же час повинна, оскільки, з одного боку, вона є єдиною в світі (безкінечному і не прозорому для розуму) конечною істотою, наділеною ясністю бачення, а з іншого – у неї відсутня універсальна свідомість (як Єдине Парменіда, світ ідей Платона, Бог С. К’еркегора чи Л. Шестова), і індивідуальній свідомості немає з чим співвідноситися, а тому, людині самій за себе потрібно вирішувати, самій давати відповіді на всі актуальні питання, які виникають в процесі її життєдіяльності у цьому світі. Однак суперечності тут немає. Просто позитивну роль свавілля, коли людина протестує проти своєї долі, коли вона

повстає, бореться, діє заради утвердження гідного існування, – А. Камю називає бунтом. А от коли бунт виходить за певні межі (правові, моральні, релігійні і т.п.), коли бунтар стає людино-богом, який успадкував у відкинутого ним іншого божества все те, що ненавидів – абсолютизм, претензії на останню й остаточну істину, то тоді – це вже свавілля.

К. Ясперс, на відміну від М. Бердяєва і Ж.-П. Сартра, вважає, що свобода не є “раніше” всього і не є “приреченість”, а є тим, що, досягається діалектичним розвитком індивідуального буття в об’єктивному світі. На його думку, є універсальний порядок існування й світ існування людини (або окрема її екзистенція). При цьому людина, як окремий індивід, ніколи не розчиняється повністю в порядку існування, яке залишає йому буття тільки як функцію, необхідну для збереження цілого. Він може правда жити в апараті завдяки тисячам зв’язків, від яких він залежить і всередині яких він діє; але оскільки він там у своїй змінюваності настільки байдужий, начебто він взагалі ніхто, він повстає, якщо вже ні в якому разі не може бути самим собою. Однак між цими двома світами існує напруга, оскільки універсальний порядок прагне дійсне існування індивіда перетворити в функцію, а індивід, функціонуючи в даному йому порядку існування, прагне свого буття. Хоча, зауважує К. Ясперс, якби людина повністю поборолла противника порядку свого існування, вона б утратила саму себе в створеному нею світі. Тому він зазначає, що духовна ситуація людини виникає лише там, де вона відчуває себе в межових ситуаціях. Там вона перебуває в якості самої себе в існуванні, коли воно не замикається, а весь час знову розпадається на антиномії.

За К. Ясперсом, людину звільняє трансценденція. Свобода, вказує він, це подолання того зовнішнього, яке все-таки підпорядковує мене собі. Свобода виникає там, де це інше вже не є мені чужим, де навпаки - я узнаю себе в іншому або де це зовнішньо-необхідне стає моментом мого існування, де воно пізнане й отримало певну форму. У той же час, підкреслює К. Ясперс, свободу не можна визначити твердо встановленим поняттям. Свобода як

предмет наукового пізнання не існує, бо вона не володіє реальним існуванням у світі, яке б можна було досліджувати шляхом спостереження. Але те, що не досяжне для предметного пізнання, можна, вважає він, охопити мисленнєво, довести в русі думки до понятійної присутності – і тоді говорити про свободу так, начебто вона дійсно існує.

На думку К. Ясперса, свобода починається з свавілля. Справа в тому, що не згоджуючись з своєю долею, з умовами власного існування в універсальному світі людина повстає (чи бунтує за А. Камю, чи прагне безвладдя, анархії за М. Бердяєвим і т.п.). Тобто те, що є її свавіллям, чинить опір, бореться. Цим опором, боротьбою людина стверджує свою значимість, свою перевагу. А це, у свою чергу, вимагає від неї певних особистих вольових зусиль, необхідності виходу за межі розумних розрахунків, ризику. Створюючи простір, говорить К. Ясперс, у якому самобуття може реалізуватися як існування, свавілля є начебто тілом цього порядку, який сам по собі знаменує його крах, але при певних умовах є його дійсністю.

Таким чином, людське існування, шукаючи свій світ за допомогою свавільного, впадає в суперечність з універсальним порядком існування, який весь час намагається підкорити собі цю силу, вважаючи її нерозумною, ірраціональною. Однак, ірраціональне тут необхідне, адже воно відповідає потребі, позитивному інтересу людини, якщо ж воно небажане, то воно просто переборюється. Отже, свобода, вважає К. Ясперс, є разом із тим подоланням власного свавілля.

Дещо відмінною від усіх розглянутих вище поглядів виглядає позиція стосовно свободи у Н. Аббаньяно. Зважаючи на існуючу думку про те, що свобода дається людині, що вона вірить в неї і це надає сенс її життю, беручи до уваги іншу думку про те, що в світі абсурду і хаосу людина довіряє більше власному свавіллю і свободу вбачає в постійній боротьбі із зовнішньою детермінацією, він опосередкує ці два підходи і визначає свободу як екзистенційний вибір.



Розглядаючи ситуацію людини у світі, Н. Аббаньяно відзначає, що людина з одного боку детермінована, а з іншого – повинна бути вільною для виконання свого призначення. Людина детермінована як зовнішніми, так і внутрішніми причинами. Серед зовнішніх детермінацій він відзначає залежність людини від фортуни, випадку, мінливостей долі; речі детермінують її через потреби, які вона в них має; інші люди детермінують її тисячами способів, впливаючи на неї, на її найінтимніші почуття. Одночасно людина залежить від множини різних внутрішніх спонук. Інтереси, прагнення, пристрасті, наголошує Н. Аббаньяно, найвитонченішим способом упливають на її поведінкові установки, на формування її характеру і самої її природи. Отже, людина не може розірвати ті тисячі невидимих ниток, які підкоряють її внутрішні спонуки будь-якого роду зовнішнім детермінаціям. Але, зазначає Н. Аббаньяно, та сама ситуація, яка детермінує людину, в той же час вимагає від неї свободи, вона повинна бути вільною для виконання нею свого призначення. Якщо вона, підкреслює Н. Аббаньяно, обмежується тим, щоб бути коліщатком механізму, вона стане невідповідною до своїх завдань. Від неї вимагається завзяття, рішучість, енергія. На неї покладається важкий тягар, який вона зможе нести тільки тоді, якщо буде відчувати себе вільною для своєї місії. Від неї вимагається дієвий ентузіазм, вірність, пожертвування. А цього б вона не змогла зробити, якби її екзистенція не приймала форми свободи і не була внутрішньо вільною. Отже, екзистенція приймає в себе свободу, і тому є внутрішньо вільною. Але вона може і не бути такою. Тому екзистенція не тотожна свободі.

Для визначення свободи, впевнений Н. Аббаньяно, потрібно користуватися не спекулятивним і не морально-розумовим способом, адже ні об'єктивний, ні суб'єктивний розум не можуть бути підставами свободи. Свобода, зазначає він, ні в якому випадку не є здатністю чи власністю людини, якою вона наділена фактично. Проблема свободи дійсно постає перед людиною тільки в акті, в якому вона серйозно йде назустріч можливостям

своїї екзистенції і приймає відносно них рішення. Кожний такий акт або рішення людини можна назвати й екзистенціальним актом, тому що він захоплює все її єство. Але кожний такий акт одночасно включає у свій зміст і у свій результат невизначеність і ризик. Та чи інша діяльність, ті чи інші вчинки, можливо, будуть мати успіх і здійсняться, а можливо і ні. Життя, світ цінностей, розгортається перед людиною не як щось дане й гарантоване, а у вигляді різноманітних можливостей. На думку Н. Аббаньяно, екзистенція якраз і є тією сукупністю можливостей, яку людина повинна реалізувати. На відміну від Ж.-П. Сартра, який вважає, що будь-який вибір виправданий у силу рівнозначності усіх людських можливостей, він переконаний, що не всі вони є такими. Серед них є можливість можливостей або трансцендентальна можливість. Тому людина повинна прагнути вибирати справжню серед них. При цьому Н. Аббаньяно зауважує, що свобода не є невід'ємною рисою всякого людського вибору чи рішення. Вона не є тим станом, у якому перебуває людина ледве не від народження. Справжньою можливістю є можливість, яка не перетворюється в неможливість. Саме таку і повинна вибирати людина, саме вона і є свобода.

Отже, Н. Аббаньяно не наголошує на відмінності чи суперечливості акту свободи й акту свавілля як таких. Він обстоює позицію, що людина повинна вибирати, приймати рішення всім своїм єством.

З вищесказаного видно, що філософія екзистенціалізму, не зводячи свободу тільки до визначень розуму, до вибору між добром і злом, сприймаючи її як екзистенціальний вибір, апелює до людської цілісності, виводить людину на новий рівень її можливостей у самовизначенні, самодетермінації, самоутвердженні, самовідокремленні тощо, тим самим підходить до визнання в свободі (в тих чи інших межах) конструктивної ролі свавілля.

**Сумірність свободи і свавілля у філософії постмодерну**

Як пише М. Фуко, що саме ті в нашій історії, хто знову і знову спробували чи так, чи по-іншому обійти це прагнення до істини і поставити його під питання на протигагу самій істині, і саме там, де істина береться виправдати заборону і визначити безумство, – всі вони, від Ніцше до Арто і до Батая, повинні тепер служити нам знаками, безумовно недосяжними, для щоденної роботи.

М. Фуко всебічно розвиває далі думки Ф. Ніцше про владу, розглядаючи її не через призму політичних інститутів і апаратів, тобто не – інструменталістські, а як силу, що здійснюється з незлічених точок і яка є безсуб'єктною. Головну мету такого розгляду він вбачає у дешифруванні, розутаємниченні влади, бо люди по-старому залишаються прив'язаними до певного образу, виробленого теоретиками права і інститутом монархії, образу влади-закону, влади-суверенітету. Необхідно побудувати таку аналітику влади, яка вже не буде брати право в якості моделі і коду. Така аналітика потрібна для того, щоб показати, що владні відношення пронизують увесь соціум, кожну людину в ньому, що свобода людини неможлива без владних відношень, так як і навпаки, владні відносини неможливі без свободи індивідів.

Перш за все, М. Фуко закликає позбутися наївного, дивно обмеженого трактування механіки влади. Адже на перший погляд здається і так багатьма вважається, що влада бідна на ресурси, економна у своїх прийомах, монотонна з погляду використання тактик, нездатна на вигадку й приречена завжди відновлювати саму себе; що влада володіє неначе однією єдиною силою – силою говорити “ні”, а не маючи змоги щось виробити здатна тільки встановлювати обмеження; що це є влада, превалюючою моделлю якої є начебто юридична модель, центрована лише на проголошення закону і на дію заборони.

Для чого ж, наголошує М. Фуко, так обмежувати диспозитиви володарювання всього лише однією процедурою – забороняючим законом і

чому так легко приймається ця юридична концепція влади, адже так втрачається все те, що могло б скласти її продуктивну дієвість, стратегічне багатство і її позитивність. Основну причину він бачить у тому, що влада взагалі може бути зною тільки тоді, коли значна її частина залишатиметься утаємниченою. Таємниця – не є для неї дещо з ряду зловживань – вона необхідна для самого функціонування влади. І не тільки тому, що влада нав'язує її тим, кого собі підкоряє, але, можливо, ще й тому, що і цим останнім таємниця також необхідна: чи стали б вони приймати цю владу, запитує М. Фуко, якби не бачили в ній простої межі, установлені для їх бажання, - межі, яка підкреслює цінність неторкнutoї – хай і утятої – частини свободи? Влада як чиста межа, прокреслена для свободи, це є загальна форма її прийнятності.

На противагу думці, що склалася, М. Фуко не вважає владою владу як сукупність інститутів і апаратів, які б гарантували підкорення громадян в якійсь державі. Під владою він не припускає такий спосіб підпорядкування, який би всупереч насиллю мав би форму правила. Під владою він не має на увазі також і загальної системи панування, яке здійснюється одним елементом (чи групою) над іншим, панування, яке через систему послідовних розгалужень пронизувало б усе соціальне тіло. Під владою, підкреслює М. Фуко, потрібно розуміти перш за все, множину відношень сили, які є іманентними для галузі, у якій вони здійснюються, і конститутивними для її організації; розуміти гру, яка шляхом безперервних битв і сутичок їх трансформує, підсилює і інвертує; розуміти опори, які ці відношення сили знаходять одна в одному таким чином, що створюється ланцюг або система, або, навпроти, розуміти зміщення і суперечності, які їх одна від одної відокремлюють; насамкінець, під владою слід розуміти стратегії, всередині яких, загальний абрис або ж інституційна кристалізація яких втілюється в державних апаратах, в формулюванні закону, в формах сучасного панування. Слід, звичайно, зазначити, що він, Фуко, бути номіналістом: влада – це не якийсь інститут

чи структура, не якась певна сила, якою хтось був би наділений: це ім'я, яке дають в складній стратегічній ситуації в певному суспільстві.

Отже, влада розуміється не як те, що можна здобути, вибороти, захопити, вирвати, утримати чи втратити. Не існує деякої первісної центральної точки, одного певного осередку суверенності, з якого виникли і розповсюджувались різні форми влади. Влада здійснюється з численних точок соціального організму, в грі рухомих відношень нерівностей. Звідси і феномен присутності влади усюди. Влада є скрізь не тому, що вона наділена якимось особливим привілеєм все собі підкоряти, охоплювати, об'єднувати, перегруповувати, а тому, що вона виробляє себе в кожному мить в будь-якій точці, тому, вона звідусіль виходить.

Відношення влади, вказує М. Фуко, не знаходяться у зовнішньому положенні до інших форм відношення (наприклад, необхідність – свобода, свобода – свавілля), але іманентні їм; вони є безпосередніми ефектами поділу, нерівностей і неурівноваженостей, які там виробляються, а з іншого боку, вони є внутрішніми умовами цих диференціацій. Тобто відношення влади до інших типів відношень не перебувають в позиції надбудови, коли б вони грали роль заборони чи обмеження; там де вони діють, вони виконують продуктивну роль.

І ще один важливий висновок із свого визначення влади робить М. Фуко, підкреслюючи, що відношення влади є одночасно і інтенціональними, і не суб'єктивними. Вказівка на інтенціональність означає у нього, що владні відношення не є наслідком деякої іншої інстанції, яка їх начебто “пояснює”, а що вони наскрізь пронизані розрахунками, бо немає влади, яка здійснювалася б без намірів і цілей. Указівка на безсуб'єктивність означає, що влада не витікає з вибору або рішення певного індивідуального суб'єкта, тобто, не потрібно також шукати деякий штаб, який би керував її раціональністю; ні каста, яка керує, ні панівні групи, які контролюють державні апарати, ні люди,

які приймають найважливіші рішення – ніхто з них не керує усією системою влади, яка функціонує в суспільстві, впевнений М. Фуко.

Однак, там де є влада, є й опір, зазначає М. Фуко. Саме тому опір ніколи не знаходиться у зовнішньому положенні стосовно до влади. Владні зв'язки мають характер відношень у строгому сенсі слова. Вони можуть існувати як функція множини точок опори. Останні виконують усередині відношень влади роль противника, мішені, упору чи виступу для захоплення. Ці точки опору присутні усюди в системі влади. Отже, говорить М. Фуко, стосовно до влади не існує одного якогось місця великої Відмови – душі повстання, осередку усіх і будь-яких заколотів, чистого закону революціонера. Навпаки, існує множина різних опорів, кожний з яких являє собою особливий випадок: опори можливі, необхідні, неймовірні, спонтанні, дикі, одинокі, узгоджені, повзучі, нестямні, непримиренні чи готові до згоди, корисні чи жертвені; за визначенням, опори можуть існувати лише в стратегічному полі відношень влади. Це не означає, однак, що вони являють собою тільки рикошет, відтиск відношень влади, утворюючи стосовно до основного панування в кінцевому рахунку завжди тільки його пасивний зворотний бік, приречений на безкінечну поразку.

Тому, владні відносини необхідно припускають у своєму просторі не тільки можливість супротиву, але й активних дій. Однак, все залежить від індивіда, що перебуває у сфері владних відносин.

Таким чином, будь-які метафізичні сутності – розум, воля, свобода, істина, на думку М. Фуко, є наслідком випадкового збігу обставин, боротьби різних сил. Те, що виявляється в історичному початку речей, це не самототожність, не ідентичність, що збереглася від її зародження, а арена боротьби, де розгортається гра сил і тенденцій. Справжня історія відрізняється від історії істориків тим, що вона не спирається на жодну з констант: ніщо в людині – ні навіть в її тілі – не є достатньо непохитним для того, щоб зрозуміти інших людей і впізнати в них самих себе.

Як зазначає В. Лях, генеалогія М. Фуко відмовляється від лінійного розвитку, наперед визначеного розгортання якоїсь сутності. Вона більше звертає увагу на співвідношення сил, стратегічно і тактично визначених спрямувань і тенденцій. Тому М. Фуко вважають філософом, який ввів у теорію історичних досліджень “розриви”, перервність, лакуни, пропуски, незакінченість тощо. Це здавалося чимось революційним, оскільки до цього домінувала еволюційна, безперервна схема розвитку будь-якого історичного утворення. Причому це не означало, що основна ідея полягала в тому, щоб скрізь побачити переривність, розрив, а в тому, щоб поставити питання, яким чином у деяких послідовностях, у певному порядку раптом з’являється зупинка, перерив.

Однак, чому М. Фуко у своїй генеалогії влади нічого не говорить про волю, бажання? Відповідь на це питання дає Ж. Бодрійяр, він зазначає, що можна тільки дивуватися збігу цієї нової концепції влади з новою концепцією бажання, запропонованій Дельозом і Ліотаром: не нестача і заборона, а диспозитив, позитивне розсіювання потоків чи інтенсивностей. Збіг цей не випадковий, справа в тому, що у Фуко влада займає місце бажання. Вона присутня там точно так, як у Дельоза і Ліотара – бажання: влада, очищена від усієї негативності, завжди вже тут, вона є, ризома, суміжність, яка заломлена до безкінечності.

Про бажання М. Фуко нічого не говорить тому, що його місце уже зайняте. І якщо подивитися на справу з іншого боку, вважає Ж. Бодрійяр, то з’ясується, що бажання і те, що йому відповідає в шизоаналізі і теорії лібідо є анаморфозою якоїсь влади, яка характеризується тією ж іманентністю, тією ж позитивністю, тими ж, що розходяться у всі сторони структурами. Більше того, підкреслює він, можна навіть замислитися, чи не підміняють бажання і влада одне одну від однієї теорії до іншої, в безкінечній умоглядності, у грі дзеркала, яка нам здається грою істини. Оцінюючи співвідношення влади і бажання з висоти свого часу, Ж. Бодрійяр зазначає, що в ті часи для

послідовників Райха і фрейд-марксистів бажання і влада знаходилися з різних боків барикад; сьогодні мікробажання (влади) і мікрополітика (бажання) буквально збігають в механічних межах лібідо, варто тільки звести їх на мікрорівень.

Тому, говорить Ж. Бодрійяр, спіраль М. Фуко схематично виглядає так: влада / знання / насолода; але він не наважується, на думку Ж. Бодрійяра, сказати: влада / знання / бажання. Хоча ми вважаємо, що це не зовсім так, адже, по-перше, М. Фуко сам застерігав, що даремно було б відправлятися на пошук бажання поза владою, по-друге, пропонуючи розглядати знання через призму генеалогії, а не гносеології, він зазначає, що знання створено не для розуміння, воно створено для відриву. А це означає, що спіраль М. Фуко можна мислити й так: влада / знання / бажання / свобода (або свавілля). Та й сам Ж. Бодрійяр це підтверджує, зазначаючи, що Фуко (всупереч собі) говорить нам: „ніщо не діє за принципом репресії, все діє за принципом виробництва – ніщо не діє за моделлю придушення, все діє за моделлю звільнення”. Але це одне і теж. Будь-яка форма звільнення провокується придушенням: як звільнення виробничих сил, так і звільнення жінок тощо. Логіка звільнення не знає винятків: будь-яка сила, будь-яка звільнена форма дискурсу створює новий виток у спіралі влади. Але М. Фуко це й не заперечує, він прямо вказує на те, що ухилитися від влади неможливо, вона завжди вже тут, і вона конститує те саме, що їй намагаються протиставити.

Ж. Бодрійяр вважає, що “влада мертва” і справа не в простому розсіюванні влади, а в тому, що вона повністю, поки що не зрозумілим для нас чином розчинилася, перетворившись у свою протилежність, самоусунулася чи набула гіпер реальності в симуляції. Ми живемо, константує він, серед незліченних репродукцій, ідеалів, фантазій і мрій, оригінали яких залишилися позаду нас.

На думку Ж. Бодрійяра, цент ваги сучасної людини зсунувся до безсвідомої і лібідональної економії, яка залишає місце тільки тотальній



натуралізації бажання, яке приречене на те, щоб розділити долю потягів, або на просте механічне функціонування, але, перш за все, на уявне придушення і звільнення. Він з цього приводу зазначає, що відтепер більше не говорять: “У тебе є душа, і ти повинен її врятувати”, але говорять так: “У тебе є стать, і ти повинен знати, як її правильно використати ”; “У тебе є позасвідоме, і ти повинен навчитися його звільняти”; “У тебе є тіло, і ти повинен навчитися ним насолоджуватися”, “У тебе є лібідо, і ти повинен знати, як його витратити” тощо.

Люди, зазначає Ж. Бодрійяр, втратили державний інстинкт. Батьківщина, мати, діти – все це перестало бути для них чимось таким, що раніше вони захищали і берегли. Поліпшення умов праці і підняття матеріального благополуччя, урбанізація і боротьба за комфорт, пластична хірургія і зміна статі, розповсюдження нових релігій і формування нових мас-медіа – все це та інше докорінно змінило людське життя, яке відірвалося не тільки від природно-біологічної основи, але і соціуму та культури у тому вигляді, у якому вони будувалися упродовж століть.

Причиною цього, вважають Ж. Дерріда і К. Малабу, є, “десять напастей” світу (безробіття, економічні війни, зовнішні борги, торгівля зброєю, розширення зони розповсюдження ядерної зброї, нерівномірність розвитку країн світу, міжнаціональні конфлікти, наркокартелі, мафія тощо).

Ж. Бодрійяр уже не вірить у відродження слова і теорії над нелюдським у людини. У результаті дії якогось таємничого фактора, зазначає він, зникла визначеність смаків, бажань, як, зрештою, і волі, а кристалізація злої волі, почуття неприйняття і відрази значно посилюються. Якщо М. Фуко, визначаючи стан смертельної хвороби сучасності, бачить і ліки від цього в поверненні до античної “турботи про себе”, то Ж. Бодрійяр (так само, як і Ф. Ніцше) описує цей стан теорією катастроф, вважаючи, що тільки вони примусять людство і людину одуматися. Тобто звільнення від людей він не чекає, воно може прийти тільки від глобальних катаклізмів.

Головною особливістю постмодерної культури є стурбованість становищем особистості в інформаційному суспільстві, яке удосконалює індустрію комп'ютерних та спірітуальних засобів ідейного, інтелектуального, світоглядного оволодіння людиною. Справа не в тому, підкреслює О. Гьофе, щоб відстоювати якомога більшу свободу від державного панування чи скрізь її стверджувати. Піддаючи переосмисленню гранднаративи Модерну, постмодерністи прагнуть сприяти захисту гідності особистості, що сама створює себе у суспільстві, яке повне анонімними вогнищами влади, різноманітними механізмами маніпулювання людиною. В останні десятиріччя суб'єктом розвитку демократії став прогрес політтехнологій, тобто механізмів маніпуляцій, трансформацій людини із суб'єкта діяльності, прийняття рішень в пасивний суб'єкт, гвинтик технологічного процесу.

## **Розділ II. Актуальні аспекти філософського розгляду свавілля**

### **Тема 5. Діалектика взаємозв'язку свавілля і свободи**

- Співвідношення категорій свобода – свавілля у сучасних філософських концепціях
- Свавільля як компонента свободи
- Друга антиномія свободи М. Гартмана, як метод розв'язання суперечності свобода – свавілля

#### **Співвідношення категорій свобода – свавілля у сучасних філософських концепціях**

В історії філософії існує ряд підходів, концепцій, традицій до визначення свободи, її співвідношення з волею та свавіллям.

Однією з найрозповсюдженіших при дослідженні поняття свобода є просвітницька традиція, згідно з якою свобода визначається як пізнана чи усвідомлена необхідність. Саме так розуміли свободу філософи давньої і середньої Стої, Б. Спіноза, французькі матеріалісти XVIII ст., Г.В.Ф. Гегель, представники марксизму та ін. Ця традиція вплетена корінням у давнину.

Аргументами на підтримку такого розуміння свободи є, наприклад, такі світоглядні позиції.

Перша. Світ в образі Абсолюту (Субстанції, Бога, Світового Розуму) живе власним життям, іде своїм власним шляхом, розвивається за своїми власними законами. Людина є його елементом, одним із моментів його творіння. Вона сама, її життя визначене, зумовлене і підпорядковане тільки йому. Отже, повністю недоречними виступають прагнення людини до самостійності, самоутвердження, самовілля і под. Її головним завданням у житті є адекватно пізнати, усвідомити і сприйняти цей зовнішній світ і його закони, зробити їх своїми або ж пристосуватися до них.

Друга. Об'єктивний світ (природа, суспільство, людина) субстанційно єдиний. Це людина через незнання протиставляє свою волю цьому світові і

вважає все, що її оточує, чужим. Насправді, все це є її природно-соціальною реальністю, в якій вона існує, з якою вона злита воедино. Отже, закони цього об'єктивного світу є суттєвим змістом волі людини, тому, усі, що здається протистоять волі, природні, соціально-економічні, свідомо-вольові явища, по суті, є необхідним моментом самої волі, її матеріально-духовним змістом. Таким чином, через адекватне пізнання законів суцього людина повинна жити і діяти, здійснювати необхідні перетворення, керувати природними і соціальними процесами. Саме це складатиме зміст її свободи. Однак люди, за різними причинами (через незнання, примхи тощо), не завжди можуть здійснювати свої волевиявлення відповідно до законів об'єктивного світу. Тому виявленні волею її внутрішні і зовнішні визначення (особливе), що не збігаються за своїм змістом із її ж прихованими законами існування, тобто із законами навколишнього світу природи і суспільства (загальні) є суперечливістю всередині волі - свавілля.

Третя. Важко заперечити той факт, що пізнавальна діяльність, всебічні і глибокі знання, відкривають перед людиною більше можливостей. Пізнавати в такому сенсі розуміється як можливість реалізовувати себе в найповнішому і найуніверсальнішому значенні, та, отже, бути вільним.

Але цей факт теж розкриває лише одну із граней, одну із властивостей свободи, однак ніяк не визначає її повного змісту, тим більше, що багато аспектів свободи надто віддалено пов'язані з знанням і не живляться ним, а навіть самі живлять його.

У філософії марксизму формула „свобода – пізнана необхідність” удосконалюється і конкретизується додаванням до неї таких понять, як діяльність, праця, “вільна гра духовних та фізичних сил”, “панування над власним та природним буттям”, “здатність приймати рішення зі знанням справи”. Усі ці поняття зрозумілі і мають певний сенс.

У найбільш широкому смислі визначення свободи як діяльності на основі пізнаної необхідності означає, що звільнення людини від природної і

соціальної детермінації можливе тільки через діяльність, яка здійснюється шляхом пізнання істини, добра і краси.

Очевидним є також те, що людина завдяки праці самоудосконалюється, саморозвивається, а з іншого боку змінює і перетворює середовище, в якому вона живе, відповідно до своїх потреб та інтересів. Таку її здатність часто називають пануванням над природною і соціальною дійсністю, крім того, це є способом уникнути рабської залежності, підпорядкування зовнішнім силам.

Такий просвітницький, гносеологічний, навіть, раціоналістичний підхід, як бачимо, має право на існування при визначенні феномена свободи, однак, як один з багатьох, як один з необхідних, але не вичерпний момент.

Для такої думки є ряд підстав. По-перше, здатність приймати рішення і діяти винятково на основі пізнання істини, добра, об'єктивних законів тощо роблять волю не свободною, а раціональною. Енгельс вирішує одну із головних проблем філософії за рахунок ототожнення свободи з раціональністю, тобто за рахунок підміни тези. У часи Енгельса, коли теорія раціональності ще не була розроблена, ця помилка була зрозумілою. Сьогодні вона неприпустима.

По-друге, цей підхід ґрунтується на тому, що звільнення як набута свобода приходить ззовні, внутрішні ж аспекти свободи при такому її тлумаченні, не грають визначальної ролі. Історія сама об'єктивно являла собою прогрес свободи, якщо люди вміли пізнати її необхідність і діяти на її основі. Будь-яка діяльність не за необхідністю, а за "хотінням", за примхою виключалась із сфери свободи при гегелівсько-марксистському її розумінні. Із цього приводу Г. Гомперц теж зазначав, що безумовно свободним ми повинні називати того, хто незалежний від усього іншого, або від усього, що лежить поза ним. А внутрішньо свободним був би той, хто володіє цією необмеженою незалежністю не завдяки зовнішній владі над усім (тоді він був би Богом), а завдяки внутрішній перевазі над цим. Отже, внутрішня свобода означає владу

визначати свавільним чином не зовнішню долю, а внутрішню, незалежно від усього зовнішнього.

По-третє, формула визначення свободи як пізаної необхідності, несе в собі фатальний характер. Фаталістичність такого розуміння свободи, зазначає І. Бичко, полягає у її формальному характері – формальній (вимушеній) “згоді” діяти у напрямі необхідності (альтернативною їй може бути тільки відмова від дії взагалі, а зняття дії знімає взагалі саму проблему). Діяльність на основі знання дійсно знімає певні обмеження, але не рідко вимагає від людини жити не за своєю власною волею. Прагнення примусити людину діяти раціонально, морально чи естетично не завжди збігається з її власним розумінням істинного, доброго і красивого. У цьому сенсі людина хоче бути реально свобідною.

Своє чільне місце в розгляді проблеми свободи займає гуманістична традиція. Прихильники цього підходу вбачають свободу в можливості гармонійного розвитку людини, розкритті усіх її задатків, повного вияву її сутнісних сил.

У зв'язку з тим, що суспільство є соціальною системою (а не фізичною чи органічною), його елементи (окремі індивіди, соціальні групи) мають і відповідно іншу міру виокремлення в цій системі. Людський індивід несе в собі, поряд з іншими, соціальні властивості і може реалізовувати їх за власною волею відповідно до поставлених самим перед собою цілей та ідеалів. Тому, нерідко, сутність свободи визначають у формі самовизначення (самодетермінації, самоутвердженні, самореалізації тощо) індивіда. Самовизначення передбачає, що хтось сам себе визначає, сам за себе вирішує, зумовлює свої цілі, ідеали та інтереси.

Поняття самовизначення (самодетермінація) є родовим для такого поняття, як автономія особистості. Тому воно є одним із абстрактно-загальних визначень свободи, однак не може ототожнюватися з свободою, оскільки може належати і необхідності (про це йшлося в попередньому параграфі). Свобода

вимагає від індивіда як утвердження себе всупереч зовнішній детермінації, так і постійного переборювання власної обмеженості, успадкованої від природи і від свого соціального минулого.

Самовизначення, таким чином, можливе при провідній ролі самоутвердження. Остання, в свою чергу, утворює наступний щабель – самовиокремленість. Отже, людський індивід є істотою з можливостями безмежного саморозвитку, тобто універсальною.

Оскільки людина за своєю суттю діяльна і творча, то перше і друге виявляються для неї формами її самоздійснення, самореалізації. Тобто свобода самореалізації постає своєрідним знаменником обох зазначених форм вияву свободи.

Ще однією, як інколи говорять, “найвищою” і “найважчою” формою свободи є самообмеження. Самообмеження – це здатність узгоджувати прагнення своєї волі з обставинами, які викликані такими ж прагненнями інших волей або закономірностями природи. Така здатність часто сприяє гартуванню в людині високих духовних і фізичних властивостей.

Вищою похідною від самообмеження виступає смиренність. Це така форма свободи, що забезпечує людині, попри труднощі і перепони, умиротворення і спокій, а також допомагає вистояти перед будь-якими випробовуваннями долі.

Та, мабуть, найабсолютнішою, найкрайнішою мірою самообмеження є така форма свободи як самозаперечення. Тут людина за своєю волею відмовляється від свободи або максимально сама собі її обмежує (наприклад, вияви альтруїзму, фанатизму, добровільного підкорення Богу, певному авторитету і под.).

Практично, всі названі та інші подібні форми вияву свободи пов’язані з такою її обов’язковою формою як відповідальність.

Однак, проголосити, що людина, будучи істотою універсальною, здатною до самовизначення, самореалізації, самообмеження, є одночасно і

свободною – для розуміння свободи теж не достатньо. Справа в тому, що всі ці властивості можуть реалізовуватись і під примусом, або за необхідністю, тобто бути ззовні причинно-зумовленими.

Вважається, що людина є свободною в тому разі, коли вона хоче і може за власною волею здійснювати свої бажання. Інколи такий підхід повністю засуджується і таке визначення оголошується свавільним. У більшості ж випадків воно “обростає” рядом умов. По-перше, повинні бути відсутні зовнішні перешкоди та створені необхідні соціальні умови (економічні, політичні, морально-психологічні та ін.). По-друге, потрібна свободна воля.

По-третє, свободна воля повинна мати орієнтири (певні цілі, цінності, ідеали).

Під таким кутом зору можна побачити цілий ряд визначень свободи, як наприклад, свобода – це завжди можливість вчиняти відповідно із власними орієнтирами, бажаннями, прагненнями в рамках наявної необхідності.

Такий підхід властивий етико-психологічній традиції розгляду свободи, яка бере свій початок з ранньосередньовічної релігійної філософії і в основному зв’язана з проблемою свободи вибору.

Центральне місце тут приділяється визначенню та інтерпретації поняття “свобода волі”. Формально свобода волі означає, що людина сама може вибирати і визначати собі цілі, цінності, засоби їх реалізації, а також нести відповідальність за свій вибір. Але щодо змісту цього визначення є різні, в тому числі і діаметрально протилежні погляди. Ключове питання, яке потрібно розв’язати – це питання про те, чи може людина позбавитись загальної детермінації або зовнішньої причинної зумовленості, тобто питання про те, чи воля детермінована, чи вона дійсно свободна.

В вирішенні цього питання простежуються дві основні тенденції. Перша. Через те що людина є істотою природною і соціальною, то потрібно визнати, що відносно першого фактора вона багато в чому залежна і не все залежить від її волі. Проте очевидними є численні факти, коли людина вільно обирає щось,



чого могла б і не обирати, коли вона чогось бажає, хоча могла б і не бажати, коли вона ставить перед собою ті чи інші цілі і визначає мету свого життя, коли вона обмежує себе в природно-необхідному заради високих ідей.

Друга. Прихильники детермінізму такий свавільний вибір бажань, інтересів, цінностей і цілей не визнають і таку свободу вважають ілюзією. Насправді вони вважають, що усі бажання, інтереси та цілі людини об'єктивно зумовлені і від неї не залежать. Вибір цих об'єктивно залежних елементів теж не залежить від неї, а визначається зовнішніми обставинами. Чому ж тоді виникає ілюзія свободи? На думку детерміністів, усе досить зрозуміло – люди усвідомлюють свої дії (прийняття рішень, появу бажань, постановку мети, зроблений вибір), однак причин їхніх не знають, і тому сприймають їх як такі, що вчинені за власною волею, свавільно. Свободу вони вбачають у такій волі, яка по-перше, виконує роль утримуючого начала, приборкувача тих почуттів і емоцій, яким людина інколи піддається і які можуть мати над нею певну владу. Воля повинна гасити подібні почуття та емоції, не дозволяти їм затемнювати розум, що робить поведінку людини моральною і раціональною. По-друге, у такій волі, яка здатна організовувати, упорядковувати і підпорядковувати різні інтереси, мотиви, потреби тощо, більш важливим, першочерговим, удосконаленням – за визначенням розуму.

Перевагою такого погляду вважається той факт, що, з одного боку, свобода зв'язується з розумом, а не із свавіллям, а з іншого, що воля забезпечує розуму можливість приймати правильні рішення і виступає силою, яка ці рішення упроваджує в життя. Але при такому підході знову повертаємося до “пізнаної необхідності”, до “прийняття рішень зі знанням справи”, не до свободної, а раціональної волі. Тобто приходимо до висновку, що воля детермінована.

Однак, представників детерміністського тлумачення проблеми свободи такий висновок теж не повністю задовольняє. По-перше, яка ж тут свобода, коли і бажання (мотиви, потреби, цілі), і їх вибір, і воля, що сприяє цьому

вибору – все причинно зумовлене. По-друге, якщо за волею визнати роль утримувача і приборкувача не тільки соціальних, але і причинно-зумовлених дій людини, то за нею необхідно визнати статус свободної сили. Вимагати від сили, щоб вона не виявляла себе як сила, щоб вона не була прагненням подолати, прагненням повалити, прагненням панувати, жадобою мати ворогів, ламати опір та досягати тріумфів, не менш безглуздо, ніж вимагати від слабкості, щоб вона поставала як сила, вважає Ф. Ніцше. У той же час, не має бажання визнавати за волею в повній мірі статус сили. О. Ноговицин вважає, що це, по суті, та ж сила, та ж абсолютно свободна, нічим не детермінована і нічим не пояснювана сутність, але тільки направлена не на творчість із нічого і не на вибір, а на утримання, подолання імпульсивності. На думку В. Нестеренка, свобода як зусилля, наповнене смыслом, – це цілком прийнятно, а ось свобода, яка сприймається і утверджується як сила, як виняткова можливість чинити по-своєму, втрачає свій смисловий ґрунт і перетворюється на сваволю та свавілля, володарювання несвободи. Більше того, вважає він, її єдиним владним смыслом стає жадоба до панування.

Однак, панування, з одного боку, протилежне підкоренню, тому співмірне свободі, а з іншого боку, об'єктивно необхідне. В. Табачковський зазначає, що людині дано “опредмечувати” світ, саме в цьому, мабуть, і закладена “владна” інтенція, адже предметний світ людини дедалі більшає, тому і сутність влади в тому, щоб панувати над уже досягнутим рівнем влади, тобто в постійному самозростанні.

Отримуємо парадоксальну ситуацію. Щоб з неї вийти, потрібно знову повернутися до питання виникнення свободної волі. На жаль, психологічний підхід до цієї проблеми повної відповіді не дає, лише підтверджує, що дійсно існує суперечність. Щоб зрозумілий був зміст психологічного підходу, щоб можна було рухатися в пізнанні цієї проблеми вперед, зупинимося на його деяких положеннях.

Маючи біосоціальну природу, людина перебуває в полоні величезної множини різноманітних фізичних, фізіологічних, морально-психологічних, культурних та інших потреб. Цими потребами породжуються відповідні мотиви, які й спонукають людину до активності, до дії в тому чи іншому напрямку.

Але не все так просто відбувається. Завдяки розуму людина може не тільки усвідомлювати свої природні потреби, їхні причини і шляхи задоволення, але і створювати абстрактні, ідеальні потреби. Існує думка, що природні потреби “сильніші” перед ідеальними, а тому потребують при їх реалізації додаткового підсилення, тобто волі.

Є і інша думка. Усвідомлюючи природні потреби, та створюючи ідеальні, людина мисленнево формує набір конкретних та абстрактних понять – необхідних та потенційно-необхідних для життєдіяльності – створюючи тим самим узагальнюючі потреби, формуючи відповідно такі ж складні мотиви. Така мисленнева ситуація чи такий стан свідомості – це тільки знання, думки, образи. Однак, вони не наділені імпульсом до дії, такою силою, щоб могла здійснити задумане. Отже, знову потрібна воля з її свободою силою.

У першому і другому випадку виникає одне і теж питання: звідки у волі джерело для підживлення своєї сили, чи своє власне, внутрішнє, чи зовнішнє, незалежне від людини? Якщо визнати, що сила волі живиться імпульсами, які йдуть від природних чи ідеальних мотивів, тобто ззовні, то вона просто зводиться до тих чи інших з них, значить про якусь волю “свободну чи несвободну” говорити не доводиться, а волі, як такої, просто не існує. Якщо ж воля визнається, і її сутність не зводиться до існуючих у людини мотивів, то необхідно визнати, що ця воля свободна в сенсі повної безпричинності. Це, у свою чергу, означає, що людина підсилює свої зусилля саме за власною волею. Таким чином, бачимо, що робити вибір чи на користь природних мотивів, чи породжених свідомістю, чи будь-яких із них – належить свавіллю людини. Так

ось парадокс полягає в тому, що питання стоїть так: чи визнавати свавілля, чи не визнавати волю взагалі.

Якщо визначити волю через природний детермінізм, достатніх підстав немає, з'являється можливість вважати її причиною самої себе аналогічно спінозовській субстанції, яка не створена нічим, що знаходиться поза нею, яка є породженням самої себе. Такою можна визнавати і волю.

Однак, і така точка зору може бути спростована. Це спростування ґрунтується на тому, що самопородження волі – це строго унарне відношення (тобто відношення об'єкта до самого себе). Причинне ж відношення завжди є бінарним (тобто існує між двома об'єктами – причиною і наслідком). Тому воля не може бути причиною самої себе, спроба втиснутися між утвердженнями “воля свободна” і “воля детермінована” за допомогою утвердження “воля самодетермінована” була можлива лише до виникнення теорії типів Б. Рассела і семантичної теорії Тарського. Сьогодні це архаїзм, який виключає на цій основі третє утвердження.

На даному підґрунті виникає ще одна традиція дослідження проблеми свободи – “філософського детермінізму”. “Філософський детермінізм”, на відміну від фізичного, визнає не тільки реальність явищ свідомості, але і каузальний вплив їх на волю. Як підкреслює І. Бичко, детермінантами свободи є духовні або внутрішні імпульси. Самі ці імпульси утворюються від тих же фізичних, органічних і соціальних реально існуючих компонентів, але інтеріоризованих духом, що стали його внутрішнім змістом і синтезувалися там (всередині духа) в духовний чинник дії – мету (усвідомилися). У свою чергу, мета екстеріоризується, озовнішнюється, стає ідеальним образом можливого, абстрактною реальністю, яка і детермінує дію.

Так ось секрет кантівського типу свободи (здатність самочинно починати ряд подій), І. Бичко вбачає у врахуванні І. Кантом унікальної духовно-тілесної двоїстості людського буття. Ототожнення Р. Декартом і Б. Спінозою людини з річчю, навіть і мислячою, зробило її “ланкою” чи

“частинкою” природного ланцюга подій, здатну усвідомлювати, але не здатну впливати на хід природної причинності. Специфіка людини (незвідність до природного буття, не підпорядкованість природній причинності) виявляється у свободі, але у свободі не випадковій, визначуваній декарто-спінозівською формулою “пізнаної необхідності”, а у свободі самобутній, визначуваній як “здатність самочинно починати ряд подій. Кантівська ж людина, з одного боку, будучи фізичною ланкою природно-причинного ланцюга, з іншого боку, маючи духовність, здатна переривати цей ланцюг і переключати його продовження на абстрактну, потрібну людині, а не природі, можливість. А, отже, людина здатна самочинно, тобто за власним вибором, започатковувати ряд подій.

Вибір людина реалізує як з дійсного, так і з можливого. Є реальні або дійсні можливості, які реалізуються обов’язково, без будь-якого людського вибору, а є абстрактні – реалізація яких потребує розумових і вольових зусиль людини. Зробити вибір означає, по-перше, мати для цього умови, а по-друге, вирішити яка із можливостей (чи множини можливостей) буде перетворена в дійсність, з абстрактної стане реальною.

Такий підхід дозволяє проблему свободи волі розглядати як проблему свободи вибору. Таким чином, свобода вибору є там, де є умови для вибору і де є з чого вибирати.

Неначе само собою зрозуміле, що перш ніж стати “свободним для ...” чогось, потрібно “звільнитись від ...” певних обмежень. Проте панівним в вітчизняній філософії продовжує залишатися однобічне позитивне тлумачення свободи, як “свободи для ...”. Звичайно ми погоджуємося, наприклад, з думкою М. Поповича, що звільнення людини від суспільних пут може не мати жодного значення, якщо її внутрішня порожнеча, не дає їй змоги щось глибше і людське „озовнішніти”, „опредметити”, „реалізувати”. Але саме в такій постановці питання – в діалектичній єдності “свободи від ...” і “свободи для ...”. Але ми зовсім не погоджуємося з такими визначеннями “свободи

від ...” як, наприклад, дає О. Логвиненко, що “свобода від ...” може бути названа сваволею, тому що, саме по собі вільне обрання може перекреслювати попередньо досягнуту звільненість, занурювати в нову залежність і рабство. “Свобода від ...” як повна незалежність від усього, свобода від Бога, диявола, від попередніх мотивів власної поведінки, а також від впливу ззовні, як і повний індетермінізм, навіть частково не можлива; або В. Несторенко, що у звичайному житті, коли говорять про свободу, мають на думці радше за все не примусовість наших дій, можливість діяти на свій розсуд, за покликанням власних бажань. У філософії та етиці такий варіант свободи вже давно називають “свободою від ...” Мається на увазі те, що єдиним змістом її стає суцільне голе бажання відкинути всі форми обмеження, всі механізми регуляції нашого життєвого процесу – від різного роду державних і громадських настанов аж до того самого “свого розсуду” і голосу сумління.

На нашу думку між “свободою від ...” і “свободою для ...” великої філософської суперечності не існує. Це дві сторони однієї медалі. Наприклад, свобода слова означає або ж свободу від цензури, або ж свободу говорити і писати те, що вважаєш потрібним; свобода віросповідання означає свободу від переслідування за віросповідання, або ж свободу поклонятися тому, кому вважаєш за потрібне, чи не поклонятися зовсім.

Коли утверджується, що свобода вибору є там, де є з чого вибирати, неодмінно постає питання про співвідношення людини з простором можливостей, тобто з усією природною і соціальною реальністю, яка розкривається перед нею.

Прихильники “філософського детермінізму” вважають вибір гносеологічною процедурою. А, отже, щоб вибір був безпомилковим, необхідно знати всі можливості, що є перед людиною в цій просторово-часовій ситуації. Але таке практично не можливе, бо тоді людина була б Богом, або її свідомість була тотожною Абсолютному Духу. Тому людина вибирає не із простору можливостей, а з його частини, яка утворена відомими їй

можливостями, тобто із певного (конкретно для неї) простору вибору. Звідси видно, що вибір тим вільніший, чим більше простір вибору наближається до простору можливостей. Однак, у такому разі ми знову повертаємося до “пізнаної необхідності” і до “прийняття рішень зі знанням справи”.

Актуальність проблеми свободи постмодерністи вбачають не тільки в переході суспільств в нову фазу розвитку (постіндустріальні, інформаційні, ліберально-демократичні тощо), але й неможливістю вирішення багатьох, навіть переважної більшості, філософських і соціальних питань поза контекстом проблеми свободи і свавілля.

Філософи-постмодерністи розуміють свободу не інструменталістськи, тобто не як результат ліквідації зовнішніх детермінацій (панування, насильства, обмежень). Феномен влади вони піддають аналізу тільки тому, що переконані у тому, що ті, хто інтегрований у тканину владних відносин, можуть вже самим фактом своєї присутності, а тим більше, за допомогою активних дій здійснювати опір цим владним відносинам. Такими своїми протидіями вони здатні практично трансформувати топос владних відносин і завдяки цьому не перебувати у стані рабської покірності. Я досліджую ті стратегії, підкреслює М. Фуко, дотримуючись яких індивіди через свою боротьбу, свої конфронтації, свої проекти вільно конституують самих себе як суб'єктів здійснюваних ними практик, або ж навпаки, – відмовляються від практик, котрі їм нав'язуються владою.

Таким чином, хоча люди й уплетені у тканину владних відносин, у них, по-перше, завжди зберігається деяка множина виборів стратегій ухиляння від цих відносин і, по-друге, тканина владних відносин є середовищем, у якому саме тільки й можливе виникнення і розгортання соціальної свободи. Отже, у певних межах людина має можливість протистояння, опору, протидії владним відносинам. Саме завдяки таким можливостям у топосі владних відносин можуть виникати локуси свободи.

У контексті позаінструменталістського її розуміння, влада на переконання постмодерністів, – це іманентна частина будь-якої людської активності.

Коло можливостей ухиляння, яке влада надає у даний момент агенту соціальних дій, ніколи не є замкнутим. У цьому колі завжди зберігається ймовірність виникнення нових можливостей. Опір владі тоді полягає в тому, аби відкривати, винаходити, виявляти все нові й нові способи непокори владі, і тим самим розширювати межі локусу свободи.

Зовні особистість сучасного суспільства існує лише як локус перетинання певного набору соціальних ролей і функцій, як своєрідний простір, у якому зіштовхуються, взаємодіють, взаємопроникають соціальні структури. Здійснюючи деконструкцію цієї структуралістської системи репрезентації дійсності, філософи постмодерну переконані, що навіть у цьому “просторі” у особистості залишається можливість свободи. На їхню думку, унікальна вільна особистість може існувати не як зазначене вище “перехресття”, на якому зустрічаються, взаємодіють і перетинаються структури, а як точка розриву, як “локус просвіту” структур, тобто як своєрідний дефект, що виникає при їхньому контакті.

У міру того, як кожна така особистість зіштовхується з розсіяними в просторі культури дефектами чи “просвітами” для неї існують певні моменти свободи. Використання таких “просвітів”, підкреслює О. Соболю, дозволяє особистості на її розсуд (тобто свавільно) зчленувати ці структури по-новому, вводити їх у нові відносини одну з одною. Використовуючи таку логіку, особистість відповідно до своїх бажань зіштовхує, схрещує, клонує різноманітну мову та соціальні ролі, здійснюючи тим самим практику вільної реконструкції.

Оцінюючи можливі підходи до розгляду свободи, М. Попович, наприклад, робить такий висновок: “свобода в когнітивному вимірі є прийняття рішення на основі кращого знання справи, тобто “пізнана



необхідність”. Свобода в сугестивному вимірі є можливість реалізації поставлених цілей, бажань, мотивів, тобто свобода реалізації, утвердження “Я” (“свобода для...”). Свобода в експресивному вимірі – це незалежність людини від реального світу, “свобода від...”.

Таким чином, розглядаючи свободу під різноманітними кутами зору видно, по-перше, що свобода є необхідною, істотною і невід’ємною властивістю волі, тобто її атрибутом; по-друге, що свавілля перебуває у взаємозв’язку із свободою і за певних умов виступає її формальним або негативним моментом (частиною, елементом, ступенем).

### **Свавілля як компонента свободи**

Однак найбільш поширеним є негативно-заперечувальний підхід до поняття свавілля.

Такий підхід, звичайно, має право на своє існування, бо ж свавілля, як феномен, дає тому численні приклади на досвіді. Проте прийняття свавілля з його тільки негативного боку не виправдано звужує знання про це соціальне явище і в цілому його значення.

Свобода і свавілля завжди в історії філософської думки розглядалися в певному зв’язку. Характер цього зв’язку в різні часи уявлявся теж по-різному – від прямого ототожнення до протиставлення. Ототожнення свободи і свавілля приводило інколи взагалі до заперечення самої свободи. Розрізнення ж цих феноменів частіше всього схилилося до відриву одного від іншого, при цьому свавілля бачилося як щось формальне, негативне, нижче і яке становило загрозу свободі. У результаті принцип свободи як один з основних принципів буття людини у світі опинився розірваним на дві частини, кожна з яких неначебто існувала і функціонувала по-своєму. Такий підхід призвів до того, що позитивний, змістовний момент у визначенні свободи, витіснив її

початковий негативний момент. Ф. Гаєк підкреслює, що можна справедливо говорити про різні типи свободи, “свободу від” і “свободу для”; хоча у нашому розумінні “свобода” є одна, вона відрізняється ступенем, але не типом.

Отже, враховуючи і донині існуючу думку, що свавілля повинно бути взагалі відкинуто як випадковість, як антипод свободи, ми все-таки ставимо питання: чи не є свавілля компонентою свободи?

На те, що свавілля є фрагментом, частиною, моментом у складі дійсної свободи, вказує Б. Вишеславцев. Він підкреслює, що свобода є перш за все свавільність вибору, що ігнорування свавілля тягне за собою нерозуміння зла, бо цим самим ігнорується проблема переходу від першої свободи до другої. Подальше ігнорування свавілля означає його недооцінку, заперечення і подавлення заради свободи в добрі. Тоді ми одержимо, вважає Б. Вишеславцев, деспотизм великого інквізиторів, тобто повне знищення всякої свободи в ім'я знищення суб'єктивного свавілля. Однак, і на сьогодні проблема залишається невирішеною. Найбільш важким для суспільства було і залишається прийняття свободи не тільки в її розумному, такому, що ґрунтується на добрі, знанні, справедливості, вияві, але і свободи як свавілля.

Свобода сьогодні, незважаючи на різноманітність її виявів і визначень, уявляється і як опір, опозиція і, навіть, протистояння свідомості буттю в двох її вимірах – негативному і позитивному, або “свобода від...” і “свобода для...”

Тут частіше всього увагу звертають на загальнорозповсюджений феномен людського супротиву, коли людина розумом усвідомлює необхідність підкоритися Божим, природним чи соціальним принципам, згоджується з ними, визнає їх цінність, а ось єство її бажає інших принципів, які можуть навіть протистояти розуму.

Однак, чи сам розум завжди бажає тільки добра? Ще Ф. Достоєвський заперечував Сократу, Платону та іншим, хто вважав, що тільки незнання, тільки неможливість через незнання бачити свої вигоди, заважають людям поважати закони і робити добро. Він запитує: “О скажіть хто першим

оголосив, хто першим проголосив, що людина тільки тому робить капості, що не знає дійсних своїх інтересів; а що якби її просвітити, відкрити їй очі на її дійсні, нормальні інтереси, то людина враз стала б доброю і благородною тому, що ставши просвітленою і розуміючи дійсну свою вигоду, саме в добрі побачила б особисту свою вигоду, а відомо, що жодна людина не може діяти завідомо проти особистої своєї вигоди, отже, так би мовити, за необхідністю стала б робити добро?”. І, відповідаючи на своє запитання, вигукує: “О немовля! О чисте невинне дитя! Та коли ж це так було в усі тисячоліття, щоб людина діяла тільки з одної своєї власної вигоди? Що ж робити з мільйонами фактів, які стверджують про те, як люди завідомо, тобто цілком розуміючи свою власну дійсну вигоду, залишали її на другому плані і кидалися на інший шлях, на ризик, навмання, ніким і нічим не змушені до того, а неначе саме тільки не бажаючи вказаного шляху, і уперто, свавільно пробивали інший, важкий, безглуздий, відшуковуючи його ледве не в сутінках. Отже, їм дійсно ця упертість і свавілля було приємнішим будь-якої вигоди”.

Це говорить про те, що не тільки чуттєво-тілесна складова людської істоти, але й духовна може чинити опір принципу чи закону (природному, божому, моральному чи будь-якому встановленому). Отже, протиборство людини і буття може існувати не в одній (як звикли думати), а в двох формах – в формі опору “плоті” і в формі опору “духу”. Опір духу, свідомості, розуму полягає не в тому, що людина робить не те, що хоче (або через незнання, чи через безсилля щось змінити), а в тому, що вона свідомо робить не те, вірніше робить те, що бажає.

Опір духу значно глибший, сильніший і радикальніший порівняно з чуттєво-афективними виявами. Людині потрібне своє власне і свободне бажання, своя власна уява чи примха, людині потрібна самостійність. Вона часто зважується порушувати встановлений спокій, йти проти законів, принципів, правил, а тим більше проти диктату чи вказівок “відповідальних” і “мудрих”... – тобто проти всього того, що наказує їй розумна логіка – тільки

через те, щоб діяти так, як хочеться, щоб мати право побажати собі навіть гіршого, щоб не бути зобов'язаною бажати собі одного тільки розумного чи правильного. Чому вона йде на такі жертви? Щоб зберегти найдорожче – свою особистість, свою індивідуальність, своє “Я”.

Але протиставляючи опір “плоті” і опір “духу”, з'ясовуючи вагу кожного в цьому співвідношенні, ми теж припускаємося деякої помилки. Людина єдина в своїй плоті і духові, людина живе усім своїм єством – прагне і бажає, любить і ненавидить, творить і руйнує. Як зауважив з цього приводу Ф. Достоєвський, розсудок є річ добра, це безсумнівно, але розсудок є тільки розсудок і задовольняє тільки розсудковій здатності людини, а хотіння є вияв усього життя, тобто усього людського життя. Адже я, наприклад, цілком природно хочу жити для того, щоб задовольняти всій моїй здатності жити, а не для того, щоб задовольняти одну тільки мою розсудкову здатність, тобто яку-небудь двадцяту частку усієї моєї здатності жити. Що знає розсудок? Розсудок знає тільки те, що встиг пізнати, а натура людська діє уся цілком, усім, що в ній є свідомо і позасвідомо.

Отже коли людина вибирає, а цей процес починається в глибинах людської психіки, далеко в несвідомому і підсвідомому, закон, заборона, імператив безсилі, право, влада, авторитет не діє. Як зазначає Б. Вишеславцев, будь-який закон повинен спочатку бути вільно визнаним, будь-яка влада і будь-яке право повинне бути вільно установлене. На будь-який імператив свобода свавілля може відповісти ”злочином” або гордим неприйняттям самої форми закону (анархізм). На будь-яке “належне”, що надходить від системи цінностей, можлива відповідь, я нічому не зобов'язаний, я роблю, що хочу!

Маючи можливість чинити “опір” довкіллю (тобто за допомогою всього несвідомого і свідомого – відчувати, сприймати, уявляти, відображати, мислити і на основі цього рефлексувати, реагувати, діяти, творити) людина, за допомогою цього дару, спроможна звільнитися, як від каузальних зв'язків

природи, так і необхідностей соціальної реальності, що в свою чергу відкриває їй можливість вибору. Таким чином, можна припустити, що свобода якраз і народжується першим актом – свавільністю, тобто можливістю виходити за межі (трансцендентувати), можливістю переривати ланцюг причинних зв'язків, а вибір – це наступний акт, коли започатковується новий ряд зв'язків.

Отже, існує два ступені, точніше два рівні свободи. Однак, мало зафіксувати цей уже відомий в філософській думці факт, потрібно розглянути, чому не можна ігнорувати першим рівнем – свавіллям, і чи є підстава ставити питання про свавілля як елемент або момент свободи?

### **Друга антиномія свободи М. Гартмана, як метод розв'язання суперечності свобода-свавілля**

Згідно з теоретичними положеннями про категоріальні закони М. Гартмана, особливо, стосовно законів розшарування і законів залежності, встановлено, що:

- категорії нижчих шарів містяться в категоріях вищих шарів, і це відношення незворотне, тобто вищі категорії передбачають нижчі, але не навпаки;

- елементи категорій змінюються при їх поверненні в вищих шарах, від шару до шару вони зазнають нових перетворень;

- вища категорія розуміється як розмаїття нижчих елементів, але вона не є сумою елементів, а їх синтезом, крім того, вища категорія містить також нові елементи, що вперше появляються з нею, які не містяться ні в елементах, що повторюються, ні в їх синтезі;

- нижні процеси не є елементами вищих, а тільки їх носіями і умовами буття;

- нижчий шар по відношенню до вищого, і відповідно, вищий шар по відношенню до нижчого характеризується певною самостійністю або автономністю;

- нижчі категорії завжди більш “сильніші”;
- нижчий шар категорій індивідуальний до того, що він є основою для вищого; буттям в якості основи не вичерпується його буття. Нижчий шар є самостійним “шаром принципів”. Самостійність шару нижчих категорій полягає в тому, що “нижче” ні на якому ступені не має “тенденцій” бути носієм вищого чи увійти в нього як елемент. Воно байдуже до всякого перетворення і надбудови.

- нижчі категорії визначають вищий шар тільки як фундамент його буття. Вони обмежують тільки поле діяльності вищих категорій, але не їх вищу форму і особливий вигляд. Нове вищого шару категорійно вільне по відношенню до нижчих шарів, тобто тут не зважаючи на певну залежність, утверджується автономія нового.

Ці положення знаходять своє місце і в процесі сублімації, одному із головних понять психоаналізу, введеного З. Фрейдом. М. Шелер, у свою чергу, вважав, що здатністю до сублімації наділені всі форми організації природного світу.

Грунтуючись на цих положеннях, М. Гартман, на відміну від І. Канта, який вважав цінним лише позитивне розуміння свободи, і Г.В.Ф. Гегеля, який розводив свободу на дві суперечливі протилежності (дійсну свободу, вищим змістом якої є визначення розуму і формальну свободу або свавілля, вищим змістом якої є потяги, хтивість, нахили) – розвиває співвідношення цих двох свобод через встановлення другої антиномії свободи.

Як відомо, перша антиномія свободи І. Канта проголошує: причинність за законами природи є не єдина причинність, з якої можна вивести всі явища у світі. Для пояснення явищ необхідно ще припустити свободну причинність; „немає ніякої свободи, все здійснюється у світі тільки за законами природи”. Друга антиномія М. Гартмана вказує на те, що антиномія свободи є антиномія двох автономій: автономії морального принципу і автономії особистості.

У чому сутність автономії особистості та автономії принципу?

Як ми вже раніше підкреслювали, людина постійно перебуває в процесі задоволення своїх найрізноманітніших потреб. Ці потреби об'єктивно постають в уяві людини в образі конкретних матеріальних чи духовних цінностей. Різноманітні цінності (чи окремо кожна, чи їх ієрархія) не є детермінуючими до волі людини. Це воля визначається до них заперечуючи одні і приймаючи інші. Тобто ми визначаємо автономію індивіда. Автономія індивіда полягає в тому, підкреслює М. Лоський, що він сам виробляє собі правило поведінки і сам може відмінити його. Кантівське вчення про автономію морального характеру ми розповсюджуємо на весь характер індивіда. Це підтверджує Д. Скотт, який говорить, що оскільки Богом встановлено, що воля належить індивідуальній особистості, навіть він сам не має прямого впливу на рішення людини. На це категорично вказує Т. Гоббс, який заявляє, що серед усіх тваринних істот тільки людина здатна завдяки загальному значенню слів придумувати собі загальні правила і погоджувати з ними увесь устрій свого життя. І, на решті, Ліппс наголошує на тому, що свобода існує тоді, коли рішення є цілком моїм діянням, чиниться цілком від мене, має свою достатню підставу в мені, тобто цілком зумовлене мною: моєю істотою, моїм образом думок, моїми нахилами, моїми роздумами тощо.

Сутність автономії принципу, як вона визначається ще з античних часів, полягає в тому, що належне ототожнюється з формою закону, з обов'язком. Таке ототожнення цілком відповідає природній причинності, сфері каузальних зв'язків, однак не сфері соціальних (духовних чи ідеальних) зв'язків та відносин.

У сфері соціального належне має справу з феноменом духу, опору, а точніше людською волею. Воля ж повинна, але не змушена, підпорядковуватися належному (при тому належному будь-якого порядку: морального, естетичного, інтелектуального, релігійного, комунікативного, ціннісно-орієнтаційного і под.). Тут відсутня жорстка причинно-наслідкова детермінація. Воля може вільно підкорятися належному, але може й

свободно його порушувати. І це не є недоліком, це є цінністю, якою наділена тільки людина. Приймаючи рішення підкоритися належному або заперечити, або порушити його, людина це ставить собі (не іншим, не об'єктивній причинності) і за заслугу, і за обов'язок.

Розв'язуючи другу антиномію свободи, констатуємо, що повна свобода містить в собі не одну, а дві визначальні складові – автономію особи (індивіда) і автономію принципу (закону), М. Гартман приходять до висновку, що між цими складовими встановлюється не антиномічні, а такі, що доповнюють один одного, відношення.

Чому? По-перше, на думку Е. Морена, по мірі регресування у *sapiens*'а вроджених схем поведінки культура перебирає на себе також рівні меншої складності, а тому можна припустити, що людські діти, потрапивши на якийсь безлюдний острів без вихователів, без одягу та інших предметів, які постачає культура, не спромоглися б відновити своїми силами суспільство, рівне за складністю хоча б суспільству шимпанзе. Сказане не означає, що культура витісняє генетичний код. Навпаки, генетичний код у розвинутих форм гомінідів і, насамперед, у *sapiens*'а, породжує мозок, організаційні можливості якого все більше і більше пристосовуються до культури, тобто до високого рівня соціальної складності. Культура утворює в суспільстві деякий над-генетичний центр, відносно автономний – як і сам мозок, від якого культуру неможливо відділити; вона містить у собі організаційну інформацію, яка з плином часу має все більше й більше збагачуватися. Сказане означає, що культура не становить самодостатньої системи, оскільки потребує розвиненого мозку, наявності еволюційно високорозвиненої біологічної істоти – і в цьому плані людина не зводиться до культури; але культура необхідна, щоб з двоногої позбавленої волосяних покривів істоти з головним мозком, який розростається, утворилися людина – тобто індивід з високою складністю організації, котрий живе в суспільстві високої складності.



По-друге, принципи чи закони самі по собі нічого реально детермінувати не можуть, а виражають лише ідеальний постулат, тому потрібна реальна воля, яка захоче взяти на себе їх здійснення; з іншого боку, реальна воля, сама по собі, теж нічого ідеального не може детермінувати, бо щоб вибирати, вирішувати вона повинна мати перед собою орієнтири. Таким чином, автономія принципу потребує автономії особи, а автономія особи автономії принципу. Отже, між ними об'єктивно складаються урівноважуючі, взаємодоповнюючі відношення, тому вони одна без одної неможливі. Згідно із загальним правилом, пише Ж. Дельоз, дві речі стверджуються одночасно лише тою мірою, якою заперечується, придушується зсередини відмінність між ними, навіть, якщо ступінь цього придушення є такою, що загрожує викликати не тільки зникнення цих відмінностей, але й появу нових. Зрозуміло, тотожність тут – це не тотожність байдужості. Саме на основі тотожності, вважає він, відбуваються одночасно ствердження протилежностей – і не важливо, чи робимо ми акцент на одній з протилежностей, щоб знайти іншу, чи робимо синтез обох. Навпаки, ми говоримо про операцію, згідно з якою дві речі чи два визначення стверджуються завдяки їх відмінності. Тепер перед нами вже не тотожність протилежностей, яка, як завжди, була б невіддільною від руху заперечення і виключення. Швидше, ми маємо справу з деякою позитивною дистанцією між різними елементами: мова йде тепер не про ототожнення двох протилежностей, а про утвердження їх дистанції і як того, що зв'язує їх разом, саме через “відмінності”. Ідея позитивної дистанції, саме як дистанції (яку не потрібно ні ліквідувати, ні долати), для нас істотна, оскільки вона дозволяє вимірювати протилежності за допомогою кінцевої відмінності замість прирівнювання відмінностей до безмірної суперечливості, а останньої – до тотожності, яка сама є безкінечною. Це не та відмінність, яка повинна “розвиватися” в суперечливість, як думав Г.В.Ф. Гегель в своєму бажанні відвести гідне місце запереченню. Саме суперечливість повинна розкрити природу своєї відмінності, дотримуючись від повідної їй дистанції.

Але в чому ж тоді виражається антиномність свободи, чому свобода негативна зустрічається з свободою позитивною, чому виникає автономне протиборство? Справа в тому, що цю об'єктивну ідилію кожний раз порушує суб'єктивний фактор. Особистість, по перше, усвідомлюючи свою автономність, своє самовладдя, свою самодостатність, бажає сама визначати собі цілі і цінності, приймати рішення (навіть якщо вони й неправильні), а, по-друге, просто боїться усе це втратити перед лицем іншої, вищої детермінації – автономії принципу, яка вимагає підкорення і постає перед особистістю в образі обов'язку, припису, повеління. Отже, автономія особистості намагається затвердити себе як таку, яка опирається, протиставляє і навіть заперечує автономію принципу. Звідси й виникає автономне протиборство в найрізноманітніших його формах від настороженості, недовіри, критичного відношення до порушення принципу, відміни його шляхом бунту, революції, введення власного принципу.

Подібні обставини в кожний конкретно-історичний період висували перед суспільством, (його певними соціальними групами, інститутами та організаціями, визначними представниками політичної, наукової та культурної еліти) питання про те, що повинно бути первинним, рушійною силою суспільного розвитку – автономія принципу чи автономія особи. Фактично вирішувалося питання про необхідність і свободу, але, в першу чергу, йшлося про те, чи можна довіряти свавільній свободі людини, чи краще тримати її в надійних рамках належного (законів, норм, принципів, догм, цінностей та ідеалів) Божих чи встановлених державою, нацією, класом або конкретною особою. У руслі цього можна говорити про встановлення чи ліквідацію таких глобальних феноменів, властивих людству, як рабство, кріпацтво, кастовість, класовість, інквізиція, диктатура, тоталітаризм або з іншого боку – демократія, свобода, рівноправ'я, справедливість, громадянське суспільство тощо.

Убачаючи підставу цих феноменів у свободі і свавіллі, їх у різні часи і епохи, або ототожнювали і заперечували, або розводили по різних полюсах і

протиставляли, як негативне і позитивне. Але це не вирішувало і не вирішує проблеми сьогодні. Людство зіткнулося з дивною суперечністю. З одного боку, зазначає Х. Ортега-і-Гассет, життя дане людині не в готовому вигляді, а в вигляді завдання, яке потрібно виконати. З іншого боку, зауважує Е. Фромм, людина не в силах винести те, що вона віддана особистим силам, що вона повинна сама надати сенс своєму життю, а не отримувати його від якоїсь вищої сили, тому людям потрібні ідоли і міфи. Більше того, склалася система суспільних відносин, усередині якої кожна людина відчуває себе статистом, виконувачем ззовні нав'язаної їй ролі. Всюди володарюють соціальні технології, яким, як підкреслює В. Шамрай, немає ніякої справи до того, що міститься в людині, який її стан і доля. Вона цікавить соціальні технології лише як носій соціально-затребуваної поведінки, і всі її властивості важливі виключно як передумови соціальної поведінки. Людина існує у вигляді функціонального елемента соціальної реальності, як носій найважливішого для цього типу реальності джерела активності і енергії – а саме людської поведінки і дії. Увести у відповідний режим роботи це джерело активності і енергії – ось чим керується соціальна технологія.

Все це і подібне, в свою чергу, породжує таке зворотне соціальне явище, як інфантильність. Тобто, замість того, щоб розв'язувати життєві проблеми, людина прагне уникнути вибору та відповідальності за свій вибір. А там, де відсутній вибір, відсутня і свобода. Її місце заповнюють такі похідні від інфантильності, як конформізм, реваншизм і фанатизм.

Така ситуація не може не непокоїти. Тому, мабуть, Х. Ортега-і-Гассет і пропонує створювати нову аристократичну еліту – людей, здатних на свавільний “вибір”, що керуються тільки безпосереднім “життєвим поривом”. Орієнтацію на суб'єктивне свавілля як головну “практичну” силу соціальної і індивідуальної, філософсько-теоретичної і політично-практичної творчості і дії проголошує в 60-х рр. ХХ ст. Ж.-П. Сартр.

Справа в тому, що придушення владою свобод людини, яке було характерним завжди, а з іншого боку, відсутність у людини дійсного прагнення до свободи, яке властиве їй і сьогодні – заважало і заважає формуванню демократичного суспільства. Найбільш драматичним є той факт, що давно відомими є основні причини такого стану – це або відсутність чітко визначених ідеалів і цілей (принципів), або прийняття та встановлення таких, які породжують соціальний устрій на зразок авторитарного, тоталітарного, фашистського і под. Тому демократична конституційна держава, як зазначає Ю. Габермас, служить тому, щоб розширювати, а по можливості повністю встановити свободу людини.

Отже, піклуватися потрібно не тільки про гарні закони, норми, цінності, цілі і ідеали, а й про людину з її власними потребами, бажаннями і мотивами, інакше вона опиниться в чужому, непотрібному їй суспільстві. Ця ситуація образно описана Ф. Достоевським: “Не дивіться на те, що я, ось тільки, сам від кришталевої споруди відмовився з однієї тільки причини, що її не можна буде язиком подразнити. Я це говорив зовсім не тому, що вже так люблю мій язик виставляти. Я, може, на те тільки і сердився, що такої споруди, якій можна було б і не виставляти язика з усіх наших споруд до сих пір і не знаходиться. Напроти, я б дав собі зовсім відрізати язика з однієї вдячності, якби тільки влаштувалося так, щоб мені самому вже більше ніколи не хотілося його висувати. Яка мені справа до того, що так неможливо влаштувати і що потрібно задовольнятися квартирами. Чому я влаштований з цими бажаннями? Невже ж я для того тільки й улаштований, щоб дійти до висновку – все моє улаштування один обман? Невже в цьому вся мета? Не вірю”.

Коли ж, навпаки, звести свавілля в культ без меж і орієнтирів, то опинимося в не менш сприятливій ситуації, показаній М. Чернишевським: “Основне наше поняття, тривка наша легенда – те, що ми в усе вносимо ідею свавілля. Юридичні форми і особисті зусилля для нас здаються безсилимими і навіть смішними, ми чекаємо всього, ми хочемо все зробити силою примхи,

безконтрольного рішення; на свідомі дії, на самовільну готовність і здатність інших ми не надіємося, ми не хочемо вести справи цим способом... Кожний із нас маленький Наполеон, чи краще Батий... Але якщо кожний із нас Батий, то що ж відбувається із суспільством, яке складається з Батіїв?”.

То що ж, постає питання, повинно висуватися в суспільному розвитку на перше місце – автономія особистості чи автономія принципу?

На наш погляд, вирішення цього питання лежить в площині розв’язання практично непоміченої донині антиномії цих двох автономій, запропонованої М. Гартманом і розвинутої Б. Вишеславцевим.

Суть вирішення проблеми полягає в подоланні автономного протиборства, автономного опору, що означає, у цьому випадку, показати і довести не що інше, як спільність цих двох автономій, а вже на основі цього зрозуміти процес сублимації свавілля, тобто переходу першої ступені свободи (негативної, формальної, свободи “від...” – тобто свавілля) на вищу ступінь (свободу позитивну, свободу “для”..., повну свободу).

Детермінація, що йде від царства принципів, цінностей, вважає Б. Вишеславцев, має таку модальну структуру, яка не порушує, а зберігає в своїй новій формі свободу вибору, свавілля, автономію особи, самоцільність особистості. У негативній свободі, ще немає свободи позитивної, але позитивна свобода містить в собі і зберігає негативізм. Це означає, що самовладне свавілля не містить в собі детермінації, що йде від принципів, і може йти проти неї, але принципи, цілі, ідеали, цінності, які втілюються в соціальну реальність, неминуче містять в собі свободу свавілля з тієї простої причини, що свобода свавілля є умовою можливості самих принципів.

Отже, тип розв’язання антиномії двох автономій будується на тому, що теза і антитеза не виключають одна одну, антитеза містить у собі тезу. А саме розв’язання ґрунтується на категоріальних законах розшарування і залежності М. Гартмана.

У певному розумінні в парі свобода – свавілля реалізується також і концепція деконструкції Ж. Дерріда. Він підкреслює, що філософія передбачає наявність структур, які складаються з протилежних пар. Кожний член такої пари має сенс тільки у співвідношенні з прямо протилежним членом. Але одна частина пари протилежностей є більш привілейованою ніж інша (наприклад: добро – зло, душа – тіло, об'єкт – суб'єкт, свобода – свавілля і под.). Вона отримує значення чогось позитивного порівняно з іншим членом пари, який автоматично оцінюється як негативний.

Деконструкція, на думку Ж. Дерріда, полягає в тому, щоб слідкувати за тим, як протилежні частини пари ведуть себе в межах відповідної системи. Йдеться не про те, щоб заперечити початкову ієрархію, що міститься в кожній із подібних пар. Першим кроком тут є знаходження подвійної суперечності. Потім слід показати, як кожний член цієї пари замість того, щоб бути прямим протиставленням іншого члена пари, в дійсності є його частиною. Завдяки цьому видима стабільна структура, яка “тримає їх поодаль від себе”, стає розхитаною в самих своїх основах.

Мета деконструкції полягає в тому, щоб показати, як основні елементи певної структури (пари протилежностей і правила їх зв'язку) опираються власній логіці. Все, з чим ми зіштовхуємося, зазначає Ж. Дерріда, має подвійну природу – те, що позитивне, неможливо відокремити від того, що негативне.

Антропогенез є процес, у якому можливість свавільної і доцільної життєдіяльності людини обумовлює сама себе. На відміну від доцільної біологічної поведінки у тваринному світі діяльність передбачає свободне цілепокладання, проектування цілей, вона “завжди свавільна”. На думку Й. Гердера, різниця між тваринами та людьми полягає в тому, що перші виявляють вірність своїй природі, віддають належне необхідності, але тільки люди вдаються до свавілля у своїх вчинках. Свавілля – результат вільного вибору.

Таким чином, по-перше, свавілля – це не те, що окремо протистоїть свободі, що повинно бути відкинуте чи заперечене свободою, що повинно загинути в полум'ї свободи, а те, що піднімається, підноситься на її вищій щабель; по-друге, свобода вищого ступеня, включаючи в себе елемент свавілля, не зводиться тільки до нього, адже вона містить в собі ще й інші нові елементи, при чому ці нові елементи є вільними відносно збереженого моменту свавілля. Ось тоді ми й говоримо, що свобода – це не тільки та бентежна суб'єктивність, яка утворює в бутті, як вважає Ж.-П. Сартр, щось на зразок “щілини”, “пробоїни”, “ніщо”, але й можливість вчиняти в відповідність до власних орієнтирів, бажань і прагнень. А вже турботою суспільства (чи певних його соціальних інститутів, організацій і груп) є те, щоб право, мораль, культура встановлювали орієнтири і шлагбауми на усіх напрямках соціальної реальності, які б максимально унеможливили дії чи вчинки суб'єктів цієї реальності, що носять деструктивний, руйнівний характер.

Саме тому діалектичне бачення свободи і свавілля й потрібне, щоб людина відображалася в реальному багатстві її світовідношення, а не у вигляді рафінованої сутності, щоб людська сутність поставала не тільки як родова заданість, а як результат вільного, особистісного вибору, щоб людина благоговіла перед життям, а не жахалась від його нестабільності і невизначеності.

## **Тема 6. Позитивіські тенденції в інтерпритації феномену свавілля**

- Функціонально-інтеріоризовані вияви свавілля та їх значення
- Функціонально-екстеріоризовані вияви свавілля та їх значення

Дуже оптимістично налаштовані дослідники новітнього часу пишуть, що світовідчуття постсучасності відкидає неповноцінну его-свідомість, яка відділяє індивіда від інших людей і всього довкілля, а його мислення від тіла і стверджує еко-свідомість, холізм як головний спосіб мислення і життя, проголошуючи ідеал автономного індивіда з розширеною свідомістю в плюралістичному, толерантному, децентралізованому суспільстві.

Ми не проти еко-свідомості і холізму, але й гаслами тут не допоможеш, коли в ситуації постмодерну, як зазначає Ж. Бодрійяр, кожний шукає свій образ, а оскільки більше не може досягнути сенс власного існування, залишає за собою можливість лише виставити напоказ свою зовнішність, не турбуючись ні про те, щоб бути побаченим, ні навіть про те, щоб бути.

То чи не належить свавіллю деяка провідна роль у розв'язанні завдання “щоб бути”?

Результати історико-філософського аналізу поняття свавілля, дослідження його логіко-генетичних зв'язків, дають можливість сформулювати такі припущення:

Свавілля, забезпечуючи “свободу від...”, створює основу для розвитку “свободи для...”

Маючи на увазі, наприклад, кантівську людину, яка здатна самочинно, за власним вибором, розривати і започатковувати певний ряд подій, чи людину в постмодерністському і сартрівському розумінні, яка здатна ініціювати виникнення “вад”, “просвітів”, “тріщин”, “лакун”, “пропусків”, “незакінченостей”, йдучи за ходом думок І. Пригожина та І. Стенгерс, – отримуємо свободу як відсутність або розрив взаємодій. Саме людина завдяки своїй здібності мислити, відчувати, бажати, воліти – може призупиняти потік взаємодій. Це може означати, що розрив у потоці взаємодій є перш за все негативне визначення свободи, „свобода від...”, є свобода у первісному вигляді, або свавілля.



Свавілля, забезпечуючи „свободу від...”, дозволяє, по-перше, „відірватися” від природної чи соціальної необхідності, „організувати внутрішній простір”, „пробити щілину” всередині причинно-обумовлених процесів, по-друге, започаткувати основу для нових змін, відкрити горизонти для позитивної свободи – “свободи для...”.

### **Функціонально-інтеріоризовані вияви свавілля та їх значення**

Свавілля допомагає людині не втратити власне “Я”, зберегти свою особистість, індивідуальність, значущість, самовладдя.

Прагнення людини знайти, зберегти і виразити свою індивідуальність, особистість, завжди було актуальним для неї. В бутті індивіда, “Я”, суб’єкта в епоху Модерну ніхто не сумнівався, більше того індивідуальність мислилась як щось цілісне, незаперечне, одиничне і, в той же час, універсальне. Та й філософія звертається обличчям до людини не як родової істоти, не як трансцендентного суб’єкта, не як існування “множинності в роді”, а саме як до – індивідності, окремішності, самості, єдності.

Для сучасного ж суспільства характерними є роздільність і фрагментальність економічної, політичної, культурної сфер, кожна з яких структурується на основі різноманітних конфліктуючих один із одним принципів. Звідси виникає питання, чи не перетворилася особистість інформаційного суспільства на подобу маріонетки, що виконує нав’язані їй соціальні ролі.

Зруйнувалися надії терапевтів Модерну, наголошує Ж. Бодрійяр, досягти справжньої інтегрованої особистості після появи у сучасному психоаналізі концепції фрагментованої, політеїстичної самості. Все, що є в людській істоті – її біологічна, м’язова, мозкова субстанція – витає навколо неї у формі механічних або інформаційних протезів.

Тому сьогодні постмодерністи ставлять питання “як можливе” “Я”? Їх відповідь зводиться до того, що “Я” в сучасному світі неможливе.

У постмодерні немає самовпевненості суб'єкта в можливості науково-технічними засобами трансформувати духовну природу самої людини. Там, де людина минулих епох вбачала єдність смислу, смислової цілісності, людина постмодерну бачить лише штучне нав'язування цілісності. Смисл цілого утримується на ієрархії частин, на гарантійному упорядкуванні окремих смислових фрагментів. Людина минулих епох уміла бачити цей смисл, тобто могла відчутти виправданість ієрархії смислових фрагментів, вірила в сталу гармонію цілого і частин. Людина в ситуації постмодерну бачити смисл не вміє – ця ієрархія для неї стала штучною і насильницькою. За будь-яким цілісним утворенням та подією людина постмодерну лише бачить голу волю до влади, маніпуляцію та штучне конструювання.

Головне завдання постмодерну – допомогти сучасній людині усвідомити себе у контексті не метафізичної перспективи модерну, принципового самовизначення, а іронії перспективи, у контексті якої усі реалії усвідомлюються як історичні випадковості, а не реалізації апріорно зумовлених надісторичних “проектів”, смислів, фіналів.

Висловлюється думка, що потрібно відмовитися від ідеї цілісної особистості. Насільки багато різномірних потоків комунікацій, в які втягнута сучасна людина, що індивідуальна свідомість нездатна інтегрувати їх у вигляді єдності “Я”. Свідомість опиняється “перенасиченою” і “фрагментарною”. Всі без винятку традиції із втіленою у них ієрархією цінностей втратили сьогодні авторитет, не можуть вважатися незаперечними. Тому особистість, як агент дії, що передбачає наявність певних цінностей, уявлень про права і обов'язки і відповідальність за вчинки, втрачає смисл. Оскільки все, що колись складало цілісність індивіда, особистості тепер “виведено на орбіту”, то “Я” стає чимось мозаїчним і суперечливим. Виявом фундаментальної екзистенційної неузгодженості сучасної людини стала криза самоідентичності, кардинальне порушення органічності всіх складових людської життєдіяльності, втрата

надійних, усталених, раціонально вивірених, освячених традицією життєво значущих орієнтирів в усьому універсумі людського буття.

Отже, індивід втрачає віру у своєму повновладді, зникає проблема самоідентичності. Ставши фрагментованою, особистість зникає. Глобальне постіндустріальне суспільство, приглушаючи мотиви індивідуалізму та егоїзму своїх членів, призупиняючи їх атомізацію, робить це не через культуру і духовність, а соціотехнічно. Економічна раціональність замінюється технологічно. Людина дрейфує не в бік особистості, а в бік перетворення в “людський фактор”... Замість матеріальних інтересів, що відходять на другий план, розвивається не доброта і любов до ближнього, а погоня за інформацією і інтелектуальною власністю, престижне, символічне споживання. Коли говорять про заміну праці творчістю, то творчість мається на увазі технічна.

Відносини між людьми у всіх сферах (економічній, політичній, духовній, власне соціальній) в ситуації постмодерну перетворюється з суб’єкт-об’єктних в суб’єкт-суб’єктні, що передбачає напруженість дій і вчинків, а відповідно і відповідальність на порядок вищу.

Людина в ситуації постмодерну, з одного боку, уникає відповідальності за вибір, а з іншого прагне мати своє “Я”, своє обличчя, виразити себе. Тому залишаючись “гвинтиком” та об’єктом впливу різноманітних мереж та технологій глобального суспільства, людина, щоб залишити собі хоча б якусь свободу, залишаючись сама собою, ховається за маску.

Ось тут і приходять на “допомогу” людині соціальні технології, мас-медіа, інтернет, масова культура, які покликані вирішити двоє завдань – звільнити людину від особистої відповідальності і психологічного напруження.

Людина Премодерну жила в гармонії з Богом – для Бога і себе, була людиною моральною. Людина Модерну жила своєю справою, служила собі, сім’ї, вважаючи, що так добре Богові і суспільству. Людина пізнього Модерну, коли розрахунок, купівля, споживання, сфера матеріального виробництва

проникли в культуру, “шоу-бізнес”, науку, “інтелектуальну власність”, сім’ю, шлюбний контракт, в інтимні відношення, “прейскурант на різноманітні сексуальні послуги”, спорт, а ще дивніше, в релігію, стала цілком економічною, замінивши людину моральну. Для такої людини світ розгортається не через призму Божих заповідей чи кодексів моралі, а рентабельності, конкретних вартостей. Починається дрейф від особистості. Беззаперечно, людина у цій ситуації розвивається, розумнішає, але моральні і вольові властивості стагнують відносно розуму.

Духовне відношення до світу як єдиного цілого, включає в себе пізнавальну здатність людини, здатність мислити, а також її бажання, почуття, волю. У ситуації постмодерну відмічається посилення розпаду духовного. До нього призводить експансія інформаційності, пізнавальності, науковості, яка витісняє емоційно-вольову частку духовно. Розум, знання, наука не применшуються, люди стають інтелектуальнішими, прагматичнішими, живуть краще і комфортніше, однак вони стають механістичнішими, відчужинішими і роботоподібнішими.

Йдеться про духовну кризу людини. У цілому вона задоволена своїм буттям саме як людина маси. Вона не хоче робити зусилля, вона втікає від свободи. Проте людина, відзначає Г. Кисельов, не зводиться до свого *ratio*, ми можемо отримувати достовірні знання про реальність і іншими шляхами..., в наш час це ледве не загальноновизнано.

Раніше роль особи, її героїчність чи заслуженість була тривкою, її наслідували, а сьогодні неповторне з’являється на якусь мить, тиражується і зникає, залишаючи місце такому самому, тому постмодерністи, особливо Ж. Бодрійяр, вважає це за кільцевий рух, а не прогрес.

Постмодерністи не визнають суб’єктивного світу, внутрішнього світу людини. Вони вважають, що “Я”, суб’єкт з його внутрішнім світом, не є чимось безпосередньо даним, як про це думали протягом тривалого часу, а в певному смислі чимось створеним, сконструйованим – і це правильно. Однак,

це нічого нового не означає і не суперечить наявності внутрішнього світу, бо він є винятково важливим для існування “Я” як єдності індивідуального генезису, адекватного усвідомлення світу і центру прийняття свідомих рішень. Як зазначає М. Гайдеггер – зовнішнє не просто “переноситься” у внутрішній план, воно індивідуально привласнюється. Людина краще буде воліти до Ніщо, ніж нічого не воліти.

Тобто суб’єкт весь час потрапляє в ситуацію, коли він повинен постійно вибирати. На думку В. Табачковського, однією з найнагальніших світоглядно-екзистенційних проблем кожної істоти є проблема її спроможності. Ствердити цю спроможність, визначити й усвідомити її межі, її пастки, діяти згідно з таким усвідомленням – чи не означає для кожного з нас: збутися? “Збутися” означає “бути-з-собою”, стати тим, ким ти є відповідно до своїх природних схильностей.

У “переповненому” світі й “перенасиченій” свідомості звичайно нелегко знайти щось ясно зрозуміле, чітко усвідомлене. Однак, ми не можемо не приймати рішень, не грати ролей (не функціонувати) тощо. Тому тут потрібна санкція волі, своєї волі. Правда, можна й відмовитися від традиційного бажання самоствердження, втекти від реальності, втекти від дійсної реальності – живучи в міфах, фантазіях, грі, парадоксах, містиці. Але, як зазначає Г. Заїченко, сьогодні скрізь “передова”, і все залежить від кожної, окремої людини.

З вищесказаного можна зробити висновок, що порівняно з новочасовою ситуацією, коли все здавалось визначеним (життєві перспективи, ідеали, цінності), в ситуації постмодерну роль свавілля зростає, позаяк потрібно не тільки здійснювати і вибирати з встановленого, але тепер потрібно самому собі щось встановлювати (в мозаїці різних топосів і в умовах поліфункціональності), а також обирати кожний раз неординарно.

Свавілля може виступати хоча і допоміжним, але потрібним моментом в самовизначенні (самодетермінації) людини.

Поняття “самовизначення” широко використовується у всій сучасній науці, бо воно є родовим для таких важливих понять як “самоактуалізація”, “самоуправління”, “самовираження”, “самостійність”, “самоудосконалення”, “саморегуляція” та інших “само...”.

У філософії додавання займенникового прикметника “само” до того чи іншого слова має цілком визначене словоутворююче значення, сенс якого полягає в позначенні спрямованості дії на того, хто її здійснює. У будь-якому з утворених за допомогою “само” понять головною суттю є самість, що означає у В. Даля: особистість, самоособистість, одноосібність, а у М. Хайдеггера: буття “Я” (само-буття), тобто таке суще, яке може сказати: “Я”. Отже, самість – це, здійснення “Я” свого буття відповідно до власно-прийнятих потягів, бажань, мотивів.

Таким чином, самовизначитися означає для людини з’ясувати для себе, що вона є саме тією, якою обрала для себе бути, відчувати себе самою для себе законодавцем. Наприклад, наказ чи установка: на розвиток і розкриття своїх особистісних можливостей – це самоактуалізація; зберігати внутрішній спокій, діяти розумно і зважено в складних ситуаціях – це самовладання; керувати власними вчинками, психологічними і фізіологічними станами – це саморегуляція; оцінювати власні можливості, якості, досконалості і недостатки – це самооцінка і под.

Самовизначення залежно від конкретної ситуації може бути свободним і детермінованим, але воно в будь-якому випадку є свавільним. Бо тільки самості дано вибирати вірувати чи не вірувати, приймати ті чи інші цінності, моральні норми чи не приймати, володіти собою чи віддати себе стихійним силам, тримати свою гідність і честь чи кинути під ноги.

Присутність феномену свавілля у структурі особистості дає можливість мислити, відчувати, актуально переживати людиною те, від чого вона залежна, чому вона себе протиставляє. Воно потрібно їй, щоб не перетворитися в

Боголюдину (від мене залежить усе) або в останнього конформіста (від мене не залежить нічого).

Ф.В.Й. Шеллінг зазначає, що людина піднята на таку вершину, на якій вона однаковою мірою містить у собі джерело свого руху у бік добра і в бік зла; зв'язок начал в ній не необхідний, а свободний. Вона знаходиться на роздоріжжі: щоб вона не вибрала, рішення буде її діянням, але не прийняти рішення вона не може.

Якщо визнати, що особистість цінніша, ніж тварина, рослина, мінерали, елементи, та ще додати сюди властивість людини приписувати собі перевагу у всьому їй відомому створеному світі, то чому б не поставити людську особистість на вершині всієї ієрархії цінностей. Ця думка незмінно призводить до такої ієрархії цінностей, яка мислиться у двоякій формі: або вищою цінністю і святинею для неї є її живе, конкретне “Я” – все інше нижче і підпорядковане, або вищою цінністю і святинею є “клас”, “група”, “колектив”. Перше призводить до культу людини (Боголюдини), друге – до культу певної соціальної групи.

Однак, визнаючи автономію людини, завдяки такій її властивості як свавілля, ми не ототожнюємо її з Боголюдиною. Свавілля людини не абсолютне, воно порівняно з Богом, не дорівнює свободі, ми підкреслюємо свавілля, як хоча і необхідний, але тільки момент свободи. Це пояснюється тим, що людина не самодостатня. Як зазначає Ф.В.Й. Шеллінг, що воля основи зараз же у першому творенні збуджує свавілля тварі, щоб дух, виступаючи як воля любові, знайшов дещо, що протистоїть йому, в чому він може здійснитися. У зв'язку з тим, що з'явилась можливість штучного втручання в самі природні, біологічні основи людини за допомогою генної інженерії ставиться питання: Чи існують межі такого втручання, наскільки свавільно може діяти тут людина? Чи може це втручання регулюватися етичними, правовими, релігійними приписами, чи потрібно в них самих втручатися? Чи

може людина свавільно проектувати не тільки власне індивідуальне і соціальне життя, але й власну біологію?.

“Я” не може бути тотожним Боголюдині (тобто Абсолютним), так як знаходить себе тільки в протиставленні такому Абсолютному, тільки в ньому “Я” виявляється й існує. Сутністю людини, зазначає Е. Фромм, є суперечливість, яка закладена в самих умовах її існування. Саме завдяки своїй такій суті людина змушена шукати все нових і нових рішень. Але при цьому людина постійно відчуває свою недостатність, залежність. Вона її мислить, переживає. А це означає, що вона відчуває, усвідомлює і переживає те від чого залежить. Таким чином, людина знає, що вона дана собі не одна, а разом з іншим, що вона дана собі в протиставленні, в протилежності іншому. З іншого боку, коли недостатність і залежність людини, під тиском певних зовнішніх чи внутрішніх умов, гіперболізується, вона вже не в стані протистояти, опиратися, боротися, а відповідно і вибирати, приймати власні рішення. Вона в такому разі пристосовується до плину речей, відношень і процесів, тобто стає конформістом.

Отже, як коментує книгу В. Розанова “Великий інквізитор” Б. Вишеславцев, наша душа глибока тайна, вона є складною, вона складається не з одного того, що в ній чітко спостерігається, в ній є багато такого, чого ми не підозрюємо в собі, але воно починає відчутно діяти тільки в деякі моменти, дуже виключні. У більшості випадків ми до самої смерті не знаємо дійсного змісту своєї душі; не знаємо дійсного образу того світу в середині якого живимо, бо він змінюється відповідно тій думці чи тому почуттю, які до нього ми застосовуємо.

### **Функціонально-екстеріоризовані вияви свавілля та їх значення**

Є підстави стверджувати, що свавілля допомагає підтримувати в активному стані хотіння (бажання), і тим самим є джерелом, рушійною силою вчинків. Як тільки в людини зникне хотіння чи бажання і, насамкінець, воля —



вона стане не чим іншим, як простим “гвинтиком” механізму, що зветься суспільство. Тоді дійсно, як попереджав Ф. Достоевський, не буде ні пригод, ні вчинків.

Переконавшись (не без допомоги “людей, які знають”), що еволюційний розвиток світу був спрямований на неї, на людину, де вона стала вінцем розвитку, людина Модерну впала, зазначає В. Лук’янець, в “світоглядну манію величі”. Але, на жаль, у людини наступної (тобто постмодерністської) епохи бажання “жити зручно, зручніше, найзручніше...” не пропало, а навпаки, з подачі ЗМІ, PR-технологій, реклами ще більше розпалюється.

Задовольнити такі бажання можна лише за рахунок прискореного розвитку наукомістких технологій. Супротивників такого розвитку високих технологій поки що мало. Інтелектуалів високі технології приваблюють можливістю створення штучного суперінтелекту, який дозволить нашим нащадкам жити максимально комфортно, перетворювати всі побутові проблеми в проблему управління роботами, автоматами, планетарними комп’ютерно-інформаційними мережами. Від людини потрібно тільки буде забезпечити працездатність таких систем управління.

Ж. Бодрійяр, у свою чергу, припускає, що фантастичний успіх штучного розуму викликаний тим, що цей розум звільняє нас від розуму природного; гіпертрофуючи операційний процес мислення, штучний розум звільняє нас від двохсенсності думки і від загадки, що не розв’язується, її відносин зі світом”.

Проте, такий розвиток викликає острах із двох причин. По-перше, під впливом високих (наукомістких) технологій глобальні перетворення природи, соціуму, людини відбуваються гіперболічно і порушують стійкість еволюції середовища проживання людей. Але в умовах неврівноваженості відносно малі флуктуації антропогенної діяльності здатні запуснути можливо позитивні, а можливо й негативні руйнівні процеси, наслідки яких годі передбачити. По-друге, з віртуальними машинами проблем більше не існує. Ви вже не є ні суб’єктом, ні об’єктом, ні свободним, ні відчуженим. Людина

Телематична не може бути рабом, бо не має власної волі. Тобто homo не може розглядатися як автор своїх вчинків, бо реагує в основному відповідно до тих систем комунікацій, у які втягнута випадково.

Подібну небезпеку ще в позаминулому столітті пророкував Ф. Достоєвський: “Я, признаюсь, навіть злякався. Я тільки що хотів було прокричати, що хотіння ж біс знає від чого залежить і що це, може, і слава богу, та згадав про науку і ... осікся ... Адже справді, ну якщо по-правді знайдуть коли-небудь формулу усіх наших хотінь і примх, тобто від чого вони залежать, за якими саме законами відбуваються, як саме розповсюджуються, куди прагнуть в такому і такому випадку тощо, тобто справжню математичну формулу, – так тоді людина відразу ж, можливо, і перестане хотіти, та ще й, можливо напевно, перестане”.

Свавілля може відігравати важливу роль у забезпеченні прийняття рішення волею, коли розум вагається (тобто може слугувати знаряддям “розрубвання вузлів”).

Така ситуація виникає, по-перше, через домінування природних пристрастей і потягів над духовними компонентами в структурі людської психіки. По-друге, через нетерпіння, що властиве людині природній, бажання прискорити час руху від потреби до мети, різко скоротити між ними відстань. По-третє, через вічне бажання людини мати цілісну, завершену картину світу, чого реально ніколи не можна досягти.

Воля як така виникає тоді, зазначає С. Рубінштейн, коли людина здатна до рефлексії своїх потягів, може певним чином оцінити їх, але це потребує вміння піднятися над своїми потягами і, абстрагуючись від них, усвідомити саму себе як суб'єкта, який, будучи піднесеним над цими потягами, спроможні зробити вибір між ними. Типовим випадком включення волі в керівництво поведінкою і необхідності прийняття свавільного рішення або вибору є ситуація, пов'язана із змаганнями мотивів, що важко поєднуються між собою і кожний з яких вимагає водночас певного реагування. А що ж свідомість,

розум? Е. Гартман, наприклад, вважає, що свідомий розум діє заперечуючи, критично, контролюючи, виправляючи, вимірюючи, порівнюючи, комбінуючи, упорядковуючи та підпорядковуючи, визначаючи загальне з часткового, підводячи частковий випадок до загальних правил, однак він ніколи не діє творчо, не виявляє винахідливості. У цьому сенсі людина повністю залежить від неусвідомлюваного, і якщо вона втрачає підсвідоме, то втрачає джерело свого життя, без якого в сухому схематизмі загального і часткового буде лише повторювати відомі послідовності.

Так ось, в такій ситуації воля, виходячи з своїх власних підстав, змушує свідомість і мислення (розум) шукати додаткових стимулів для того, щоб зробити один з потягів чи мотивів більш сильним, надати йому, в обставинах, що склалися, більшого сенсу.

Свавілля є однією з невід'ємних умов творчості, наукового пізнання і взагалі продуктивної діяльності.

Якби людина і світ були всеціло детерміновані каузально і телеологічно, заявляє Б. Вишеславцев, творчість була б непотрібною і неможливою. Творчість є комбінаторне мистецтво і, як наслідок, гра можливостями і альтернативами; звідси цінність примхи і свавілля. Свобода свавілля, свобода абсолютного вибору отримує тут зовсім нове освітлення: негативна свобода отримує позитивне значення. І це від того, що вона зовсім не вичерпується вибором між так і ні, між ствердженням і запереченням; існує свобода вибору між різними й протилежними так, між різними комбінаціями цінностей, між різними розв'язаннями їх конфліктів, між різними комбінаціями засобів – одним словом, між різними творчими можливостями. Ось де лежить позитивна цінність свавілля в найповнішому його сенсі.

Чи не помиляються всі, від детерміністів до постмодерністів, хто, так чи інакше, з тих чи інших причин зв'язує творчу активність чи діяльність людини з зовнішніми обставинами? По-перше, як ми раніше дослідили, свобода людини (і її діяльність) не є простим чи прямим наслідком зовнішніх обставин,

тобто обставини не виконують роль причини. Вони спочатку повинні стати об'єктом уваги індивіда, потім реалізуватися в ньому. Але при цьому вони втрачають свою початкову форму і стають активом індивіда, разом з усім іншим, що відбирається, засвоюється і трансформується ним. По-друге, коли б не внутрішні, а зовнішні чинники визначали активність чи діяльність індивіда, то це швидше б нагадувало роботу автомата, що заснована на механічній причинності, аніж свободну діяльність.

Невизначеність підсвідомого дає змогу ототожнювати його, як, наприклад, це робить З. Фрейд з поняттям “лібідо” або Д. Узнадзе з поняттям “установка”. Але під таким кутом зору творча діяльність виглядає як діяльність, що спонукається зовнішніми причинами. Відповідно такий творчий акт суперечить свободному волевиявленню. Це означає, що людина у своїй творчості, діяльності виходить насамперед з самої себе. Тобто вона здатна в потрібний їй момент виявити, репрезентувати все, що є наявного в її свідомості і підсвідомості. Взята у своїй абстрактності, ізольованості від цілісності відношення людини до світу діяльність дійсно “аксіологічно сліпа”. В ній завжди містяться потенції і конструктивності, творчості і деструктивності, руйнування природи, суспільства і самої людини.

Що відбувається з людиною у процесі її життєдіяльності? Ніщо інше, як оволодіння, придбання, засвоєння, суспільної природи, яка міститься поза нею, і яка опредмечена в матеріальній і духовній культурі. Але людське буття, яке є життям в культурі, передбачає не тільки засвоєння і оволодіння її нормами, а й творчий винахід нових культурних норм і парадигм. Це, звичайно, потребує свободи, тобто здатності створювати й здійснювати свою програму дій, реалізовувати свої творчі конструктивні потенції, переборювати тиск будь-яких детермінант, що перешкоджають цій реалізації, чи то зовнішнє природне оточення, соціальні порядки, егоїстичні інтереси оточуючих людей, чи власна особистісна нерозвиненість.

Проте, зазначена здатність можлива, якщо людина готова, по-перше, долати наявні рівні включеності її в дійсність, по-друге, виходити за межі дійсності на нові рубежі взаємодії з реальністю. Так, наприклад, Цицерон вважав, що ніхто не може стати гарним поетом (говорять, що це міститься у творах Демокріта і Платона) без спалаху душі і якогось пориву безумства, або Н. Бор згадує, як його вчителі – талановиті й відомі фізики – не рекомендували йому обирати предметом наукового пошуку фізику елементарних частинок, бо там вченому робити нічого. Н. Бор пішов своїм шляхом. Він виявив своєрідне свавілля. І як результат – прорив у нові реалії бачення фізики елементарних частинок.

## Розділ III. Проблемні вияви свавілля у суспільному житті

### Тема 7. Тоталітаризм як вид політичного свавілля

- Тоталітаризм і свавілля
- Російсько-радянський тоталітаризм
- Проблема свободи і свавілля у „свободному світі”

#### Феномен тоталітаризму

Ідея універсального порядку (Космосу) на протигагу безладдю первісного Хаосу визрівала вже в античні часи. Однак раціоцентрична тенденція започаткована новочасовою філософією, набирає, за висловлюванням І. Бичка, сформованого вигляду („титанізму”) через картезіансько-спінозівську концепцію Розуму як „світла самої природи”, піднесеного Гегелем до рангу універсальної формули тотожності мислення і буття. Мабуть це й дало можливість йому заявити, що світовий дух не звертає уваги на те, що він використовує численні людські покоління для роботи свого власного усвідомлення, що він здійснює страхітливі затрати виникаючих і гинучих людських сил; він досить багатий для такої витрати, він веде справу *en grande*, у нього досить народів та індивідів для такої трати.

Такі погляди, по-перше, ініціюють унітариські тенденції в численних неогегельянських напрямках: з англійського – впливає принцип підпорядкування частини цілому та індивіда державі (холізм); в італійському – „обгрунтовувалася” ідея культурного примату Італії в усьому світі; з німецького (через К. Маркса) – у спотвореному вигляді живилася марксистсько-ленінська ідеологія тощо.

Раціонально-впорядковані чинники, по-друге, впливають на „омасовлення”. Людина маси є такою як усі. В загальному життєвому потоці вона пливе за течією. Більше того, вона вороже ставиться до відмінного, незвичайного, індивідуального тощо. Таким чином люди „вирівнюються”,

„усереднюються”. Суспільна свідомість орієнтується не на пошук творчих можливостей досягнення реального життя, а на консервацію і відтворення досягнутого порядку життя, на консолідацію людської маси з метою її тоталізації (від лат. totos – цілий, цілісний).

Зруйнувавши феодальні форми спільності – станову, цехову тощо, людина західноєвропейського суспільства негативно переживає свою свободу, здійснює „втечу від свободи”. Ця втеча, зазначає І. Бичко, супроводжується пошуком міфічного „героя”, готового прийняти на себе відповідальність свого народу й повести цей народ за собою – у „світле майбутнє” комунізму, до „Тисячолітнього рейху”, до „нового світового порядку”. Такі „герої” – „вождь”, „фюрер”, „дуче” та ін., справді з’являються і тоді маса „упорядковується” в тоталітарну суспільну систему. Особливо сприятливі умови для подібних тоталітарних режимів виникають в силу певних історичних умов у ХХ ст. Такі з них мали місце в СРСР, Італії, Німеччині, Китаї, Камбоджі, Іраку та ін.

### **Російсько-радянський тоталітаризм**

Російські дослідники з гіркотою відмічають, що історія Росії це історія несвободи . З гіркотою, тому, що російському народу завжди не вистачало схильності пристосування до життя і здатності здобувати зручності. Це недолік, але вважається, що через цей недолік відкривається гідність російського народу та країни, гідність метафізичних пошуків духовної небуржуазності. Тут мається на увазі розуміння буржуазності не як соціально-класового явища, а як духовного, яке М. Бердяєв визначав як пристосування до світової даності з метою влаштування спокою і безпеки у цьому світі, як слухняність становищам і оцінкам створеним інерцією цього світу, як таким, що оцінює людину не по її якостям. Протилежним буржуазності є будь-яке творче подолання світової даності, вихід із оцінок світової інерції. Протилежним буржуазності є жертвне зречення від влаштованості і безпеки.

Так ось, парадоксом є те, що Росія створила антибуржуазну ідеологію, але не створила своєї антибуржуазної духовності.

Відтворення несвободи в російській історії, що зв'язане з духовною небуржуазністю, пояснюється причинами, які увесь час є одними й тими ж, коли народ підтримує деспотизм проти свободи: соціальна ворожнеча і національна гордість.

Весь процес історичного розвитку в Росії був зворотним західноєвропейському: це був розвиток від свободи до рабства. Рабство диктувалося не примхою властелинів, а новим національним завданням: створення імперії на злиденній економічній базі. Тільки крайнім і загальним напруженням, залізною дисципліною, жахливими жертвами могла існувати бідна, варварська держава, що безкінечно розросталася.

Російський шлях є особливим у тому відношенні, що він характеризує цю країну як західну за своїми цілями і як східну за способами їх досягнення. Цілі передбачають прогрес, перехід на шлях розвитку подібний західним країнам, прискорений рух до нього. Засоби ж запозичені з азіатських деспотій, схожі з ними. Ця суперечність відтворювалася аж до недавнього часу з постійністю архетипа. Причину цього патріотично налаштовані російські філософи вбачають не в національному характері, не в схильності правлячої еліти до зловживання владою, а в історичній долі народу. В основі її – прагнення до прогресу, не дивлячись на низький економічний старт, не дивлячись на незрілість передумов до швидкого розвитку. Не національний генофонд, а соціально-політичні передумови створили цю модель життя. І як би до неї не відносилися з позиції логіки свободи, вона дала можливість Росії і Радянському Союзу стати великою державою, тобто вирішити проблему національної гордості.

Чи вірною є теза про сутнісну нездатність руських до свободи або їх історичну емпіричну несхильність до неї? В принципі немає підґрунття це заперечувати, якщо йдеться про політичну свободу, „свободу від...” (примусу).



В Росії віднаходиться вторинна цінність свободи у порівнянні з рівністю та справедливістю, а також потяг до анархічного уявлення про свободу, до тлумачення свободи як волі. Тому, по-перше, суспільний примус виникає часто через соціальну незрілість людей, їх неготовність до свободи, яка пов'язана з відповідальністю і, по-друге, антидемократичні режими в Росії трималися не тільки на насильстві, а й на свідомості недовіри свободі.

Цікавим в цьому сенсі є співвідношення свободи і патріотизму в російському характері. До певної міри свобода і патріотизм протилежні поняття, тому що свобода йде з автономії індивіда, а патріотизм – з цінності цілого. Об'єднання цих понять – одна з серйозних проблем.

Росіяни схильні не до рабства, а до свободи сваволі, в гіршому випадку і до однієї і до іншої сторони цієї суперечності. Тому їхньою справжньою пристрастю часто є державність, а не політична свобода, і ця пристрасть час то густо проявлялася і в радянський час. Ця пристрасть характеризує їх не як рабів, а як патріотів. Саме тому росіяни знають переважно формальну свободу свавілля, яка є зворотним боком підкорення або рабства.

Переважання волі (а не свободи) в російському народі С. Л. Франк пояснює двома різними за часом станами – коли народ вірить у монархію і протистоїть своїм безпосереднім гнобителям, а також чужій йому „барській” інтелігенції, і коли він втрачає віру у верховну владу. Проте на цьому етапі оволодіння ідеєю свободи росіяни, на відміну від західних людей, не можуть еволюціонувати разом з секуляризацією церкви, Ренесансом і Реформацією (оскільки останні в Росії були відсутні) і зіштовхуються з труднощами збереження неперервності культурно-історичної традиції, рішуче простуючи до переробки світу, викорінюючи традиції і беручи на Заході не усі його духовні плоди, а швидше черствіючі крихти і недоїдки з його бенкетного стола.

Якщо поставити питання, чому ж рівність, а не свобода, перш за все, в її політичному сенсі, були предметом особливого шанування російських людей,

то необхідно охарактеризувати історичні умови формування цього стану: капіталізм у Росії не був достатньо розвинутим, він був закутим феодальними відношеннями. Тому люди не могли відчутися значення свободи для їхнього особистого економічного процвітання. Населення окремих регіонів Росії (північ, місця проживання козацтва та ін.), які мали великий досвід у здійсненні свободи для забезпечення заможного життя, цінили саме свободу і менше мріяли про рівність. Отже, не національний характер, а соціальні умови стали визначальними у виборі початкових цінностей свободи і рівності. Домінанта свободи присутня у російських феодальних князівствах. Рух до свободи характерний для періоду відміни кріпосного права, для російських буржуазних революцій. В інші періоди історії більшість населення Росії, як і в радянський період суспільство в цілому, дійсно не мало свободи і не виявляло до неї особливого прагнення.

Так було з „свободою від...”, а що ж з „свободою для...”? Як відомо остання виявляється у двох своїх видах: формальній свободі свавілля („пожити за своєю волею”) і свободі („жити за істиною і добром”). Будучи політично безправним російський народ розвивав у собі саме ці види свободи, внутрішньої свободи і саме в ній, а не в політичному устрої суспільства, він (так само як і його філософи), як правило, шукав реальний вихід. Він безстрашно кидався у свавілля неполітичної свободи, в реалізацію утопічних проєктів, не турбуючись про безпеку. Соціалістичні перетворення в Росії захопили багатьох цією свободою свавілля – пожити за своєю волею, за істиною, за добром, за віками очікуваною рівністю, справедливістю. Тому Росія часто й жила непередбачено.

Чи можна однозначно стверджувати про нелюбов Росії до свободи і любові Заходу до неї? Захід і Росія по-різному розуміли свободу і рівність: Захід затвердив формальну рівність, Росія шукала фактичної. Також два види свободи були представлені і розірвані у досвіді Росії і західних країн: політична свобода, автономія індивіда (Захід) – формальна свобода свавілля

(пожити за своєю волею) і свобода пошуків життя, влаштованого за істиною і добром (Росія). Остання ідея і була проголошена в радянський період, але вона була зв'язана з відмовою як від політичних свобод Заходу, так і від формальної свободи свавілля традиційної для Росії, тобто була максимально звужена сфера свободи, вона була позбавлена усіх відомих звичайній людині визначень.

Російський контекст надав поняттю рівності не юридичного, а економічного сенсу, який полягав спочатку в урівнянні майна. Общинний ідеал майнової рівності не міг реалізуватися як рівність у багатстві. Економічна нужда формувала уявлення про рівність як рівність у бідності, не як про однакове володіння майном, а як про однакове неволодіння ним. Ідеал рівності легко переходив у вимогу зрівнялівки, що розповсюджувалась не тільки на майно, а й на людей. Такий ідеал „рівності” чи „справедливості” передбачав вирівнювання рівня активності людей, нівелювання і розчинення особистості в колективі.

Таким чином, так і не набувши досвіду свободи „свободи від...”, проте втративши і „свободу для...”, тобто свободу свавілля – народи Росії опинилися в омуті тоталітаризму.

### **Проблема свободи і свавілля у „свободному світі”**

Належним чином оцінюючи величезний вклад США в розвиток свободи і демократії, слід, однак не замовчувати і тривожних тенденцій, того негативу, що складається у співвідношенні свободи і свавілля не тільки у політичній, а й у економічній і культурній сферах.

Є люди, які вірять, що „після 11 вересня все змінилося”. Відомий американський філософ У.Л. Макбрайд пише: „Я не цілком з цим згідний. Події 11 вересня і те, що сталося потім, було підтвердженням і радикальним підсиленням багатьох тенденцій, які й до того мали місце, по суті в напрямі корпоративіської, тоталітарної поліцейської держави глобальної за своїм

масштабом” (Макбрайд У. Л. Политическая философия, один мир и гипердержавный патриотизм // Вопросы философии. – 2004, № 6. – С. 47). Власне кажучи, обмеження багатьох свобод в атмосфері, у якій повна нетерпимість демонструється як добродичність, навіть як патріотизм, відбувалося у багатьох сферах життя Америки і до вересневих подій. Число ув’язнених виросло до рекордного рівня, так що країна приблизно з 5-ю відсотками населення світу опинилася гордим володарем майже 25 відсотків населення світових в’язниць; школи, одержимі безпекою, почали теж нагадувати в’язниці; преса, радіо і телебачення все більше підпадали під контроль декількох мегакорпорацій тощо. Свобода фактично перестала бути дуже популярним словом – не рахуючи його військового використання в таких назвах як „Операція Живуча свобода” чи пізніше, „Операція свобода Іраку”.

Однак після 11 вересня зміни в гірший бік все ж відбувалися. Свідченням тому є формування іншої ідейно-духовної атмосфери і ідеологічної парадигми. Якщо звернути увагу на риторику і модель ідеолого-політичних акцій, їх духовне оформлення 2002-2003 років, особливо в період підготовки війни в Іраку, то стануть помітними ці істотні зміни. Якщо раніше будь-які агресивні акції і гегемоністичні прагнення спиралися на стандартні ліберальні ідеологеми „свободного суспільства”, включаючи захист прав людини, свободу конкурентних відносин, свободу слова, свободу утворення суспільних організацій і антитоталітарну риторику, то, починаючи з 11 вересня, у багатьох випадках, вся та ідейно-політична і духовна атмосфера почала нагадувати атмосферу тоталітарних суспільств середини ХХ ст. Особливо це кидається в очі при аналізі промов Дж. Буша. Його висловлювання за своєю ідейно-духовною моделлю багато в чому споріднені з риторикою тоталітарних лідерів: „Історична місія по захисту цивілізації”; „Об’єктивна необхідність взяти на себе відповідальність за збереження цінностей цивілізованого світу” тощо. Або чого варті в політиці США: протиставлення світу цивілізованого і не цивілізованого; апріорне

виправдання насильства, як головного засобу захисту цінностей цивілізації; абсолютна монополія на вираження цих цінностей без будь-яких сумнівів в необхідності їх обговорення в режимі демократичного діалога; цинічне політичне і ідеологічне ігнорування опозиції тощо.

Якщо до цього додати ще ту модель реакції політичного і ідейного істеблішмента на ті промови президента США, які можна спостерігати в останній час, коли зала встає і супроводжує його овацією, багаторазовими оплесками під час виступу, то навіть залишивши з боку гіркі згадки про одностайне схвалення з дружньою овацією виступів Сталіна, Брежнєва та інших, можна зрозуміти, тут спостерігається не просто одностайне голосування, а й тотальне підкорення і обивателя і ідеолога певній державно-політичній стратегемі.

Сьогодні часто ідуть розмови про „один світ”, проте так склалося, що усім потрібно чітко розуміти чий це тепер світ. Як стверджує У.Л. Макбрайд, він належить уряду Сполучених Штатів, який володіє майже монополією на „розумні бомби” і тому подібну зброю у підтримці цього свого права власності. В той же час цей уряд стверджує своє право контролю не тільки стосовно майна, а й сфери ідей: згідно деяким пунктам акту „USA PATRIOT”, уряд, якщо вважатиме за потрібне, може оголосити будь-яку організацію терористичною, не потребуючи детальних обґрунтувань, і тоді кожний хто підтримує цю організацію, може вважатися співчуваючим тероризму без усякого права на захист закону.

Сучасна ситуація у світі характеризується великою перевагою, попросту гегемонією США. Порівняння, які можна привести і вже приводяться, з Римською імперією в розквіті її могутності є вражаючими. Атлантичний, Тихий океан розглядаються в США, по-суті, як „*maria nostra*” (наші моря). Заявляється, що США війну можуть вести де завгодно і свавільно, без попередніх консультацій з іншими державами чи міжнародними організаціями, на тій основі, що ворог скрізь або може бути скрізь, що

боротьба не має кінця (чим не троцькіська теорія перманентної революції?) і нічим не обмежена, і, що так звані, „національні інтереси країни”, які визначаються державою, суть вищій критерій політики. Тут згадати потрібно „Carthago delenda est” („Карфаген повинен бути зруйнований”), тільки підставити замість Карфагена Ірак.

Цікавим є ще один факт. Усе частіше у ЗМІ США зустрічається термін „Американська імперія”, в той час як раніше вважалося, що тільки комуністи могли говорити так про США. Так – говорять деякі американські журналісти і коментатори – Рим був доволі-таки деспотичним, проте, якщо трохи деспотизму може просунути наші інтереси, то двічі ура деспотизму!

## **Тема 8. Евтаназія і клонування у фокусі людської свободи і свавілля**

- Моральні аспекти евтаназії
- Проблема клонування людини

### **Моральні аспекти евтаназії**

Об’єктом пізнання у цьому параграфі є проблема евтаназії. Термін “euthanasia” утворений від латинізованого грецького слова “thanatos” і префікса „eu”, що в перекладі означає “легку, гарну, щасливу, безболісну смерть”. Однак, попри зовнішню зрозумілість, за цим терміном приховується досить складне і суперечливе явище.

У Спарті вбивали дітей, що народилися хворими чи з певними вадами, у Середній Азії (за Тімура I) хворих проказою, у Франції (за Наполеона) хворих чумою. Нацисти у Німеччині застосували евтаназію до 275-и тисяч своїх громадян (фізичних інвалідів, душевнохворих та інших), яких вони вважали такою формою існування, що негідна називатися життям. Тут явно прослідковується примусова евтаназія, за якою постає свавілля правителів.

У Сардинії (одному з європейських регіонів з специфічною архаїчною культурою, що зберігалася у своїй цілісності майже до 60-х років XX ст.),

існував за одними даними до кінця XVIII ст., за іншими – до кінця XIX ст. інститут *sa assabadora* (від іспанського “*acabar*” – „кінчати”, “вбивати”, “прикінчувати”). Це своєрідний інститут особливих жінок, які існували ледве не в кожному селі. До їх послуг зверталися у тих випадках, коли справа торкалася невиліковно хворих людей, страждання яких, за їх власним бажанням чи бажанням родичів, хотіли припинити. Ось тому термін *assabadora* у контексті сардинської культури означав не стільки “вбивця”, скільки “прикінчувальниця”. Усі дії *аккабадорки* виконували ритуально, недалеко від вогнища, біля якого традиційно у Сардинії розміщували тих хто народжує і тих хто помирає. Вони ж першими і оплакували померлого. Послуги *аккабадорок* були платними. Їх оточували повагою і пошаною. Сам інститут “*Sa assabadora*” асоціювався у місцевих жителів з світлим началом, адже *аккабадорки* були не тільки “позбавительками” від мук, вони, таким чином, ніби підвищували “статус” кончини тяжко хворого, оптимізували психологічний мікроклімат в локальних колективах. Тут „важка” чи “принизлива” смерть вважалася такою, що ображала гідність будь-якого смертного сардинця, зачіпала його честь і честь роду. Сам акт причинення смерті був утаємниченим, досить інтимним, недоступним чужому оку. Ні лікарям, ні священникам, ні, тим більше, стражам порядку він не відкривався. В цьому випадку евтаназія теж носить примусовий характер, обумовлений традицією.

Почесною була біологічна смерть вождів, лідерів, старійшин у племенах, що заселяли тропічну Африку. Проте тому були причини, що змушували цю категорію людей добровільно вдаватися до евтаназії: по-перше, щоб мати можливість потрапити в число почесних предків і вже „звідти” допомагати у всьому своїм соплеменникам; по-друге, не показати перед своїм племенем себе слабким чи не в ладах зі своїм розумом. Хоча і тут вибір у вождів був дуже умовним. Щоб вони не засиджувалися при владі до фізичної дряхлості і старчого маразму, найближчому їх оточенню, згідно з традицією, доручалося

делікатно пропонувати таким вождям “заснути”, тобто здійснити ритуал самовбивства або ж безславно покинути межі “царства”. В такий спосіб застосування евтаназії зумовлено знову ж таки факторами традиційними і звичаєвими.

Отже видно, що евтаназія, як об’єкт пізнання, дійсно є складним явищем.

Актуальність цієї проблеми обумовлюється як об’єктивними, так і суб’єктивними факторами. Об’єктивною причиною розгляду проблеми евтаназії є вічна проблема, яка завжди приваблювала і приваблює пересічних громадян і науковців – це проблема життя та смерті, вірніше гідного життя та гідної смерті. Не менш важливим тут є питання: „Чи є життя найвищою цінністю людини?” Якщо, так, то „Чи має право хто-небудь, крім неї, розпоряджатися цією цінністю?”. Суб’єктивною причиною виступають конкретні факти практичного застосування евтаназії легально і нелегально, у правовому і позаправовому просторах при невирішених корінних медичних, правових і філософських аспектах.

Проблема осмислення права людини на легку добровільну смерть в історії філософської думки не нова. Про евтаназію, як благо і для самого хворого і для оточуючих, говорили Сократ, Платон, стоїки, Ф. Бекон, З. Фрейд та ін. У сучасних публікаціях будь-яких наукових напрямів неодмінно присутня цитата Ф. Бекона, що обов’язок медика не тільки в тому, щоб відновлювати здоров’я, але і в тому, щоб пом’якшувати страждання, викликані хворобою, а якщо недуг визнано невиліковним, лікар повинен забезпечувати пацієнту легку і мирну кончину. Адже немає на світі блага більшого, ніж подібна евтаназія. Одночасно можна назвати і тих мислителів, які не поділяли цю точку зору, серед них Конфуцій, Піфагор, Арістотель, Екіпур, Августин та ін. На противагу беконівській думці можна привести не менш яскраву конфуціанську, про те, що ми не можемо судити про смерть, коли не пізнали, що таке життя.



Декілька методологічних зауважень стосовно поняття евтаназія. По-перше, розрізняють примусову і добровільну її форму. Примусова евтаназія – це спричинення легкої, швидкої, штучної смерті хворій людині, але поза її волею, за приписом іншого суб'єкта, який несе або повинен нести відповідальність за прийняте рішення. Добровільна евтаназія – це спричинення легкої, швидкої штучної смерті хворій людині за її власним бажанням, коли вона цілком усвідомлює, що прийняла рішення про позбавлення себе життя. По-друге, за засобами чи способами здійснення евтаназії, вона може бути активною і пасивною. Активною евтаназією називають штучне причинення смерті хворій людині за допомогою активних дій медперсоналу (ін'єкція препарату, що викликає смерть, передозування наркотичних засобів, які застосовуються, щоб зняти біль тощо). Пасивна евтаназія – це відмова медперсоналу від лікування хворого для штучної підтримки його життя або відмова в застосуванні штучних заходів для підтримки життя хворого.

Також потрібно навести аргументи щодо прийнятності чи неприйнятності евтаназії.

Прихильники евтаназії обґрунтовують свою позицію тим, що: з філософської точки зору – перехідна стадія від життя до смерті не повинна бути такою страждальницькою і принизливою для людської гідності; з правової – існування права на життя передбачає право на прийняття рішення щодо власного тіла, в тому числі і права на смерть; з медичної – якщо безнадійно хворого чекає важка, нестерпна, недалеко в конкретно визначений термін смерть, то чи не краще такого хворого позбавити страждань природного умирання, іполегшивши йому смерть.

Противники евтаназії висувають не менш вагому аргументацію. В загально-філософському плані неприйнятність евтаназії йде від культурної традиції, яка розглядає людське життя як таке в якості найвищого блага і найвищої цінності, легалізація ж евтаназії потягне за собою девальвацію цієї цінності. З іншого боку, евтаназія не є засобом розв'язання філософських

проблем життя і смерті, вона лише насильницьки усуває їх. З релігійної точки зору, наприклад, християнство сповідує принцип, що життя є даром Божим і лише Бог може дати та забрати його. Підсилює цю точку зору релігійна заборона „не вбий”. Закріплена нормами права можливість евтаназії може безпосередньо вплинути на суспільну свідомість, оскільки з точки зору суспільної психології, усе узаконене вважається таким, що заохочується державою. Евтаназія, як форма медичної практики, може спричинити деморалізуючу дію на величезну масу хворих (тоді як благають про штучну смерть значно менше з них) і на медперсонал (навіщо боротися за життя хворого до кінця, краще без “турбот”, “клопоту” забезпечити йому лагідну смерть). Практика евтаназії небезпечна також діагностичними помилками. Немає впевненості, що ідея евтаназії має під собою чіткі науково-клінічні і організаційно-медичної гарантії своєї істинності. Узаконення евтаназії може викликати можливість зловживань з боку медперсоналу, криміналізації медицини в цьому питанні. І, насамкінець, рішення про евтаназію, попри те, що здійснюється особою усвідомлено, однак може бути поспішним і незваженим. Більше того, в стані хвороби практично не уникнути вад волі – помилок, примусового волевиявлення в наслідок зовнішніх впливів (насильства, погроз, шантажу, умовлянь тощо).

У звичайному стані кожна людина хоче жити довго і щасливо, відкидаючи думки про смерть. Та й смерть не така вже й страшна, якщо міркувати за Епікуром, який заспокоював живих тим, що коли вони існують, то смерті ще немає, а коли вона приходить, то їх уже немає. Але одна справа померти природно, з почуттям виконаного перед усім світом обов’язку або ж коли трагічний випадок враз обірве життя, і зовсім інша – це умирання внаслідок тяжкої невиліковної мученицької хвороби.

Проблема евтаназії у сучасних дискусіях торкається саме тих людей, хто страждає внаслідок невиліковних хвороб.

Російські і вітчизняні автори, висловлюючись за евтаназію спираються, як на першоджерело, на погляди А.Ф. Коні, який ще у 20-х роках минулого століття визнавав допустимість евтаназії у виключних випадках, коли є такі умови як: свідоме і стійке прохання хворого; неможливість полегшити страждання хворого відомими засобами; точна, безсумнівна доведеність неможливості врятувати життя, що встановлена колегією лікарів при обов'язковій одностайності; попередження органів прокуратури. На сьогодні принципово нових аргументів щодо умов за яких можлива б була евтаназія не висувається, а лише дещо ширше вони трактуються: ознайомлення хворого з діагнозом з поясненням можливих наслідків цієї хвороби; прийняття колегією лікарів-спеціалістів у цій галузі одностайного рішення про те, що подальша підтримка життя хворого не дасть позитивних результатів; наявність висновків науково-дослідного інституту щодо неможливості лікування цієї хвороби іншими засобами на момент звернення та перспективи наукових розробок у цій галузі охорони здоров'я; прохання хворого позбавити його від страждань, висловлене у письмовій формі й засвідчене головним лікарем медичного закладу або нотаріусом; згода батьків, родичів хворого.

Одночасно ці положення піддаються серйозній критиці противниками евтаназії, які доводять її неприпустимість ні з моральної, ні з юридичної точки зору, тому, що, по-перше, ніхто не може позбавити людину життя, яке повинне підтримуватися в усіх випадках до природного кінця; по-друге, завжди не виключена помилка у прогнозі стану хворого (та й як собі можна уявити практично усю цю процедуру, коли мова буде йти не про одного, а сотні чи тисячі пацієнтів); по-третє, можливе зловживання евтаназією з боку лікаря чи інших суб'єктів (гарно “задокументувати” справу завжди можна); по-четверте, згода, чи письмова згода на легку смерть не має ніякої сили, оскільки може бути вирвана у людини у несвідомому і навіть свідомому стані.

Саме тому патетичні заклики типу “евтаназія, яка застосовується в декількох країнах світу (Нідерланди, Бельгія, штат Орегон в США), як

виключення, неминуче повинна стати коли-небудь загальноприйнятою системою у медичній практиці освіченого суспільства”, змушують замислитися, чи є відповідні екзистенційні підстави для таких припущень і, тим більше, для реальної практики? Адже де-факто евтаназія набирає обертів, незважаючи на те, що, наприклад, Європейський суд з прав людини у Стразбурзі вважає справедливою заборону на евтаназію у національних законодавствах, комісія з прав людини ООН вважає, що процес евтаназії, який розгортається, призведе до „баналізації” добровільної смерті, перетворить евтаназію у буденне явище.

Звичайно ж проблема евтаназії, в першу чергу, торкається тих невиліковно хворих, хто в муках очікує смерті. Однак моральний бік цієї проблеми ґрунтовно зачіпає ще десятки, а можливо й сотні тисяч людей – політиків і правників, які повинні прийняти відповідні закони, а згідно з ними й конкретні юридичні рішення на евтаназію конкретної особи; близьких і рідних цієї особи, які повинні погодитися з достроковою смертю свого родича; і, звичайно, лікарів, які, по-перше, повинні прийняти вірне, безпомилково-професійне рішення щодо стану хворого, а, по-друге, виконати процедуру спричинення смерті.

Таким чином, у процесі евтаназії бере участь, як мінімум, чотири категорії людей: безпосередньо хворі, які просять про легку смерть, політики-правники, родичі і лікарі. Проте всі вони мають однакове право – право на вільний вибір, а швидше на свавільне рішення: одні – жити чи не жити; другі – надавати чи не надавати законне право на дострокове припинення життя; треті – давати чи не давати згоду на неприродну смерть близької людини; четверті – про можливість чи неможливість полегшити страждання хворого відомими засобами, про безсумнівну доказовість неможливості врятувати життя, про той чи інший “легкий” набір лікарських засобів здійснення евтаназії і, насамкінець, про те, чи бажає той чи інший конкретний лікар (чи лікарі) здійснити цю процедуру.

Давайте детальніше розглянемо ці позиції з точки зору свободи і свавілля.

Перша. Чи може тяжко хвора людина вільно вибрати між життям і смертю? Існує пафосний аргумент, що мов благоговіння перед життям, як вищою земною цінністю, не повинно позбавляти індивіда його природного особистого права на вільне самовизначення: як жити і як вмерти.

Так, дійсно, людину вільну не можна примусити жити. Це залежить від її сваволі виключно. Але щодо вільного самовизначення і природного права, тут є суперечності. Справа в тому, що природне право і вільне самовизначення різного роду феномени – одне притаманне людині від народження, інше набувається в соціальній практиці. У природі усе детерміновано, природа не наділила жодну живу істоту інстинктом до смерті, але дала їй чудову програму виживання. Окремі випадки самоліквідації у тварин і птахів пов'язані з конкретними збоями в інстинкті виживання. При цьому наголос ставиться на самоліквідації. Природа не вважає доцільним наділяти живих істот інстинктом "допомоги" іншим живим істотам в самоліквідації за певних умов. Отже, питання спричинення дострокової смерті у людей це суто соціальне явище. Ні у фізичному, ні у біологічному світах воно не спостерігається. Так що природну сферу залишаємо, проблема евтаназії лежить цілком у площині сфери моральної. Однак перший урок засвоюємо – спричинення дострокової смерті самому собі явище протиприродне.

Тепер щодо вільного самовизначення. Поняття „вільне” означає діалектичну єдність "свободи від..." і "свободи для..." Але чи є у тяжко хворої людини "свобода від..."? Ні, її немає. Прийняті нею рішення причинно зумовлені. Вона діє не вільно, а за необхідністю. Такими причинами є: фізичні страждання; переживання про те, що близьким і рідним через неї потрібно нести матеріальні і моральні збитки; образа за те, що так прикро доводиться в кінці життя, глибока депресія, неможливість

однозначної оцінки у співчутті до неї оточуючих і багато інших подібних факторів.

Самовизначення теж не може бути тотожним свободі, хоча і є одним з абстрактно-загальних визначень свободи, підкреслюємо "одним з ...". Самовизначення передбачає, що хтось сам за себе визначає, сам за себе вирішує, зумовлює свої цілі. Проте все це може відбуватися під дією як внутрішніх, так і зовнішніх чинників, а в нашому випадку нікого не потрібно переконувати, що тут діють зовнішні обставини. Під дією внутрішніх причин людина не благала б у когось своєї смерті, вона б це зробила самостійно, бо найважчою формою самовизначення є самообмеження, а крайньою – самозаперечення. Але ці дві форми самовизначення не даються людині само собою. Такою здатністю наділені люди загартовані як фізично так і духовно. Тож такі люди не благають, а швидше діють самостійно.

Вище сказане свідчить про неможливість доведення факту добровільного вибору.

Друга. Не менш гостро стоїть питання про свавілля політиків. Так, є неначе позитивні факти правового вирішення питання евтаназії" у Бельгії і Нідерландах, де вже десятки людей „скористалися" законним правом на легку смерть. Проте як поставитись до історичних фактів масового знищення дітей з вадами в античній Спарті, хворих проказою в Азії, хворих чумою у Франції чи державної політики фашистської Німеччини, спрямованої на "очищення" „вищої раси". Помилкою було б думати, що все в минулому. Чого, наприклад, варті рекомендації політиків сучасних США щодо зменшення перенаселення в деяких африканських чи азійських країнах? А хто гарантує, що в умовах бідності і незабезпеченості медицини конкретно в Україні привабливими для політиків не стануть такі „добрі" і головне „високоморальні" заходи як умертвіння хворих на рак, СНІД, недоглянутих одиноких престарілих хворих людей в ім'я забезпечення нормального життя "здорової" частини суспільства? Якби подібних або інших ризиків

не було, то мабуть, законодавець не вніс би, до Цивільного кодексу такий елемент як „заборона позбавлення життя фізичної особи”, з якого б боку цей елемент не розглядався.

Третє. У яких умовах повної несвободи можуть опинитися родичі тяжко хворої людини, що прохає про евтаназію? Вони змушені будуть проханням цієї людини, дією закону приймати в будь-якому випадку не свободне, а свавільно-зле рішення: або взяти на себе частину відповідальності за спричинення смерті і потім з цим все своє життя жити, або взяти на себе гріх в такий спосіб позбавити себе зайвого клопоту і матеріальних витрат (хто-небудь досліджував, який відсоток у родинах де є такі хворі складає проблема бажання будь-якими шляхами звільнитися від такого тягаря? Можемо тільки здогадуватися, що не малий).

Четверте. Лікарям, між тим, само собою, з доброго дива пропонується взяти на себе головну місію - процедуру умертвіння, тобто ката. Лікував-лікував, а тепер убий! Знову йдеться про замах на свободу - тепер уже лікаря. Ситуація вимальовується такою. Є закон, що дозволяє евтаназію, отже, кожний бажаючий, хто підпадає під дію цього закону має право! (бо ж це закон!). Родичі хворого теж мають право на підтримку своєї близької людини. Прокурор, перевіривши усі відповідності процедури, дає конкретний припис на евтаназію. Тепер слово за останнім в ланцюгу - лікарем. Однак він теж має право не бути катом. Виникає знову суперечність між правом і свободою. То ж чи не краще відкинути всі ці правові процедури і довіритися свавіллю, сваволі, власній волі конкретних хворих і конкретних лікарів – і тоді ніяких колізій?!

Дивними є спроби переконати спільноту, що повитуха і кат суть одна річ. Чомусь у найжахливіші часи, як давнини так і сучасності за навіть найгучніших злочинів проти людини чи людства, хоча б формально, але участь "судді" і "ката" завжди розділялась, розрізнялась, виокремлювалась. Тепер пропонується виховати, виростити, сформувати

чергову надлюдину професійного ґатунку – надлікаря! Бо тільки такому під силу допомогти людині народитися, все життя підтримувати їй здоров'я, а в разі чого-небудь не передбаченого холоднокровно (зате "легко" і "приємно") відправити її у потойбічний світ

Таким чином, евтаназія – це складне соціальне явище, у якому така багатоманітність суперечностей і неузгодженостей, залежностей і випадковостей, що його ніяк не можна втиснути ні в вузькі рамки права чи медицини, воно за своєю природою торкається свободи волі людини.

Досліджуване явище є свавіллям. Тому єдина можливість забезпечити свободу і права тяжко хворої людини – це всіляка допомога їй (збоку держави, закону, родичів і лікарів) стійко і найлегше діждатися своєї природної кончини.

Якщо ж суспільство прагне виявити милосердя гуманність до тяжко хворих своїх громадян, то нехай воно подбає, щоб держава постійно забезпечувала лікарні та лікарів найсучаснішими засобами підтримки життя і позбавлення страждань пацієнтів. Сьогодні ж, як це не парадоксально звучить, суспільство вимагає від держави „вжити заходів” тепер і негайно, бо комусь одному чи декільком це так необхідно. За такої нагоди держава може розв’язати дуже багато своїх „гострих” проблем.

### **Етичні проблеми клонування людини**

В наші дні, час від часу, громадськість сколихують повідомлення про експерименти, спрямовані на клонування людини. Мало хто вірить у можливість створення клона сьогодні, але є велика ймовірність того, що він з’явиться колись.

Як вчені, так і пересічні громадяни у багатьох країнах світу цю інформацію сприймають по-різному. Одні вчені попереджують людство про небезпеку, яку несуть для нього такі експерименти, інші відстоюють думку про те, що ні науку в цілому, ні подібні наукові дослідження проблем клонування не зупинити. Далеко не однозначною є й реакція громадськості.



Одні висловлюють занепокоєння з приводу втручання науковців вже не лише в природу, а в найсвятішу її таємницю – народження людини. Інші ж – одержимі ідеєю, якщо не безсмертя, то хоча б гарантованого „ремонту” свого тіла за будь-яких катастрофічних обставин – щиро вірять і прагнуть швидше наблизити таку чудо-подію.

На перший погляд, тут немає суперечності. Метод клонування людей обіцяє в перспективі можливість радикального лікування усіх захворювань людини методом заміщеної терапії. Тобто, за бажанням конкретної людини, з її клітини, можуть виростити декілька біологічних копій і весь час підтримувати їх біологічне життя для того, щоб у разі потреби (невиліковних хвороб чи пошкоджень будь-яких внутрішніх органів чи частин тіла) мати повний „запасний комплект” біологічних складників цієї людини.

Ще привабливішим клонування виглядає для тих людей які стурбовані своїм довголіттям. Під магією ідей деяких сучасних геронтологів таких людей стає дедалі більше й більше. Кому ж не хочеться прожити хоча б мінімум 100, не кажучи вже про 200, 400 і навіть 1000 років?!

З точки зору „чистої” науки, „чистої” біології і „чистої” медицини можливо б усе так ідеально і безтурботно виглядало. Проте існує сувора соціальна реальність з її моральним буттям, моральною історією і моральною перспективою. Ось тут, як об скелю, розбиваються найзагадковіші мрії, ідеї і бажання.

Як це не дивно, але прихильники клонування саме з ним пов’язують розширення сфери свободи індивідуального вибору.

Найперша перепона для свободи виникає у зв’язку з питанням, хто реально може скористатися клонуванням. В умовах ринкової економіки життя, з просто найвищої моральної цінності, стає, водночас, конкретним ринковим товаром високої ціни. Хто за нього як сплатить, так і проживе. Кому невідомий той факт, що багатші люди живуть довше, ніж бідні, що середня

тривалість життя у розвинутих країнах набагато вища, ніж у країнах, які розвиваються.

Другою перепоною для свободи є питання про те, як поведуть себе дві сторони, що мають різні можливості з приводу клонів. Чи не стане клонування тією точкою біфуркації, з якої людство почне новий відлік своєї історії?

У відношенні до безсмертя усі люди мають сьогодні рівні права надані їм природою. Точно такі ж права мали первісні люди у відношенні до умов виживання, які створювала для них та ж сама природа. Але ж комусь прийшла в голову ідея огородити собі ділянку, дарованої Богом усім тварям (в тому числі і людям), землі і заявити, що це моє. С того часу зовсім іншим стало людське існування. Його охопила, (що триває й дотепер) епідемія „лихоманок”: майнової, земельної, грошової, золотої, работоргівельної, колоніальної, нафтової, людино-, діто-, нарко-, зброе-, атмосферо торгівельної тощо. В результаті люди вже десятки тисяч років поділяються на багатих і бідних, ситих і голодних. І навіть більше, ця „хвороба” ієрархізувала не тільки людей, а й суспільства.

Соціально-економічні відносини, не з космічної даліни, а на рівні їх реального буття, виявляються зітканими із суперечностей грубих, силових, завуальованих майстерними компромісами з напівтонами зведених нанівець загострень. Вони загрожують зірвати сучасну цивілізацію всю – якою вона є! – з її усталеної орбіти. Холоднокровно подивимося правді в очі і уявімо собі майбутнє клонування людини хоча б через тридцять-сорок років. Спочатку люди в своїй масі з інтересом констатуватимуть появу довгожителів, які, безумовно, належатимуть до заможних верств суспільства, - бізнесменів, політичних діячів, рок-зірок, модних, високооплачуваних адвокатів, лікарів, авторитетів кримінального світу тощо. Досить швидко стане відомим секрет їхнього довгожителівства. Обиватель із жахом дізнається, що існує і процвітає нелегальний бізнес клонування людей. Заможна еліта наймає підпільні

лабораторії, в яких вирощуються їхні копії - біологічні, позбавлені свідомості, на всі випадки життя - від захворювання на рак і аж до каліцтва в автокатастрофах.

Поміркуємо, що може статися далі. У людській душі закладене глибоке почуття і прагнення до рівності. У ній ще первісною сокирою з каменю було вибито незнищений напис: "Усім – порівну". Однак прагнення виділитися, відмежуватися, одержати якнайбільше також властиве людській натурі. Суперечливе співвідношення рівності і нерівності є серцевиною концепцій справедливості, які історично змінювали одна одну. Що ж саме через кілька десятиліть будуть розуміти під справедливістю, з одного боку, багатії, а з іншого - історично знедолена більшість населення тієї чи іншої країни, а то й планети в цілому?

Можливо, широка, "демократична" громадськість висуватиме принцип "рівності можливостей" і гасла типу: "Довголіття – дітям!", "Безсмертя - старим!", "Право на безсмертя - невід'ємне право кожного громадянина!" , „Смерть за безсмертя!" і таке інше. Суспільство ще більше, ніж тепер, розколеться на дві нерівні частини і нагадуватиме еліністичну модель: зверху - кілька десятків тисяч безсмертних богів, а знизу – багатомільйонна громада смертних. Поміж ними – герої, титани, яких за певні заслуги боги можуть взяти до себе на Олімп.

Еліта на Олімпі прагнучиме зробити безсмертя виключно своїм привілеєм і встановить жорстку ієрархічну диктатуру, із зростанням чисельності населення (через безсмертя обраних) постане питання про непотрібність дітонародження... Що ж далі? Смертне людство навряд чи змириться зі своїм становищем та існуванням безсмертної еліти. Що ж до еліти, то вона, безумовно, прагнучиме знищити непотрібну їй смертну більшість і замінити її роботами. Теж, до речі, біологічними.

У зіткненні двох могутніх сил ставки можуть виявитися такими великими, що сама земна цивілізація стане заручницею пристрастей, які

можуть розпалитися до ніколи раніше небачених температур. При цьому не слід забувати, що ядерні арсенали на той час ще існуватимуть... Жорстока логіка сучасного та й попереднього розвитку говорить про те, що змальований вище сценарій цілком реальний.

I, насамкінець, третя перепона для людської свободи знаходиться у науковій свавільності, що може привести взагалі до втрати будь-якої свободи.

Сьогодні виникає ситуація хизування людини своїми правами, що створює потенційну і реальну загрозу "людськості" соціуму, суспільства, "людськості" історії загалом. Сучасний розвиток подій навколо клонування людини, створення ажіотажу навколо цього питання, відкрита пропаганда клонування людини принципово змінює ситуацію: захищати потрібно не права індивіда, який прагне клонувати батька, матір, самого себе, улюбленого спортсмена чи кінозірку одночасно з клонуванням мамонтів, динозаврів та інших вимерлих тварин, а права людини як представника людства на збереження геному людини, її психічної, фізичної і генетичної цілісності. Сьогодні, коли права окремого індивіда починають суперечити правам людства на збереження людської історії і людського суспільства, необхідно визнати фундаментальний характер цінностей, що спрямовані на збереження діяльності людини, людського виміру соціального буття, людського характеру історії. Дослідження, що проводяться у сфері біології, генетики і медицини, мають обмежитись сферою науки та існуючих соціальних інститутів людського суспільства, а не призвести до принципової, радикальної та незворотньої трансформації суспільства та історії, в якій людині будуть протистояти створені в наукових лабораторіях клоновані чи трансгенні істоти.

Сьогодні людство та майбутнє суспільства як людського суспільства у зв'язку з проблемою клонування людини стає все більш незахищеним. Хоча значна кількість країн прийняли закони про заборону клонування людини, однак ніхто не сумнівається в тому, що це відбудеться. У відно-

шенні до можливого результату існує якась двоїстість: з одного боку, стихійна, нічим не обґрунтована впевненість, що клон людини є людина; (хоча введення такого надприродного способу репродукції не тільки суперечить генетичному добору пар, про який нам сьогодні фактично нічого не відомо - і це - протягом усієї історії! — ай порушує існуючі механізми генетичного урізноманітнення людства, тобто фактично суперечить конвенції про збереження біологічної різноманітності). А це при тому, що біологічні ознаки людини є не єдиним і не головним проявом людини — і отже, розглядаючи питання, чи є клон людини людиною, необхідно відповісти на питання, що таке людина.

З другого боку, у підході до клонування людини панує стихійний і також необґрунтований оптимізм, пов'язаний з прагматичною впевненістю, що клонування людини допоможе розв'язати питання заміни органів і досягти, таким чином, безсмертя людини.

Дослідження когнітивного аспекту проблеми клонування людини не тільки актуалізує й загострює питання про можливий вплив сучасних наукових досліджень на незворотні соціальні трансформації людського суспільства, а й дає цінний матеріал для усвідомлення сучасного рівня наукового знання. А цей рівень руйнує образ науки як абсолютного гаранта успішності як самої технології клонування людини, так і можливих наслідків її використання. Сучасний стереотип всемогутності науки, яка все знає, все вміє і все передбачає, має бути зруйнований і змінитись більш реалістичним уявленням про дійсні можливості і дійсні межі сучасних наукових досліджень. Ейфорія, викликана значним науковим відкриттям — розшифруванням Карти геному людини, роботи над яким велися з 1998 року (на початку 2001 року було повідомлено про розшифрування геному людини її ДНК, що входять у склад усіх 23 пар хромосом клітинного ядра), сьогодні змінюється більш реалістичним поглядом на можливості та існуючий рівень знань сучасної науки. Надії все пояснити як наслідок дії окремих генів (не тільки спадкові

хвороби, а й окремі якості людини — такі, скажімо як старіння, агресивність тощо, і навіть поведінку людини) не справилися. Все виявилось значно складнішим. Була поставлена не тільки проблема складності багатоклітинного організму, з якої випливає, що існують рівні складності, з яких рівень клітини — нижчий, що залежить від вищих, та й на цьому рівні для науки залишається багато невідомого. Спрощені уявлення, що відповідні гени "кодують" певні властивості організму, змінилися розумінням, що складним є вже рівень клітини, але й він не визначає властивості організму. Для багатоклітинних організмів надзвичайно важливим є рівень взаємодії клітин, при цьому необхідно приймати до уваги мутації клітин і геному протягом індивідуального розвитку.

Пропаганда "Геному людини" на публіку створює викривлену картину, буцімто знання ДНК чи молекулярної структури гена вирішує усі проблеми. Сьогодні йдеться про крах концепції "один ген - один фермент", показано, що один ген кодує по меншій мірі 55 різних інформаційних РНК і теоретично може кодувати майже 38 тисяч. Сьогодні, коли визнано, що один ген створює багато продуктів, одні з яких процес прискорюють, а інші навпаки; коли клітину розглядають як „network” – складний механізм прийняття сигналів, що передаються в ядро, і коли мережа включає багато генів одночасно, говорити про детермінацію генами певних властивостей організму та його поведінки стає важко: "варіабельність приглушує все, що "говорять" гени і тільки дуже сильні генетичні ефекти пробиваються крізь цей шум. Сьогодні йдеться про кризу методології редукціонізму: вже зрозуміло, що дію складної системи не можна розглядати як наслідок дій окремих "фундаментальних" елементів. З дії генів неможливо "вивести" ні окремі властивості людини, ні її поведінку. Не можна казати, що гени визначають поведінку. Можна казати, що, наприклад, поведінка корелюється різними варіантами одного гену, при цьому в одній популяції ця кореляція може бути присутня, в іншій — ні. Отже, зв'язок гени-поведінка стикається з

виявленими рівнями складності (клітини і взаємодії клітин), з усвідомленням складності механізмів, що відбуваються в клітині.

Поняття геному також виявляє свою складність: знання лише однієї структури, тобто числа і послідовності нуклеотидів в ДНК зовсім не достатньо для опису геному. Важливі не тільки гени та їх послідовність, а й, насамперед, зв'язки: саме такі зв'язки визначають, які гени будуть працювати і як піде хід індивідуального розвитку в певних умовах середовища. Отже, з "голої" ДНК мамонта не можна відтворити вид самого мамонта.

Все це означає, що те, що сьогодні наука знає про дію генів, про їхній вплив на розвиток організму і генетичні особливості поведінки, не є достатнім для твердження, що клон людини буде людиною навіть біологічно. А якщо врахувати, що основним для людини є соціальне і культурне буття, то розглядати клонування людини як механізм відтворення саме людини необхідно визнати як необґрунтоване з наукової точки зору. Вже показано відносність тверджень, пов'язаних з відкриттям генів, що визначають певні властивості людини. Так, наприклад, відносним є визначення гену агресивності як гену властивості. Цей ген здійснює вплив на синтез певного ферменту і, отже, сприяє збереженню стану збудження у людини, що супроводжує таку рису поведінки як агресивність, але агресивні дії можуть бути викликані дією й інших механізмів. Невиправданим є уявлення, що "все" кодують гени. З іншого боку, у складі хромосомної ДНК виявилась множина родин факультативних елементів, які повторені багато сотень і тисяч раз і завідомо нічого не кодують. Незрозумілим виявляється і роль "junk" — тобто "сміття", кількість якого у різних людей виявляється різною. А у склад хромосом входять не тільки гени, а й цей "junk", який охоплює цілі райони хромосом, протягом десятків і сотень тисяч основаній.

Отже надії на клонування як "повтору" особистості марні. Склад ДНК не гарантує розгадку індивідуальності людини. А, головне, що також важливе й для усвідомлення марності надій, що покладаються на механізм клонування

як надійний засіб відтворення кращих зразків людської особистості та як надійний засіб покращання людства і досягнення більшої досконалості, знання самої структури ДНК, і отже місця розположення генів, не є достатнім — все вирішує не "порядок" розташування генів, а їх взаємодія. А контроль над взаємодією генів клонування не забезпечує.

Все більш ускладнюється поняття геному, в який включається не тільки структура ДНК-елементів, а й характер зв'язків між ними. З іншого боку, незрозумілим стає зв'язок кількості ДНК у геномі з визначенням виду. Якщо у людини стільки ДНК в геномі, скільки у гороха чи кукурудзи, то чому людина відрізняється від останніх?

Невивченим і незрозумілим є поняття про зв'язок еволюції видів і генів. Content-парадокс — порівняння кількості ДНК в геномі різних видів (найбільша кількість виявлена у жаб і тритонів, що знаходяться на "нижчому" поверсі еволюції видів) поставили під сумнів, що зміни в ДНК пов'язані з самим існуванням еволюції та ідеї висхідного розвитку організмів.

Ігнорування когнітивного підходу та обмеження технологічним підходом до клонування людини створює ілюзію у розв'язаності всіх проблем і вирішеності усіх питань, пов'язаних з цим, у науці. Нема нічого більш далекого від дійсного стану справ, ніж цей. Наука в даному випадку не тільки не є абсолютним гарантом того, що очікується внаслідок клонування, навпаки, вона зараз більше, ніж раніш, усвідомлює обмеженість наукового рівня знань і стоїть перед необхідністю змінювати методологію і відкидати існуючі шаблони і стереотипи. Клонування людини породжує перед наукою велику кількість нерозв'язаних проблем і незрозумілих питань. А це означає тільки одне: суто технологічний підхід — технологічно клонування людини, як стверджують фахівці протягом останніх трьох років, можливе — не тільки не спирається на авторитет науки, а стає врозрід з існуючим рівнем наукових знань. Усвідомлення цього явища надзвичайно важливе. Бо це свідчить про недостатність і непродуманість усього того, що



передбачається з боку суспільства. Насправді, людство тут стикається не тільки з невідомим, а й небезпечним, тобто тим, що загрожує самому існуванню людства, явищем. Клонування людини ставить питання, що таке людина, і, думається, що однієї природничої науки для відповіді на це питання виявиться замало. Потрібні будуть знання гуманітарних і соціальних дисциплін, знання з філософії і, як не дивно це буде звучати для когось, знання, набуті релігією про сутність людини. Адже сутність людини не тільки соціальна, а й трансцендентна, в тому числі духовно-трансцендентна.

Зрозуміло, що постановка проблеми не може обмежитися концепцією природного розвитку людини — зведенням людини до біологічної істоти, до організму. Пов'язаність сутності людини з соціальним, духовним вимірами суспільного життя, суспільною діяльністю та соціальною інституціалізацією суспільства роблять неможливим і обмеженим суто технократичний підхід до клонування людини. У соціальному і культурному контексті зв'язок з біологічним, організаційним виступає як тілесність людини, що сама стає фактом соціального і культурного контролю, вироблення культурних смислів та інтерпретацій тілесності тощо.

Когнітивний підхід має доповнити етичний підхід (йдеться про заборону наукових досліджень, що суперечать гідності людини). Етичний підхід не слід абсолютизувати не тільки із-за відносності підходів різних культур до розгляду цього питання, а й у зв'язку з нерозв'язаністю питання про емпіричні показники цього порушення (Насправді, чи буде суперечити людській гідності видача паспорту "генетичній Єві" — клону жіночої статі, про який було об'явлено напередодні католицького різдва 2002 р.?). Очевидно також, що обмеження розгляду питання про клонування людини суто етичними рамками залишає це питання відкритим і віддає практичне розв'язання питання корпораціям, що проводять відповідні наукові дослідження і створюють нові технології. Все це свідчить про необхідність постановки проблеми в контексті взаємодії когнітивного та етичного,

когнітивного, онтологічного і трансцендентного. Введення когнітивного аспекту пов'язує розвиток технологій клонування з розвитком наукових досліджень, дає можливість розглянути питання про клонування засобами наукових теорій та наукових фактів. Це дає можливість розрізнити питання про клонування на молекулярному рівні від питання про клонування людини (ці поняття звичайно не розрізняються). Так зване молекулярне клонування — це необхідний елемент сучасної біотехнології і широко вживається в генній інженерії та генній терапії. Під клонуванням тут розуміється, власне, розмноження клітини. При цьому не йдеться про створення нового живого організму чи навіть його елемента (органу, тканини тощо) і беруться не ембріональні стовлові клітини як для клонування людини, а будь-які інші клітини. Мета цього розмноження може бути наукова (проведення наукових досліджень та отримання наукового знання) чи терапевтична (надання лікарської допомоги пацієнту шляхом використання певної технології генної терапії тощо).

Когнітивний аспект цієї проблеми як міждисциплінарної фактично підіймає питання про межі і можливості наукового дослідження як людини, так і людського клону в різних вимірах їх сутнісного існування - організменному - біологічному, соціокультурно — тілесному, соціально-діяльнісному, психологічному і духовному.

Онтологічний аспект проблеми має відповісти на питання, чи є людський клон людиною, і в якому смислі він дорівнює людині, чи буде він поводитись як людина в соціо-культурному контексті, чи можливі і чи невідворотні протистояння людини з клонами, чим відрізняється онтологічна значимість оригіналів, з тиражованими копіями. Онтологічний аспект надзвичайно складний, в ньому переплітається як природне і суспільне (місце людини в природі і соціальних інституціях — тут арена справжньої міждисциплінарності природничих, соціальних наукових розробок) з метафізичним і трансцендентним. Метафізичні витoki пов'язані з

проблемою буття, з питаннями онтологічних основ свободи і креативності людини.

Трансцендентний вимір проблеми є одним з найважливіших. Трансцендентний аспект проблеми клонування людини не можна ототожнювати з релігійно-містичним. Як не дивно, найбільш яскраві прояви трансцендентності людини є емпірично достовірними і навіть очевидними. Саме тому, мабуть, вони й не помітні. Трансцендентний вимір проблеми клонування людини залишає відкритим для наукового і філософського дослідження питання про тотожність клонованого організму людини. Справді, якщо клонована вівця — це вівця, то чи буде людський клон людиною з властивою людині здатністю жити так, наче її сутність знаходиться за межами тіла, не пов'язана з функціонуванням біологічних процесів в організмі (властива людині здатність бути щасливою чи нещасливою автономна від біологічного стану, це показують випадки здійснених суїцидів чи спроб суїциду, які в більшості випадків ніяк не пов'язані з невиліковними хворобами чи тяжкими захворюваннями). Навпаки, хвора чи стара людина, якщо є заради чого жити — і це "щось" знаходиться за межами її організму біологічної будови та біологічних процесів — буде відчайдушно боротись за життя — заради цього смислу — заради іншої людини, дитини, країни тощо. Трансцендентний вимір людини - це не тільки основа патріотизму і героїзму, здатності людини ототожнювати своє буття з буттям чогось іншого, надбіологічного (цей прояв трансцендентного виміру людини завжди використовувала держава); трансцендентний вимір людини є взагалі основою її соціально-значимої діяльності у будь-якій сфері (в науці, політиці, мистецтві і... у виробництві — корпоративна етика вимагає ототожнення цілей і мотивів діяльності з проголошеними цілями і метою корпорації). Трансцендентний вимір людського буття змальовує людину як істоту, для якої найвищі надбіологічні смисли є найглибшими підвалинами її життя. У цьому контексті традиційний погляд на людину крізь

призму цілеспрямованої діяльності здатності переслідувати цілі та раціональності, що ґрунтується на причинно-наслідкових зв'язках дійсності, виглядає не просто обмеженим, а навіть убогим.

Трансцендентний вимір змальовує людину не тільки як істоту надбіологічну, чия сутність проявляється в духовних смислах та соціальних і культурних інтенціях. Трансцендентний вимір торкається найінтимнішого питання — питання про витoki і джерела цієї надбіологічності: які вони — суто соціальні, матеріальні, як вважають матеріалісти, чи духовні, трансцендентні у вищому релігійному розумінні трансцендентності.

Сьогодні не можна замовчувати релігійне розуміння трансцендентності людини. Сьогодні збувається ситуація, коли визнання свободи совісті повертається проти релігійного витлумачення людини і... проти людини. Сьогодні вже недостатньо зводити питання про трансцендентні джерела духовності і сутності людини до психологічного питання віри чи її відсутності в окремої людини. Сьогодні від постановки і осмислення цього питання залежить найглибше розуміння сутності людини як такої, незалежно від її психологічного стану віри чи безвір'я. Необхідно зрозуміти, що клонування людини не тільки є повторенням одних і тих самих генних наборів, а відхід від цього набору є шлях до схрещення людини з іншими нелюдськими живими істотами — і не тільки тваринами. Це фактично суперечить Конвенції про збереження біологічного розмаїття, що вимагає збереження існуючих видів і природних засобів відтворення розмаїття на генетичному рівні. Необхідно зрозуміти, що клон людини не може мати притаманного людині трансцендентного виміру її сутності. І це принципово. І справа не в тому, скільки людей визнає чи не визнає акт творіння людини Богом. Сьогодні держава, якщо воно ігнорує трансцендентний вимір сутності людини, фактично стає на бік тих, хто не тільки не визнає акта творіння, а, надаючи клону статус людини, взагалі отожднює людину з організмом останньої.

## **Додаток 1.**



# ЭТИКА ПРЕОБРАЖЕННОГО ЭРОСА

Проблемы  
Закона  
и Благодати

## VI

### СОПРОТИВЛЕНИЕ ПРОИЗВОЛА И СУБЛИМАЦИЯ СВОБОДЫ

#### 1. ПРОТИВОБОРСТВО ПЛОТИ И ПРОТИВОБОРСТВО ДУХА

*Этика благодати* противопоставляется *этике закона*. Она рождается из критики закона, из критики «морализма». Сущность этой критики состоит в том, что «закон» *не сублимирует* подсознания, не сублимирует потому, что вызывает иррациональное сопротивление подсознательных аффектов, приводит в действие *loi de l'effort converti*. Весь грандиозный замысел этики сублимации (опирающейся на подсознание, воображение, внушение) есть не что иное, как гениальная попытка *обойти loi de l'effort converti*. На языке ап. Павла: попытка обойти сопротивление «плоти» при помощи преобразования и просветления плоти.

Вся удача такого предприятия зависит всецело от того, насколько глубоко понят закон *иррационального сопротивления*, насколько изучена и исчерпана таинственная сфера его действия.

И вот здесь мы должны заявить, что сфера эта не исчерпана: иррациональное сопротивление глубже и радикальнее, чем мы думали. Оно имеет еще совсем другую сторону, гораздо менее заметную, иными совсем не признаваемую. Сопротивление «плоти» наиболее заметно и хорошо известно античной этике; но она не знает сопротивления «духа». Сопротивление подсознания хорошо изучено современной психологией, но она не ставит вопроса о сопротивлении сознания. Сопротивление аффектов бросается в глаза, но невидимым остается *сопротивление свободы произвола*. Вот другая сторона и другой источник духа иррационального сопротивления (иначе говоря, другой источник зла).

В психологическом анализе сопротивления плоти, который мы находим у ап. Павла (Рим. 7:14 ff), очень легко показать, где лежит и как возможен этот редко осознаваемый, но многозначительный феномен:

Обычный, общераспространенный феномен человеческого противления состоит в том, что «я умом служу Закону Божию, а плотию закону греха», иначе говоря, в человеке еще есть желание добра, в своем духе («по внутреннему человеку») он соглашается с законом, признает его ценным, но в членах своих он видит иной закон, противоборствующий *закону ума* и делающий его пленником закона греховного, находящегося в членах его (ib., 23). Иначе говоря, здесь изображено противоборство плоти при полной покорности ума, духа, внутреннего высшего я. Но разве ум всегда служит Закону Божию? Разве человек всегда в сущности, в глубине сердца хочет только добра? Разве не существует сознательно-злая воля? Дух, ум, внутренний человек, высшее сокровенное я так же может захотеть зла и преступления, как и противоборствующая плоть. И при этой форме зла уже нельзя ссылаться на слабость плоти, как нельзя вообще ссылаться на какую-либо слабость. Напротив, это есть сила духовного противления, сила *гордого произвола злой воли*.

## 2. СВОБОДА КАК КОРЕНЬ САТАНИНСКОГО ЗЛА И СВОБОДА КАК БОГОПОДОБИЕ

Здесь изображена не та обычная форма зла в силу ошибочного суждения оценки, которую Сократ признавал как единственную («не ведают, что творят»); но это и не та другая форма зла, как сопротивления «плоти», которую описал ап. Павел. Здесь же нет желания добра и бессилия его совершить: «не то делаю, что хочу», здесь сила, направленная против добра, гордое своеволие: «делаю, что хочу!» В основе такой формы зла лежит *принцип автономного противоборства*, принцип восстания: *умом* моим отказываюсь служить Закону Божию, отказываюсь служить всему высшему, всяким святыням, отказываюсь «служить» вообще! То, что отрицается здесь, есть аксиома зависимости, лежащая в основе религии, начало благоговения,



преклонения перед высшей святыней, перед божественной иерархией ценностей.

Образы такого «умного» противоборства, противоборства духа, а не плоти, гордости, а не «сласти греховной» — с бессмертной силой изваял Достоевский. Это уже не люди, а «бесы» или люди, одержимые бесом, ибо все они могут сказать вслед за Великим Инквизитором: мы не с Тобою, а с ним!

В конкретной человеческой личности закон *иррационального противоборства* может присутствовать и действовать в той и другой форме, в форме противления духа и противления «плоти». Изумительный миф о грехопадении изображает оба аспекта: с одной стороны, диавольский дух противоречия: не подчиняйтесь ни малейшему запрету, скажите «все позволено» и тогда сами будете, как боги! С другой стороны, чисто человеческие вожделения, инстинктивно бессознательные влечения: «и увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно»... (Быт. 3:6).

Что закон, запрет, императив бессилен бороться против такой формы зла, видно прямо из того, что он ее непосредственно вызывает: здесь сама заповедь является прямым поводом для греха, желание зла вызывается тем, что закон говорит «не пожелай», для такой воли грех оживает, когда приходит заповедь (Рим. 7:11).

Не один Достоевский, а уже и русская былина знает эту форму зла. Вот как описывается странная гибель *Василия Буслаева*, который не верил «ни в сон, ни в чох». Однажды Василий Буслаев гулял с товарищами и видит — лежит черный камень и на нем надпись: через этот камень не прыгать, а кто прыгнет — сломает голову. Тотчас Василий Буслаев разбежался, прыгнул и... погиб.

У Достоевского отмечены предельные случаи такого дерзостного вызова, брошенного высшим святыням («Святым Тайнам»): «Кто дерзостнее сделает?» Несколько раз Достоевский изображал эту *сверхчеловеческую*

*свободу* абсолютного произвола, это «все позволено». Здесь прикосновение к вечному корню сатанинского зла: «вы боги», а потому «все позволено»; «вы боги», а потому нет над вами заповедей и запретов, нет над вами никакого иного Бога.

Сила этого «сверхчеловеческого» соблазна покоится на том, что мы — *действительно боги* и нам *действительно все позволено*. Это подтверждено Богочеловеком и его Апостолом. Мы — действительно «сверхчеловеки», ибо в нас присутствует образ и подобие Божие. Человеку дарована абсолютная свобода произвола, возможность сказать «да» или «нет», «да будет» или «да не будет». Изумительный *дар свободы*, вырывающий человека из царства всей природы и возносящий его на высоту головокружительную и для многих непереносимую, именно он дает основание сказать: «вы боги и сыны Всевышнего все»; в предельной свободе лежит *богоподобие* человека, как на это с величайшей прозорливостью указал Декарт.

Предельная свобода есть точка опоры для искушения (которое существует для всякого свободного духа, даже для Богочеловека), но также и для рычага спасения

В последней глубине, в иррациональной «бездне» (Ungrund) первично избирающего акта, закон, авторитет, власть — не действует: всякий закон должен быть сначала свободно признан, всякий авторитет должен быть свободно принят, всякая власть и всякое право должны быть свободно установлены («устав», «установление»). На всякий императив свобода произвола может ответить «преступлением» или гордым неприятием самой формы закона (анархизм).

На всякое «долженствование», исходящее от системы ценностей, возможен ответ: *я ничего не должен, я делаю, что хочу!*

### 3. БОЖЕСТВЕННЫЙ ЗОВ, ОБРАЩЕННЫЙ К СВОБОДЕ

Рычаг спасения может опираться только на истинный центр самости, откуда излучаются противоположные возможности. К свободе можно обратиться только с призывом, с приглашением («много званых»...), с «любезным приглашением» или с *любовным зовом*. Бог может позвать человека, как и человек может призвать Бога. Божественный зов, *vocatio*, есть не закон, а *благодать*. И она обращена к изначальному свободному акту человека: чтобы *благо дать*, надо *благо взять*. И оно всегда может быть отвергнуто.

Только божественный зов любви, только *благодать* Духа Святого может преобразить, сублимировать *свободу произвола* и *свободу творчества*. «К свободе призваны вы, братья!» К свободе можно только *призвать*. Речь идет, конечно, о высшей, творческой, истинной свободе, о которой сказано: «Я научу вас Истине, и Истина сделает вас свободными». Такая свобода творить жизнь, животворить, и она *невозможна без благодати*, полученной от Того, кто есть «жизни податель».

Свободное творчество человека всегда есть со-творчество, мы только «соратники у Бога» и без Его творчества ничего творить не можем. Мы всегда строим и не строить не можем, но лишь при помощи даром данных даров, строим из ценностей, данных Хозяином,— «из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы», свободно распоряжаемся, но лишь «talантами», полученными от Хозяина. Причем мудро строить можно лишь «по данной от Бога благодати» (1 Кор. 3).

Когда Апостол говорит, что мы «призваны к свободе»,— это значит: «призваны» к творчеству, к делу, к соборному, «общему делу» (Федоров), ко всей полноте исторического творчества, к «домостроительству тайн Божиих» (1 Кор. 4). В домостроительстве действует наша свобода, но в нем действует и Божья благодать; оно есть «домостроительство благодати Божьей» (Еф.

3:2), и благодать действует на нашу свободу тем путем, каким только и можно воздействовать на богоподобную свободу: при помощи призыва: «*Бог призывает благодатью Своею!*» (Гал. 1:15) — этим словом ап. Павел выражает свой собственный мистический опыт, тот зов, усайо, который прозвучал для него с особою силой и на который он отозвался тоже со всею силой свободной решимости. Он — «призванный Апостол» (Рим. 1:1), но ведь «призваны» в конце концов и все апостолы, «призваны», наконец, Иисусом Христом и все христиане (Рим. 1:6, 7), и все язычники. Нет человека, который когда-либо в своей жизни не слышал этих божественных зовов, о которых говорил еще Сократ. Но нужна чуткость и внимание, нужно, как говорит Христос, иметь уши, чтобы слышать.

«Призыв» есть встреча двух свобод, двух волей — божеской и человеческой! «Призыв» не есть «приказание», не есть власть и подчинение. Прямо противоположно тому мистическое переживание, в котором ап. Павел услышал свой призыв: «Савл, Савл! что ты гонишь Меня?». Это обращение к свободе, к глубине сердца, обращение к любви... неожиданное веяние Духа Святого в ожесточенной душе, а «где дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:17). Любовь есть свободное изволение, избрание, лице-приятие, а потому, если благодать есть *infusio amoris*, внушение любви, то она может обращаться только к свободе.

Так побеждается дух противоречия, сатанинский дух абсолютного противления: не законом, не приказом, не угрозою. Повеление возбуждает бунт раба, закон возбуждает противление свободного произвола. Но зов, «любезное приглашение», обращение к свободе — не может вызвать бунта, возмущения, противления гордости. Скорее может вызвать свободное ответное движение любви.

Рациональная норма закона обращается к средней сфере разумного сознания и имеет против себя сопротивление подсознательных аффектов и сверхсознательной свободы.

Таинственный зов благодати воспринимается как некий *образ*, видение, голос, обладающий свойством произвольно приковывать внимание, пробуждать подсознательную работу *воображения* и, вместе с тем,— вызывать ответное «да» (да будет!) в глубине свободного богоподобного я.

Только призыв благодати обладает силой проникать в «сердца и утробы», я предельную глубину сокровенного я, и оттуда преобразовать, сублимировать, *обоживать* весь микрокосмос, все существо человека — плоть, душу и дух. Сублимируется вся природа человека, все, что дано нашему свободному духу, как материал.

*Sublimatio creaturae rationalis super naturam* (Alex.) имеет различные стороны и степени:

1) Подсознательная *libido* с ее жаждой радости и «блаженства» преобразуется и сублимируется в божественный Эрос; 2) *гордость* сверхсознательного богоподобного я преобразуется и сублимируется в честь и славу Богосыновства, в Царство со Христом; 3) *свобода произвола* сублимируется в свободу творчества, в творческое служение, ибо всякое творчество есть жертвенное служение.

Такие выражения, как «облечься в оружие света», «облечься в Господа Иисуса Христа», означают у ап. Павла осуществленную *сублимацию*.

#### 4. ЭТИКА БЛАГОДАТИ КАК ЭТИКА СВОБОДЫ. ЕЕ ПРОБЛЕМА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ.

ШЕЛЕР И ГАРТМАН

Проблема сублимации приводит нас к вопросу о сублимации произвола, или, в терминах богословских, к вопросу о взаимоотношении свободы и благодати. Весьма важно, однако, показать, что центральная проблема *этики благодати* вовсе не есть только проблема богословия; и ее рассмотрение здесь вовсе не ограничивается обращением исключительно к верующим и христиански верующим. Оно обращено к людям, могущим и желающим

мыслить философски, хотя бы они не признавали никакой ортодоксальной теологии. Мы утверждаем, что для них проблема новой этики, как «этики благодати», тоже ставится: а именно как проблема «этики радости и красоты (грации)», этики радостной свободы, или свободной радости. Для христианского философа это, конечно, лишь перевод термина «благодать», перевод неполный, но такой, который делает его точку зрения близкой и понятной для современной внерелигиозной мысли, для Юнга, Бодуэна, для всех, понимающих значение сублимации.

Сублимация свободы может быть выражена в терминах современной философской проблематики, на языке той философской школы, которая более всего сделала в сфере этики. Мы разумеем Шелера и Гартмана, этические исследования которых стоят в тесной взаимной связи и взаимно восполняют друг друга. Шелер рассматривает соотношения эмоций и аффектов, с одной стороны, и системы ценностей, с другой стороны. Ему близка идея сублимации, но он знает только одну сублимацию: сублимацию Эроса посредством идей, т. е. сублимацию реального материала эмоций, влечений, аффектов, при помощи идеального бытия ценностей. Но Шелер рассуждает так, как если бы свободы не существовало. Она не рассматривается в его этике. Поэтому для него не существует проблемы сублимации свободы, второго момента сублимации.

Обратно обстоит дело у Гартмана. Проблема свободы есть самая оригинальная, самая драгоценная часть его этики. У него бессознательно присутствует проблема *сублимации произвола* (хотя он не употребляет этого термина). Но проблема первой сублимации, сублимации Эроса, у него отсутствует. Поэтому теория подсознания и открытия современной аналитической психологии в области эмоций, аффектов, влечений ему как бы не нужны; тогда как в мирозерцании Шелера они находят свое место.

У Шелера дело обстоит так, как если бы человек знал только аффекты и ценности, а такого феномена, как «свобода», «решение»,— просто бы не

существовало. У Гартмана, наоборот, существуют только ценности и свобода; как будто бы человек не имел аффектов, влечений, эмоций, вырастающих из подсознания, или как будто бы эта сфера была этически безразлична. Можно предположить, что один философ имел опыт богатой эмоциональной жизни и высокого интеллектуального созерцания, но совершенно не имел опыта воли, решения, свободного выбора; напротив, другой философ имел глубочайший опыт свободы, произвола, выбора, решения воли и, разумеется, достигал вершин интеллектуального созерцания (в этом они совпадают, иначе они и не были бы большими философами),— но совершенно не имел опыта богатой эмоциональной жизни.

Однако этика требует как сублимации влечений, так и сублимации свободы. Только вторая завершает и в конце концов обосновывает весь процесс сублимации. В самом деле, при исследовании сублимации подсознания, сублимации Эроса, у нас постоянно всплывала проблема свободы. Свобода решает, вступаем ли мы на путь сублимации или профанации Эроса, на путь творческого или порочного воображения. Свобода делает и принимает внушения, ибо всякое внушение опирается на самовнушение. Свобода сопровождает нас на каждом шагу: человеку вменяются все внушения, все удавшиеся и неудавшиеся сублимации.

Приходится сказать: сублимирует в конечном счете свобода, и только свобода. Она витает над всем материалом эмоций, влечений, аффектов, направляя и изменяя произвольно-бессознательные, удачные и неудачные, сублимации; она ищет средств проникнуть в подсознание и находит эти средства, чтобы и там одно утверждать, другое отрицать. Свобода ответственна за все содержание сознания и подсознания.

##### 5. ДВЕ СВОБОДЫ: НЕГАТИВНАЯ И ПОЗИТИВНАЯ, СВОБОДА В ПРОИЗВОЛЕ И СВОБОДА В ДОБРЕ.

Н. БЕРДЯЕВ

Свобода есть прежде всего *произвольность выбора*, *Willkür*, *liberum arbitrium*. Это *несублимированная свобода*. Связанные с нею феномены духовного противоборства, восстания против иерархии ценностей, показывают глубину, мощь и неукротимость свободного произвола. Существует, однако, и *сублимированная свобода*, т. е. такая, которая повернула руль в направлении к ценностям, которая добровольно взяла на себя и «выбрала» реализацию идеального долженствования.

Существуют две свободы, или две ступени свободы: свобода произвола и свобода творчества. Переход от первой ко второй есть сублимация свободы. В русской философии Н. Бердяев с особой силой и убедительностью развивал соотношение этих двух свобод: «свободы в ничто», свободы безопасности (*Ungrund*) — и свободы, обоснованной в добре и в истине (по слову: «Я научу вас истине, и истина сделает вас свободными»). Справедливо указание Бердяева на то, что в философии существует традиция игнорирования первой свободы. Это действительно можно сказать об античной философии (включая Платона) и о томизме. Проблема свободы в силу этого здесь поставлена очень неглубоко. Игнорирование первой свободы (произвола) действительно влечет за собою прежде всего непонимание зла и некоторую оптимистическую наивность, так как игнорируется трудная проблема перехода от первой свободы ко второй, иначе говоря, центральная этическая проблема сублимации свободы; но далее игнорирование свободы произвола может означать *недооценку* этой свободы в сравнении со второй, ее практическое отрицание и *подавление* во имя свободы в добре. Тогда мы получим деспотизм Великого Инквизитора, т. е. совершенное уничтожение всякой свободы во имя уничтожения субъективного произвола. Это то, что сейчас грозит миру.

Различие двух ступеней свободы действительно чрезвычайно важно. Уже Кант различал *негативную* и *позитивную* свободу: (*die Freiheit im negativen Verstande und die Freiheit im positiven Verstande*). Но только позитивную свободу он считает этически и теоретически ценной. Этически



она означает «добрую волю», волю, добровольно подчинившую себя принципу нравственного закона, а только такая воля ценна; а теоретически она означает новую закономерность практического разума, имеющую под собою и подчиняющую себе закономерность природы, закономерность каузальную. И только такое *позитивное* понимание свободы может, по Канту, решить знаменитую антиномию свободы и необходимости. *Негативная* свобода этого не может, ибо она была бы свободой от всякой закономерности; напротив, решение Канта утверждает наличие двух закономерностей: природно-причинной и моральной, показывая их совместимость. Кант всюду проводит принцип закономерности (*Gesetzmässigkeit der Vernunft*), а потому незаконной свободы оценить не может. Впрочем, в своей философии права и он принужден признать некоторую ценность негативной свободы, ибо субъективное право защищает в известных пределах *свободу произвола* (*Willkür*).

## 6. ЦЕННОСТЬ ПРОИЗВОЛА И LIBERUM ARBITRIUM

Во всей новой и новейшей философии негативная свобода, *liberum arbitrium*, имеет дурную славу. В противоположность средневековой философии (Скотту и Оккаму) ее принято оспаривать теоретически и отрицать этически. Фихте, этот философ свободы, во втором периоде своей философии приходит к требованию полного самоуничтожения свободы на высшей ступени добра. Только несовершенная воля свободна; совершенная воля пожертвовала своей свободой, раз навсегда произвела выбор и не имеет больше выбора между добром и злом.

Несмотря на прекрасный этический замысел этого произведения (*Anweisung zum seligen Leben*), правильно утверждающий необходимость высшей этической ступени, возвышающейся над свободой произвола, мы получаем парадокс: *свобода в добре уже не есть свобода*. Это глубокая ошибка. Положительная свобода сохраняет в себе, преобразует и сублимирует

свободу выбора, свободу произвола, низшую свободу. Истина делает нас свободными, а вовсе не требует убийства и самоубийства свободы. Иначе нельзя было бы сказать: к свободе призваны вы, братья! То, что хочет сказать Фихте, вполне ясно: *свобода в добре и истине уже не есть свобода произвола*, т. е. вторая свобода не есть первая; позитивная свобода не есть негативная, и это вполне верно. Но неверно, что позитивная свобода не есть свобода; напротив, она есть истинная свобода (где Дух Господень — там свобода). Сублимация именно сохраняет и преобразует, а не уничтожает сублимируемый материал (*non tollit sed perficit*). Здесь основной категориальный закон: высшая категория содержит в себе и сохраняет низшую: *произвол* есть необходимый категориальный момент свободы, и он сохраняется в высшем категориальном комплексе *творческой свободы*, свободы, самоопределившей себя через признание принципа.

#### 7. ВТОРАЯ АНТИНОМИЯ СВОБОДЫ У Н. ГАРТМАНА

Величайшей заслугой этики Николая Гартмана, самой значительной этики современности, правда, базирующейся на предварительной работе Шелера, является то, что он восстановил в своих правах момент *свободы произвола*, момент абсолютного выбора, средневековую идею *liberum arbitrium*. Ни в томизме, ни в кантианстве она не находит места. Ее нужно искать у Дунса Скотта. Свобода выбора поднимается над причинностью природы (тема знаменитой антиномии Канта), но она дерзает и на большее: она возвышается над законом, над велением и запретом Божества. Человек противостоит не только природе, но и самому Богу в абсолютной свободе своего произвола: он не связан законами природы, над которыми он витает в свободном выборе целей и средств, но он не связан с законами нравственными, долженствованиями и императивами Божества, ибо может их принять и отвергнуть, сказать им *да* или *нет*; может отвергнуть само Божество. Гартман сознает и прямо указывает, что в этой средневековой

проблеме de servo, или de libero arbitrio, в свободе человека от Бога, лежит ключ к пониманию особого категориального момента свободы.

Как он возможен и как его выразить в рациональных понятиях? *Произвол*, конечно, не может быть высшим и последним определением свободы. Неопределенность не может быть высшим определением. Поэтому произвол есть лишь категориальный (и след., диалектический) *момент* в полном составе истинной свободы. Но где сфера действия этого момента? Очевидно, не в сфере природной необходимости, не в сфере причинных рядов. Здесь ничего нельзя изменить *произвольно*, здесь нет свободы выбора. Иначе обстоит дело в *идеальной сфере ценностей*: здесь можно выбрать произвольно одну ценность для реализации в жизни, а другую отбросить; можно выбрать низшую и отбросить высшую; можно соблюсти иерархию ценностей, но можно отбросить и всю систему ценностей. Правда, ценности постулируют реализацию ценностей, их воплощение в бытии, но этот постулат есть лишь *идеальное долженствование*. И вот воля свободна по отношению к этому долженствованию, исходящему от ценностей. Воля не детерминирована этически должным; здесь сфера *индетерминизма*; здесь, и только здесь, сфера действия произвола, сфера выбора.

Тотчас встает, однако, законное возражение: как? воля именно *детерминирована* этически должным! Если она свободна по отношению к каузальным связям, то она именно не свободна по отношению к долженствованию. Именно здесь не может быть никакого произвола, ибо ценности даны как неизменные. Получается заострение противоположных утверждений: воля *детерминирована* и *не детерминирована* должным. Гартман устанавливает здесь *вторую антиномию свободы*, антиномию, о которой Кант не подозревал, установив лишь первую *антиномию свободы и необходимости*. Новую антиномию следует назвать «антиномией долженствования», Sollensantinome, ибо она вскрывает антагонизм в самой сфере ценного и должного.

Необходимо понять всю новизну и парадоксальность новой антиномии: «воля детерминирована и не детерминирована должным» — ее не поймет тот, кому сразу придет в голову привычное кантианское решение: воля *должна*, но *не принуждена* подчиниться должному (различие Sollen и Müssen), иначе говоря, в порядке долженствования воля подчинена ценностям, а в порядке эмпирического бытия она их часто нарушает.

При таком понимании то обстоятельство, что воля *не принуждена* подчиняться должному и может в реальном бытии его нарушать, есть лишь печальный факт действительности, *факт недолжный*. Такое решение сводит антиномию к столкновению *сущего и должного*. Но Sollensantinomie имеет в виду совсем другое: она раскрывает антиномию в плане должного, раскрывает столкновение двух долженствований.

В самом деле, то обстоятельство, что воля *не принуждена* подчиняться должному и может свободно его нарушить, здесь понимается как *ценность*, как должное. Свобода произвола есть ценность, и она *должна* существовать. Она есть условие возможности вменения, заслуги; возможности доброй воли. Автомат добра, всецело телеологически детерминированный Божеством, не имеет этической ценности; только воля, обладающая *liberum arbitrium*, могущая сказать «да» или «нет», имеет этическую ценность, ибо она вменяема.

Только теперь мы получаем настоящую антиномию: полное подчинение должному есть нечто недолжное; неподчинение должному есть нечто должное. Долженствование ценностей, обращаясь к человеку, должно быть абсолютным и ненарушимым; и вместе с тем оно не смеет и не должно быть абсолютным и ненарушимым. Ценности требуют безусловного господства в жизни носителя ценностей, человека; и вместе с тем они же требуют, чтобы это их господство не было безусловным. Ценности притязают на полную детерминизацию той самой личности, которая имеет ценность лишь как не детерминированная ими вполне. В религиозной формулировке эту антиномию можно выразить так: Бог хочет, чтобы человек был его рабом,— и Бог не

хочет, чтобы человек был его рабом. *Servum u liberum arbitrium* взаимно уничтожают друг друга, они оба необходимы и вместе с тем несовместимы.

При таком понимании мы получаем *вторую антиномию свободы*, как антиномию *должного*, где тезис и антитезис оба относятся к сфере должного. Смысл этой антиномии заключается в столкновении свободы негативной со свободой позитивной; свобода в произволе сталкивается со свободой в добре. Ее можно выразить так: свобода произвола имеет ценность и свобода произвола не имеет ценности; свобода в добре есть единственно ценная — и не есть единственно ценная. Две суверенных инстанции сталкиваются здесь: суверенитет ценностей, суверенитет принципа, с одной стороны; и суверенитет я, суверенитет свободной личности, с другой стороны. Гартман устанавливает, что вторая антиномия свободы есть *антиномия двух автономий*: автономии нравственного принципа (автономии «практического разума») — и автономии личности. Свобода «подзаконная» вступает в конфликт со свободой «сверхзаконной»; свобода сталкивается с долженствованием: «*der Freiheit tritt im Sollen Unfreit, dem Sollen in der Freiheit ein Nichtsollen entgegen*». Именно этот конфликт и был нами изображен в настоящей главе как *дух противоборства*, опирающийся не на аффекты только, а на «сверхзаконную» свободу. Всякий императив и всякое долженствование свободная личность может отбросить, сказав: «*Я ничего не должен, я делаю то, что я сам хочу!*» Может отбросить, опираясь на свою автономию, на свою «самость», на свое бо-гоподобие.

Но как же *мыслимо*, как возможно решение этой антиномии (*sollensantinomie*)? Гартман формулирует его следующим образом: *позитивная свобода* (свобода в добре), которая есть высшее и последнее определение свободы (ибо неопределенность произвола не может быть высшим определением), содержит в себе не одну, а две детерминанты: *автономию лица* и *автономию принципа*; между ними не антиномическое отношение, а отношение *восполнения*. И это потому, что ценности (принцип) не могут сами

по себе ничего *реально детерминировать*, они выражают лишь идеальный постулат, и требуется реальная воля, которая захочет взять на себя их осуществление; с другой стороны, реальная воля, свобода выбора, произвол — не может ничего *идеально детерминировать*, не может сделать добро злом и наоборот. Свободная воля, чтобы выбирать, решать, ориентироваться, должна иметь перед собою иерархию ценностей, которая ей дана и в которой она ничего изменить не может. Интуиция сердца (орган для восприятия ценностей) *открывает* и усматривает ценности, как они *даны* в идеальном мире.

Автономия лица нуждается в автономии принципа, и наоборот. *Реальная детерминация* нуждается в *идеальной детерминации*, и идеальная детерминация нуждается в реальной. Свободно выбирающий акт нуждается в «логике сердца», в логике ценностей, в созерцании идеальных направлений должного и недолжного; иначе он будет слепым, лишенным смысла, т. е. не будет в конце концов сознательно-свободным выбором и решением. Идеальная детерминация должного будет, в свою очередь, бессильной и потому бессмысленной, если нет реально-свободной воли, которая ее реализует. Императив теряет всякий смысл, если нет автономного лица, которое может его исполнить или нарушить.

При помощи различения *реальной детерминации* и *идеальной детерминации* разрешается антиномия и устраняются все вариации основного противоречия. «Воля детерминирована и не детерминирована должным» — противоречия нет, ибо она детерминирована идеально, но не детерминирована реально.

«Свобода произвола имеет ценность и не имеет ценности» — она имеет ценность, поскольку в ней утверждается ценность реальной детерминации, исходящей от свободной воли; она не имеет ценности, поскольку ее можно истолковать как произвольное отрицание идеальной детерминации, нежелание с нею считаться. «Долженствование ценностей должно быть абсолютным и

ненарушимым» — поскольку здесь разумеется *идеальная детерминация*, обращающаяся со своими постулатами ко всем актам и решениям воли, сохраняющая свой идеальный суверенитет, свое идеальное звучание и при соблюдении и при нарушении постулата (в последнем случае как голос осуждения). «Долженствование ценностей не смеет и не должно быть абсолютным и ненарушимым» — поскольку оно не может и не должно *реально детерминировать* волю, ибо при такой детерминации она обратилась бы в автомат добра. Ценности *ненарушимы* в своем идеальном бытии; и ценности весьма *нарушимы* в реальных актах воли.

«Свобода встречает долженствование как несвободу», — но это иллюзия, построенная на том, что идеальную детерминацию смешивают с реальной; «долженствование встречает свободу как недолжное» — то же смешение, ибо реальное самоопределение (свобода) есть нечто ценное и должное, хотя бы в идеальном определении ее действие оценивалось как недолжное. Долженствование не уничтожает свободу; испуг и бунт свободы — напрасен: от долженствования исходит только «*das Ansinnen, oder gleichsam die Aufforderung zur freien Entscheidung für den Wert*». Та же мысль была нами выражена в религиозных терминах, как *vocation*, «призыв», «приглашение», исходящее от Божества, от высшей ценности и совершенства. Недостаток кантовского понятия «долженствования» состоял в том, что должное было отождествляемо с формой *закона* (*Gesetzmässigkeit*), с «долгом», *pflicht*, с *императивом*. Такое понимание есть законничество, морализм, фарисеизм, оно пробуждает бунт свободы и не сублимирует, а потому безблагодатно. Заслуга Шелера и Гартмана в том, что такое понятие «*sollen*» у них уничтожается: для Гартмана «долженствование» есть лишь модальная категория, выражающая особое бытие ценностей, именно: свойственный им *постулат* реализации, но отнюдь не «императив». Многие ценности не могут быть облечены в форму «обязанностей», императива, закона; и как раз самые высшие (напр., святость, красота, гений).

## 8. ЦЕННОСТИ И СВОБОДА. ФОМА АКВИНАТ И ДУНС СКОТТ

Взаимоотношение ценностей и свободы есть фундамент этики, и нужно сознаться, что этого фундамента Шелер не построил. У Гартмана, напротив, мы находим драгоценнейшие изыскания в этой области. Антиномическая диалектическая форма помогает разобраться в великих исторических спорах философских школ. Антиномия двух автономий, установленная Гартманом, могла бы, напр., дать новое понимание спора между томизмом и скоттизмом. *Автономия принципа* есть тезис, односторонне утверждаемый томизмом, вслед за Аристотелем и всею античностью. *Автономия свободной личности* есть антитезис, выдвигаемый Дунсом Скоттом, в форме часто парадоксальной. Томизм правильно утверждает автономию принципа, суверенитет идеального понятия, суверенитет интеллекта, телоса — все это ценное достояние эллинского понимания идеального бытия; но томизм неправильно утверждает *реальную детерминацию* воли конечной целью, а потому не может поставить и понять христианскую проблему свободы и принужден отрицать автономию свободы.

Дунс Скотт правильно утверждает автономию свободы, и в этом смысле является более христианским философом, чем Фома Аквинат, но он склонен приписать свободе *идеальную детерминацию* в сфере ценностей (особенно Оккам), против чего правильно протестуют томисты. Обе школы не понимают различия двух детерминаций и поэтому не видят связи двух автономий. Но Дунс Скотт продвигает проблему дальше, ибо в противовес автономии принципа, хорошо известной древней философии, он выдвигает существенно новую христианскую идею — автономию личной свободы. Вся проблема сублимации свободы, поставленная нами, решается выяснением взаимоотношения свободы и ценностей, т. е. взаимоотношения двух автономий, двух детерминаций. Ценности «детерминируют», но лишь в том смысле, что дают возможность ориентироваться в направлении, найти, где



должное и недолжное. Для уяснения этой единственной в своем роде детерминации мы позволим себе привести такое сравнение: ценности «определяют направление», но не «дают направления», они действуют *как компас, но не как руль*. В этом сущность идеальной детерминации должного: она не имеет сама по себе никакой реальной онтологической силы, Нужна такая сила, чтобы повернуть руль в направлении к ценностям, чтобы «дать направление», после того как удалось «определить направление». Такая сила и есть свобода личности, свобода воли. *Автономия компаса и автономия руля* — вот символ, верно выражающий нераздельную связь и неслиянную самостоятельность двух детерминаций.

#### 9. КОНФЛИКТ ЦЕННОСТЕЙ И АЛЬТЕРНАТИВА СВОБОДНОГО ВЫБОРА

Чтобы оценить самостоятельную ценность *автономии свободной воли* («автономии руля»), в ее отношении к *автономии ценностей*, необходимо принять во внимание еще одну мысль Гартмана, быть может самую замечательную в его этике и в его теории свободы. Он показывает, что «таблица ценностей» (Werttafel) вовсе не представляет собою гармонической системы: напротив, ценности вступают в конфликт, между ними существует антиномическое отношение. В каждой конкретной этической ситуации мы имеем *конфликт ценностей*, который не может быть разрешен автономно самую таблицу ценностей уже просто потому, что ценности указывают в противоположные стороны; они, следовательно, даже не «дают направления», а лишь дают возможность сознательно *выбрать направление*. Все творчество жизни, творчество истории состоит в непрестанном разрешении конфликта ценностей; мы всегда стоим перед *альтернативой* противоположных решений. Но «альтернатива» имеет смысл лишь как обращение к свободе, равно как свобода в смысле выбора возможна лишь там, где есть «альтернатива». Далек не все антиномии ценностей разрешимы, об этом свидетельствует всякий *трагизм*, представляющий собою в высшем своем

напряжении неразрешимый конфликт ценностей. Но там, где необходимо найти «разрешение», именно там необходимо «решение». Разрешение конфликта не начертано в таблице ценностей, очень редко человек получает оттуда «категорические императивы», чаще всего он находит антиномические задания, «бесконечные задачи». И чем глубже его рефлексия, тем труднее для него разрешение альтернативы «быть или не быть?», тем дальше откладывается решение, как у Гамлета.

Неразрешимость нравственного конфликта рождает «нерешительность». Но ритм жизни требует немедленного *решения*. Приходится рисковать, брать на себя ответственность возможного греха и ошибки. Решение воли всегда разрубает узел и не может ждать, пока он будет распутан. Рефлексия ума, рефлексия совести всегда и неизбежно отстают от актов выбора. Свободная воля в своих решениях всегда в конце концов *необоснованна*, и не потому, что она никогда не находит «достаточного основания», ибо обоснование уходит в бесконечность.

Это значит: человек в своих действиях, в своих актах никогда не бывает рационально *детерминирован*, он «решается» именно тогда, когда не находит рационального «разрешения», он действует на свой риск и страх, не зная *до конца*, что есть и что быть должно. Даже такие «ценности», как воля и разум,— конфликтны: воля требует уверенности и решительности; разум требует сомнения и, следовательно, нерешительности. И здесь последнее слово произносит суверенная *инстанция свободы*: она решает, когда и сколько нужно медлить с решением и взвешивать основания и когда наконец приходится сказать: «Жребий брошен!».

## 10. ARS COMBINATORIA И ТВОРЧЕСКИЙ ПРОИЗВОЛ

Здесь получается совершенно особая оценка *liberum arbitrium*: в творчестве всегда есть нечто *произвольное* как в установлении целей, так и в

отыскании средств. Правда, это произвольное существует во взаимодействии с необходимым (закон причинности для отыскания средств, незыблемые ценности для установления целей), однако так, что без него никакое творчество невозможно. Если бы человек и мир были всецело детерминированы каузально и телеологически, творчество было бы ненужным и невозможным. Творчество есть *ars combinatoria* и, следовательно, игра возможностями и альтернативами; отсюда *ценность каприза и произвола* в творчестве. И она существует рядом с противоположной ценностью чистого медиумизма, пифизма, чистой пассивности озарения.

Творчество есть сублимированный каприз («удавшийся невроз!») и *сублимированный произвол*. В сублимирующих принципах нет ничего произвольного, и все же «произвол» удивительным образом сохраняется и чувствуется, как играющая свобода и свободная игра во всякой творческой, т. е. «поэтической», сублимации. Гармонию можно «проверить алгеброй» но при помощи алгебры нельзя создать гармонию. Моцарт у Пушкина капризно-произволен и вместе медиумичен (подслушал «райские песни»); Сальери — рационально-основателен, а потому и не «поэтичен» в своем творчестве.

*Свобода произвола*, свобода абсолютного выбора получает здесь совсем новое освещение: негативная свобода получает позитивное значение. И это оттого, что она вовсе не исчерпывается выбором между *да* и *нет*, между утверждением и отрицанием свыше данной иерархии ценностей, между добром и злом; существует свобода выбора между различными и противоположными *да*, между различными комбинациями ценностей, между различными решениями их конфликтов, между различными комбинациями средств — одним словом, между различными творческими возможностями.

Вот где лежит положительная ценность произвола в самом полном его смысле, как он формулирован у Дунса Скотта: *causa indeterminata ad ulfeerutrum oppositorum*. Томизм никогда этой ценности понять не может, ибо для него свобода произвола есть только свобода выбора между соблюдением

или нарушением божественной телеологии. При этих условиях настоящая свобода существует лишь во зле или на распутье между добром и злом; а в добре все телеологически предопределено и предустановлено и, следовательно, возможно лишь повиновение и соблюдение порядка. Творческой свободы выбора нет, а поэтому и настоящего творчества нет. Наивный телеологизм системы Аквината не может понять проблему христианской свободы.

## 11. ФЕНОМЕН АВТОНОМНОГО ПРОТИВОБОРСТВА КАК ВЫРАЖЕНИЕ АНТИНОМИЗМА СВОБОДЫ

Антиномия долженствования, установленная Гартманом, есть ценное открытие с точки зрения этики сублимации: она дает возможность глубже понять феномен *автономного противоборства*, описанный в начале этой главы.

Кантонская антиномия причинности и свободы и ее решение показывает, что свобода не связана казуальными целями: она *витает над ними*, пользуется ими как средствами, нигде их не нарушая. Но если свобода поднимается над детерминацией казуальной, то это не значит, как мы видели при решении антиномии, что она сразу попадает под власть другой детерминации, исходящей от ценностей. Для свободы прежде всего характерна эта *неподвластность*, автономия, суверенность. Она может витать в абсолютной произвольности между той и другой детерминацией. Чистое самовластие автономного я — вот первая форма свободы, поднявшейся над природной необходимостью. Над этой автономией я возвышается другая автономия, другая высшая детерминация, которая требует подчинения от самовластного я, которая звучит как долг, императив.

Здесь именно и возникает феномен *автономного противоборства*: не так-то легко подняться на ступень высшей детерминации, не так легко ей подчиниться. Самовластная детерминация я как бы представляется

самодостаточной. Самовластная личность, конечно, принимает решения и ставит себе цели, но все цели *ей подчинены*, она сама не хочет быть средством, не хочет служить каким-либо высшим целям, хочет быть только самоцелью. Типы Калликла и Тразимаха у Платона, тип Штирнера, сверхчеловек Ницше — вот образы, выражающие эту ступень свободы.

Переход с первой ступени свободы на вторую сопровождается бунтом, восстанием, ибо здесь как будто теряется та несомненная ценность, которая приобретена на первой ступени: право *быть самоцелью*. Личности предлагается стать средством для каких-то высших целей. Сопротивление тем сильнее, что оно обосновано на действительном праве быть самоцелью (Кант).

Восстание произвола как *автономное противоборство* есть реальное изживание той диалектики, которая заложена в антиномии долженствования, как в антиномии двух автономий: автономия личности утверждает себя, отрицая автономию принципа (т. е. отрицая систему ценностей); и это не теоретическое отрицание, а практическое, жизненное: в дерзком нарушении она отбрасывает всякий принцип, всякое долженствование *«единственно для того, чтобы по своей глупой воле пожить!»* (Достоевский) .

## 12. СУБЛИМАЦИЯ СВОБОДЫ КАК РАЗРЕШЕНИЕ ЕЕ АНТИНОМИЗМА

Переход от первой ступени свободы ко второй есть *сублимация свободы*. Она требует преодоления автономного противоборства, которое как бы сопротивляется этому переходу, сопротивляется сублимации. Откуда это сопротивление? Оно проистекает из того, что личность боится потерять свою автономию: она не видит и не верит, что в «царстве целей» она будет сохранена как «самоцель», ей кажется, что она будет обращена в средство; она не видит и не верит, что *произвол и свобода выбора могут быть сохранены* в высшей детерминации должного, в этике благодати. И это неверие поддерживает в ней вековая этика закона, действительно отрицающая

ценность произвола (вся античная этика), вековой морализм, наконец, новейшая традиция кантианской этики.

Радикально преодолеть автономное противоборство лица, чистое восстание произвола значит решить *Sollensantinomie*, показать *совместимость* автономии лица и автономии ценностей. Ключ решения: *Anforderung*, *vocatio*, благодать. В этих понятиях выражено то, что детерминация, исходящая от царства ценностей, имеет такую модальную структуру, которая не нарушает, а *сохраняет* в своей новой форме свободу выбора, произвол, автономию лица, самоцельность личности.

*Этика сублимации* иначе решает антиномию долженствования, чем она решена у Гартмана. Антиномия долженствования здесь решается посредством *сублимации произвола*: «свобода в истине» содержит в себе свободу произвола в преобразенном виде, иначе, если бы свобода уничтожалась и погашалась в истине, как этого требовал поздний Фихте, какой смысл имели бы слова «истина сделает вас свободными», «к свободе призваны вы, братья»?

В негативной свободе еще нет свободы позитивной, но позитивная свобода содержит в себе и сохраняет негативную. *Самовластный произвол* не содержит в себе детерминации, исходящей от царства ценностей, и может идти против нее; но *царство ценностей*, воплощающееся в реальности и детерминирующее ее, необходимо содержит в себе свободу произвола по той простой причине, что последняя есть условие возможности этических ценностей, и, следовательно, сама есть этическая ценность. *Личность как самоцель* может игнорировать царство целей и отвергать его детерминацию, но *царство целей* не может игнорировать ценность личности и необходимо содержит в себе личность как самоцель.

Тип решения антиномии, который дается в таком понимании сублимации, классичен: тезис и антитезис не исключают друг друга, как это представляется сначала: на самом деле антитезис *содержит в себе* тезис, как форма содержит материю. По этому типу решена антиномия свободы и

необходимости у Канта и Фихте: свобода и причинность совместимы, потому что свобода *содержит в себе* причинность в новой форме целесообразности.

Решение построено на основном отношении категориальных ступеней бытия (*Schichtenverhältniss*), высшая категория содержит в себе низшую, но не наоборот. Гегель выражает это отношение в гениальном выражении: *Aufheben*, сразу показывающем источник антиномизма и его решение. Произвол — *ist auf gehoben*, т. е. как будто «уничтожен», а на самом деле «поднят» на высшую ступень, т. е. сублимирован, *Aufheben* и значит *сублимировать*). Категория произвола есть низшая категория свободы, и она сублимируется (*wird aufgehoben*) посредством высшей категории свободы: категории истинного творчества по «призванию» (*vocatio*) и по «благодати». Переход от негативной свободы, выражающей возможность произвольного выбора (*indeterminatio ab ulterutrum oppositorum*) к позитивной свободе принятого *решения*, тоже представляет собою сублимирующее отношение ступеней: в принятом решении «сохраняется» вся сила разрешенной альтернативы, удивительным образом сохраняются все отвергнутые возможности, ибо *решил* только тот, кто прошел через альтернативу, кто имел перед собою все эти возможности (мог предать — и не предал; мог бежать — и не бежал). Сделанный выбор не перестает быть выбором, сублимированным выбором, хотя бы он был выбором раз навсегда. И он оценивается именно по тому, из каких возможностей он сделан.

### 13. ТРАГИЗМ КАК ДИАЛЕКТИКА СВОБОДЫ. НИЗШАЯ И ВЫСШАЯ ФОРМА ТРАГИЗМА

У Гартмана *Sollensantinomie* изображена как теоретическое противоречие; ее решение показывает мыслимость тезиса и антитезиса. С нашей точки зрения, эта антиномия есть жизненный конфликт и жизненный трагизм, и потому теоретическое решение ее не может устранить трагического изживания диалектики свободы. Достоевский разворачивает в своих

произведениях такую диалектику свободы: сублимация или профанация личности, спасение или гибель — вот ее тема. Конфликт в сфере ценностей и «безвыходность» (апория) в нахождении решения — вот сущность трагической ситуации. Трагизм и есть *Sollensantinomie*; причем это высшая форма трагизма, рождающаяся в христианстве; существует еще низшая форма трагизма античного, выражающего столкновение автономии принципа со слепой необходимостью. В этой теме нетрудно узнать «первую антиномию свободы», кантовскую антиномию свободы и необходимости, сущего и должного. Ее решение тоже не является только теоретическим, ее диалектика тоже есть диалектика трагической судьбы, ибо слепая природная необходимость часто не подчиняется высшей детерминации должного, которую несет в себе личность, губит и разрушает ее. *Сублимация* слепой каузальной необходимости на каждом шагу не удается: Прометей побеждается слепыми и темными силами природы. Болезнь, смерть, техническая неудача, катастрофа, «несчастный случай» — вот примеры такого низшего трагизма, заключенного в «первой антиномии свободы».

«Вторая антиномия свободы» несет в себе иной, высший трагизм: столкновение свободного произвола с царством ценностей, столкновение воли человека с волей Божьей. Это Богочеловеческая проблема, и решается она только в христианстве, беспредельно углубляющем и возвышающем личность и ее свободу, решается в словах «да будет воля Твоя».

То обстоятельство, что антиномии свободы выражают собою жизненный трагизм, трагическую судьбу личностей и народов, — объясняет упорство, с каким защищаются и попеременно выдвигаются тезис и антитезис. Бесконечное число раз философские школы и отдельные мыслители в бесплодных спорах решали и будут решать в ту или другую сторону антиномию долженствования. Одни, как Шестов и Ницше, будут утверждать абсолютную суверенность личности, стоящей «по ту сторону добра и зла», будут защищать капризный произвол и отрицать детерминацию, исходящую



от принципа, воображая, что оттуда грозит потеря свободы; другие, вслед за Фихте, будут требовать полного отдания свободы и выбора, полной потери свободы в подчинении высшей Воле, воображая, что свобода выбора ведет к бесчинству.

Те и другие правы и вместе с тем не правы. Настойчивое продолжение спора лучше всего доказывает точность и верность установленной антиномии свободы. Трагическая диалектика жизни заставляет личность, народ, эпоху по очереди выдвигать то автономию лица, то автономию принципа. Мы живем в эпоху, когда автономии личности угрожает наибольшая опасность от всяческих диктатур и тираний, и не христианству, конечно, эту опасность усугублять. Сейчас только та Церковь может вести за собой, которая дальше всего отстоит от инквизиции.

Суверенитет принципа (идеи) в ущерб суверенитету личности и свободы утверждается в античном мире, и он утверждается в современном коммунизме, продолжающем традицию коммунизма Платона. Тот же самый суверенитет, точнее, тирания принципа утверждается везде, где существует *инквизиционное* понимание Церкви (напоминание Достоевского).

#### 14. ХРИСТИАНСКОЕ РАЗРЕШЕНИЕ ТРАГИЗМА СВОБОДЫ

Современное христианство не может не взять под свою защиту автономию личности и свободу произвола во всей ее полноте. Христианское решение, конечно, возвышается *над* тезисом и антитезисом, но так, что тезис личной свободы не терпит никакого ущерба.

Если религиозные противники свободы попытаются выдвинуть слова «да будет воля Твоя» в защиту смиренного «послушания» как отказа от свободы, как отнятия свободы высшей Волею, то необходимо им указать, что свобода выбора и автономия личности здесь налицо и сохранена во всей неприкосновенности именно в этом «*да будет!*», ибо «да будет» есть самое ценное выражение свободной воли, которая может сказать и «да не будет».

«Да будет» звучит из глубины автономной самости, как свободный ответ на *призыв* (*vocatio*) божественной Воли. «Да будет» — это я сам говорю, решаясь и избирая путь, и только такой ответ нужен Богу.

В словах «да будет воля Твоя» заключено сочетание двух волей, а не одной воли; и это сочетание есть *сублимация* низшей человеческой воли посредством высшей, божественной,

С нашей точки зрения, антиномии свободы и трагизмы свободы решаются при помощи *сублимации*. Антиномию долженствования, как было указано, можно выразить так: Бог хочет — и не хочет, чтобы мы были Его рабами; мы должны — и не должны быть Его рабами. Решение антиномии таково: Бог хочет, чтобы мы исполняли Его волю (и в этом смысле хочет повиновения), однако же не как рабы, не как наемники, а как *друзья и сыны* (и в этом смысле не хочет просто повиновения). Бог хочет любви, а во всякой любви есть свободное избрание, во всякой любви есть сочетание двух волей и двух свобод. «Да будет воля Твоя» есть выражение любви к Отцу, к высшему и ценному, Тому, Кто стоит *надо мною* и потому может сублимировать мою волю. Если ничего и никого нет *надо мною*, тогда сублимация невозможна. Если *надо мною* абсолютная власть, императив, закон — тогда сублимация тоже невозможна, ибо свобода не покоряется диктатуре «категорического императива». Отношение Бого-Сыновства есть единственный адекватный символ сублимации: «свыше», от Отца, от иерархически высшего, исходит *призыв, vocatio, Aufforderung*. Сын отвечает на этот «призыв» свободной любовью. На приказ тирана он ответил бы отказом в повиновении.

#### 15. ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ДВУХ МОМЕНТОВ СУБЛИМАЦИИ. СОЗНАТЕЛЬНАЯ ВОЛЯ И ПОДСОЗНАТЕЛЬНЫЕ ВЛЕЧЕНИЯ

Сублимация имеет три момента, или три ступени:

1) Сублимация аффектов и стремлений, вырастающих из под сознания, сублимация Эроса.

2) Свобода выбора, формирующая эти аффекты.

3) Сублимация «призыва», формирующая свободу выбора.

Первый момент сублимации составлял тему трех предшествующих глав (4,5 и 6); второй и третий момент сублимации есть тема настоящей главы. Необходимо отчетливо представить себе соотношение первой ступени со второй и третьей, соотношение подсознания и сознательной свободы. Это тем более необходимо, что теория бессознательного, с ее прекрасным пониманием воображения и Эроса, склонна игнорировать волю и свободу (напр., Юнг, Бодуэн). Напротив, защитники воли и свободы склонны представлять дело так, как будто для реализации ценностей достаточно «сила воли» и свобода решения, что абсолютно неверно.

Сублимация начинается из глубин подсознания, из глубин органической жизни. Множество тенденций, стремлений существует в подсознании и вырастает из подсознания. Все стремления уже до известной степени бессознательно сублимированы, ибо *тендируют к ценностям*. Можно сказать, что вполне несублимированы, т. е. индифферентны к ценностям (не тендируют), только чисто каузальные, механические процессы. Но органическая жизнь не индифферентна к ценностям. Жизнь начинается там, где начинается оценка: стремление к чему-либо или отталкивание от чего-либо. Для жизни существенна *чувствительность и реакция*: растение чувствительно к свету, ибо реагирует на свет, тендирует к свету. Реакция есть неиндифферентность, а неиндифферентность и есть оценка. Организм не реагирует на то, что *безразлично* для жизни, он реагирует лишь на положительные или отрицательные витальные ценности.

Шелер вполне прав, утверждая, что все стремления имеют *направление*, изначально им принадлежащее, и это направление есть *wertrichtung*, т. е. определяется ценностью. Мы должны напомнить, что так обстоит дело еще в подсознании, т. е. в сфере бессознательных стремлений, где нет речи, конечно, о сознательной воле с ее сознательными «целями» (*Zwecksetzung*).

Каким образом стремления вырастают из тьмы подсознания? Как они осознаются? Ответ дан выше в главе пятой: бессознательные стремления поднимаются, «сублимируются» в сферу сознания при помощи *воображения*; оно прежде всего помогает *осознать*, что выражается в направлении стремления, куда оно указывает, чего оно хочет,--какую *ценность* имеет в виду. Для этого служит *образ*, как средство *выражения* желанного и искомого. Воображение никогда не индифферентно к ценностям, оно ищет выразить ценности, бессознательно предчувствуемые, угадываемые, искомые. Вот почему воображение, как было показано выше, есть сублимирующая сила, есть воплощение ценностей. Но здесь, в сфере сублимированного Эроса, нет еще настоящей воли, свободы, выбора. Скорее здесь действует сила, чуждая воле, непокорная ей: сила аффектов и воображения.

Каким же образом из материала стремлений и образов образуется сознательная воля с ее выбором цели *zwecksetzung*? Да и нужна ли она, если существует сублимация Эроса при помощи воображения ценностей?

Сознательная воля, выбор, решение — начинаются там, где возникает *конфликт эмоций и стремлений*. Стремления сталкиваются друг с другом, противоречат друг другу, влекут нас в разные стороны. Возникает *сомнение в реакции*, простая реакция невозможна. Каждый аффект сам по себе прямолинейно реализует себя, реагирует без размышления, без сомнения. Но все вместе они грозят разорвать единство сознания, единство организма. Здесь ставится новая проблема: *сомнения в действии*, и она есть проблема, поставленная перед сознанием.

Нетрудно заметить, что в этом конфликте тенденций и стремлений нам дан тот самый *конфликт ценностей*, о котором говорил Гартман; здесь приходится выбирать и приостанавливать решение в практическом сомнении. Необходим акт выбора, акт предпочтения, который отдает преимущество одному из конфликтных стремлений, одной из ценностей. Если нет акта решения, выбора, свободы, то нет единства самосознания, нет Я; есть только

связка различных стремлений... Но и связки не может быть, ибо стремления отталкиваются и отрываются друг от друга и только я может их связать воедино.

Самосознание находит себя как сомнение (*de omnibus dubito*), и не только как теоретическое, а прежде всего и первее всего как практическое сомнение; но *сомневаться* — значит стоять пред альтернативой «быть или не быть», которая может быть поставлена только свободному существу, могущему сказать *да* или *нет*. Сомневаться — значит утверждать свою свободу» Вот почему нельзя «сомневаться в своей свободе».

Свобода тождественна с центром самосознания, с Я (*Das Ich setzt sich Selbst*, как говорил Фихте). Она есть ось, вокруг которой вращаются тенденции, эмоции, аффекты. Все эти силы созданы не ею, она лишь формирует их. Свобода есть как бы невидимая и неподвижная *точка*, вокруг которой вращаются рычаги жизненных сил, но она есть *точка опоры*, которая может «перевернуть мир». По принципу такого рычага построен *руль*.

Что новое привходит в этой точке единства к тому разнообразию сил, которые действуют на нее со всех сторон? Привходит нечто совсем новое; *ось самосознания*, дающая возможность с бесконечно малым усилием повернуть туда или сюда, *самоопределяясь*, т. е. формируя единство из альтернатив.

Спиноза совершенно правильно определяет задачу завершенной сублимации: надо образовать «всепоглощающий аффект». Но кто его образует? Или он лишь каузально образуется силою сталкивающихся аффектов? Нет, я *сам* его образую, хотя не иначе как из сталкивающихся аффектов. Здесь ясно видны оба момента сублимации: стремления и свободный выбор — сублимация Эроса и сублимация свободной воли. Шелер совершенно верно указывает, что только из ценностных содержаний, данных в стремлениях, воля может выбирать, только этими движущими силами стремлений она может пользоваться, поэтому необходима не только *культура воли*, силы воли, ее чистоты и решимости, необходима еще *культура эмоций и*

*стремлений*, их широты и глубины в смысле чувствительности ко всей полноте системы ценностей. Культура эмоций и стремлений есть сублимация Эроса, сублимация подсознания; *глубина подсознания* есть тот приемник, который впервые отвечает на призывы ценностей, отвечает уже на первых ступенях органической жизни; ибо бессознательная оценка есть первофеномен органической жизни.

## 16. ИСТИННЫЙ СМЫСЛ СУБЛИМАЦИИ. КРИТИКА ФРЕЙДА

Понятие сублимации, как оно установлено нами, совершенно перестает быть фрейдистским. Оно лишь не перестает быть платоновским. Поправка, сделанная выше (указание на «профанацию» вместо «сублимации»), только теперь может быть оценена вполне.

С. Франк в своей ценной статье («Психоанализ как мирозерцание») говорит следующее: «Психоанализ философски не справился с тем кладом глубинной душевной жизни, который он сам нашел. Плоскость его рационалистических и натуралистических понятий неадекватна глубине и иррациональности открытого им духовного материала». Франк отлично показывает философскую бедность и примитивность фрейдизма: как мировоззрение это есть «сексуальный материализм», совершенно аналогичный по своему методу «экономическому материализму» и вместе с ним остающийся на точке зрения *натурализма*. Такая критика, впрочем, весьма легка: философская ошибочность материализма и натурализма давно выяснена; гораздо труднее оценить по достоинству тот «клад» и ту таинственную глубину, которую открыл Фрейд, а главное — философски с нею справиться. Это и составляет задачу нашего исследования. И первым шагом для ее решения будет философское *уяснение сущности сублимации*.

Философские ошибки Фрейда являются ошибками классическими: они появляются на свет в тех случаях, когда *натуралист* (напр., психиатр) пытается при помощи хорошо ему знакомых и испытанных категорий

природы проникнуть в сверхприродную сферу духа. Эта ошибка есть неспособность видеть высшие категории, высшие ступени бытия и непонимание их соотношения с низшими. Категориальное объяснение *высшего посредством низшего* есть типичное нарушение иерархического закона категорий. Примером может служить объяснение органической жизни при помощи категорий механизма и химизма; объяснение свободной целесообразности (творчества) при помощи одной только причинности; объяснение явлений «духа» при помощи категорий материально-пространственного бытия. Всяческий материализм являет собою грубейшую форму этой ошибки.

Мы назвали такое *сведение на низшее* — «профанацией». Франк называет это «циническим мирозерцанием»; Шелер — «игрою на понижение» (*Spekuedtion a baisse*). Но как же понижение может *сублимировать*? Утверждение, что можно все объяснить при помощи низших категорий, вообще отрицает самостоятельное значение высших, отрицает иерархию ступеней бытия и иерархию ценностей. Но если нет высшего, то как можно возводить, сублимировать низшее? Самое серьезное возражение Фрейдю состоит в том, что в его мировоззрении *сублимация невозможна*.

Необходимо поставить философский вопрос: как возможна сублимация? Она возможна только тогда, если есть *возвышенное*, *sublime*, *das Erhabene* если есть «Возвышенный» (индийский термин), если есть «Всевышний». Только тогда можно «возводить», сублимировать. Понятие сублимации есть понятие христианского платонизма. («Возведение» к Абсолютному), возводящий эрос есть основная идея Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника. Она сохраняется в средневековом христианстве в форме *amour anagogique*, в форме *sublimatio creaturae rationalis super naturam*.

Уже эта блестящая формула Александра показывает, что сублимация есть возвышение *над* природой, выход за пределы природы, и в чистом натурализме (*deus sive natura*) — просто невозможна. У Платона она была возможна, ибо над Эросом и *над* природой есть мир идей; а у Фрейда? Для него, в сущности, как и для всякого натурализма и материализма, все «возвышенное», *sublime* есть *иллюзия*; индивидуальная любовь есть *иллюзия* (надстройка над сексуальным фундаментом); религия и любовь к Всевышнему — тоже *иллюзия* и тоже утонченная сексуальность («*Die Zukunft einer Illusion*»). А что же не *иллюзия*? Не иллюзия — сексуальное влечение и его нормальное удовлетворение. К этому сводится, в сущности, вся терапевтика и вся «мораль» Фрейда.

Спрашивается, откуда же берутся те «моральные идеи», которые стремятся управлять сексуальностью (*libido*), которые осуществляют ее подавление (*Verdrängung*) и затем сублимацию? В натуралистическом мирозерцании Фрейда их вообще принципиально не существует. Он может и должен объяснять всякую мораль как сублимированную сексуальность. Но тогда мы получим, как указал Шелер, порочный круг: все высшие моральные чувства объясняются из сублимированной сексуальности; и, с другой стороны, сублимация сексуальности объясняется из существования «морали», которая своими запретами подавляет (*Verdrängung*) и направляет ее на «высшие задачи». Но что же такое эти «высшие задачи»? Где верх и где низ? На это никакой натурализм никогда ответить не может.

Сублимация есть возведение низшего к высшему; чтобы понять это возведение нужно иметь систему категорий бытия, нужно иметь иерархию ценностей. Об этом Фрейд и его школа не имеет никакого понятия. Сублимация предполагает некоторый категориальный иерархический закон, который был замечен еще Аристотелем и формулирован как соотношение формы и материи: низшая категория бытия служит *материей* для высшей,



которая является ее *формой*. Форма есть нечто высшее и новое (напр., статуя), и, однако, она предполагает низшее, как условие возможности, как материал (напр., мрамор), который не уничтожается, а сохраняется и преобразуется в высшую «форму» красоты. Этот закон далее был формулирован Гегелем как *aufheben*. С наибольшей точностью он выражен в современной философии Н. Гартманом.

Присутствие низшего в высшем заметил Фрейд. И это единственное, что сближает его с Эросом Платона и с христианским понятием сублимации: низшие, подсознательные влечения (*libido*) можно не только подавлять (*Verdrängen*), их можно и сублимировать, т. е. формировать, преобразуя в высшие. Мы видели, что так думает вся христианская аскетика. Однако этого «формирования» Фрейд категориально не понимает, а потому не понимает и сублимации. Он не видит, что высшая форма есть нечто абсолютно новое, новая, высшая категория, в которой низшая в каком-то смысле «уничтожена», в каком-то «сохранена», а главное — «поднята» на новую, высшую ступень: *ist aufgehoben!*. Иначе говоря, сублимирована, *преобразована*, пресуществлена. Как раз сохранение низшего в высшем здесь и является источником заблуждения, поводом не заметить высшее совсем. Процессы механизма и химизма, напр., сохраняются в организме во всей своей неприкосновенности; цепи причинности сохраняются в целесообразном и свободном творчестве. Отсюда возникает соблазн признать, что организм есть *только* усложненный механизм, что свобода есть *только* комбинация причин.

Сказать, что статуя есть *только* сублимированный мрамор; любовь и религия — *только* сублимированная сексуальность; наука, искусство, культура — *только* сублимированное хозяйство (марксизм) — значит повторить классическую ошибку. Она сосредоточена в этом слове «только». Именно *не только!* Настоящая сублимация есть творчество, т. е. создание совершенно *новой*, ранее не бывшей *ступени бытия*.

У Платона такой ошибки нет и быть не может: его Эрос возводит (сублимация) к новым ступеням бытия, открывает новые категории жизни: 1) Эрос как *libido* есть продолжение рода, рождение поколений; 2) Эрос как поэзия (творчество) есть рождение «детей Гомера и Гесиода» и «царственное искусство», политика, созидающая государство. Вторая ступень Эроса предполагает первую, ибо поэзия, культура и государство предполагают продолжение рода и смену поколений; но вторая ступень есть новая ступень — новая категория жизни. Эрос не останавливается и здесь, он трансцендирует выше и открывает еще новую ступень: 3) философию, созерцание идей; и эта ступень также предполагает две первых, ибо, чтобы философствовать, надо жить, и культурно жить, иметь хозяйство и государство (как это показывает Платон в своей «Политии»). Но философия есть абсолютно новое бытие, новая категория, по сравнению с «Hunger und Liebe», по сравнению с экономикой и политикой. Последний транс, предпринимаемый Эросом, есть экстаз, или транс в Абсолютное (как это показал Плотин). Здесь он встречает нечто совсем новое, «das ganz Andere», ни с чем низшим не соизмеримое.

Что же такое Эрос, если он все же остается самим собою на всех ступенях своего восхождения, своей сублимации? Конечно, он не может быть отождествляем с чувственным влечением, с *libido*, ибо это его функция только на первой ступени. Вот почему *libido* расширяется у Юнга до предела основной психической энергии, энергии творчества и воображения.

Настоящая сущность Эроса раскрывается в том, что он есть *стремление*, в том, что он выражает устремленность и стремительность нашего существа, нашего глубочайшего центра, нашего «сердца», которое «бьется на пороге как бы двойного бытия». Отсюда двойственность и диалектичность Эроса. Стремление диалектично: оно переходит от тезиса к антитезису, оно всегда встречает границу и всегда выходит за ее пределы, всегда трансцендирует (Фихте). Платон символически изобразил бродячий,

капризный, ищущий, тоскующий характер Эроса: он остается тем же и в любви, и в смене поколений, и в поэзии, и в политике, и в философии. Всякий «имманентизм» для Эроса невыносим и есть пребывание *в пещере*. Но Эрос есть транс и постоянно «пребывает в транс». И он успокаивается лишь тогда, когда трансцендирует всю иерархию ступеней бытия и ценностей («обитатели мнози»), когда встречает наконец *полный простор*, бесконечный простор Абсолютного.

Как возможно при таком всеобъемлющем диапазоне Эроса все же сохранить за ним первоначальное значение *libido* (сексуальности), как это делает Платон и за ним Фрейд?

Трансцендирующая природа *стремления* дает ясный исчерпывающий ответ. *Libido* есть *стремление*, и, след., транс, первый и естественнейший выход из себя, выход за пределы всякого «аутоэротизма» (*Ichtrieb*) начало всякого самоотвержения, всякого искания полноты и бесконечности. Но это лишь *первая ступень стремления*. Она оставляется позади. Сущность Эроса раскрывается в том удивительном факте, что всякая истинная «влюбленность» *трансцендирует* за пределы сексуальности и воспринимает напоминание о ней как профанацию любви. Но далее истинная любовь *трансцендирует* за пределы прямого объекта любви, она обнимает луну, солнце, звезды, весь космос...

«На звезды глядишь ты, звезда моя светлая»...

(Платон — Соловьев)

Если правда, что истинная любовь делает поэтом, то это значит, что она делает *творцом* и, след., поднимает на новые ступени бытия, где воплощаются новые идеи, смыслы, ценности.

Конечно, все эти транс, совершаемые стремлением, будут для Фрейда *иллюзией*, но тогда иллюзией будет не только влюбленность, но и поэзия, и искусство, и культура, и мораль, и, конечно, религия. Сублимация

для Фрейда невозможна, ибо *сублимация для Фрейда иллюзорна*. Сублимация возможна лишь в совершенно ином мирозерцании.

Шелер справедливо указывает на абсолютную *разнокачественность* различных стремлений и их несводимость на одно какое-либо стремление, напр, на сексуальное. В этом смысле вполне верно, что любовь к отцу, к матери, к сестре, к возлюбленной — *качественно различна*, представляет как бы различные категории любви. «Святая любовь» Франциска Ассизского никаким образом необъяснима эволюционно из сексуального влечения. Такое объяснение есть просто неспособность видеть то качественно новое и высшее, что дается на высших ступенях, неспособность видеть новую категорию.

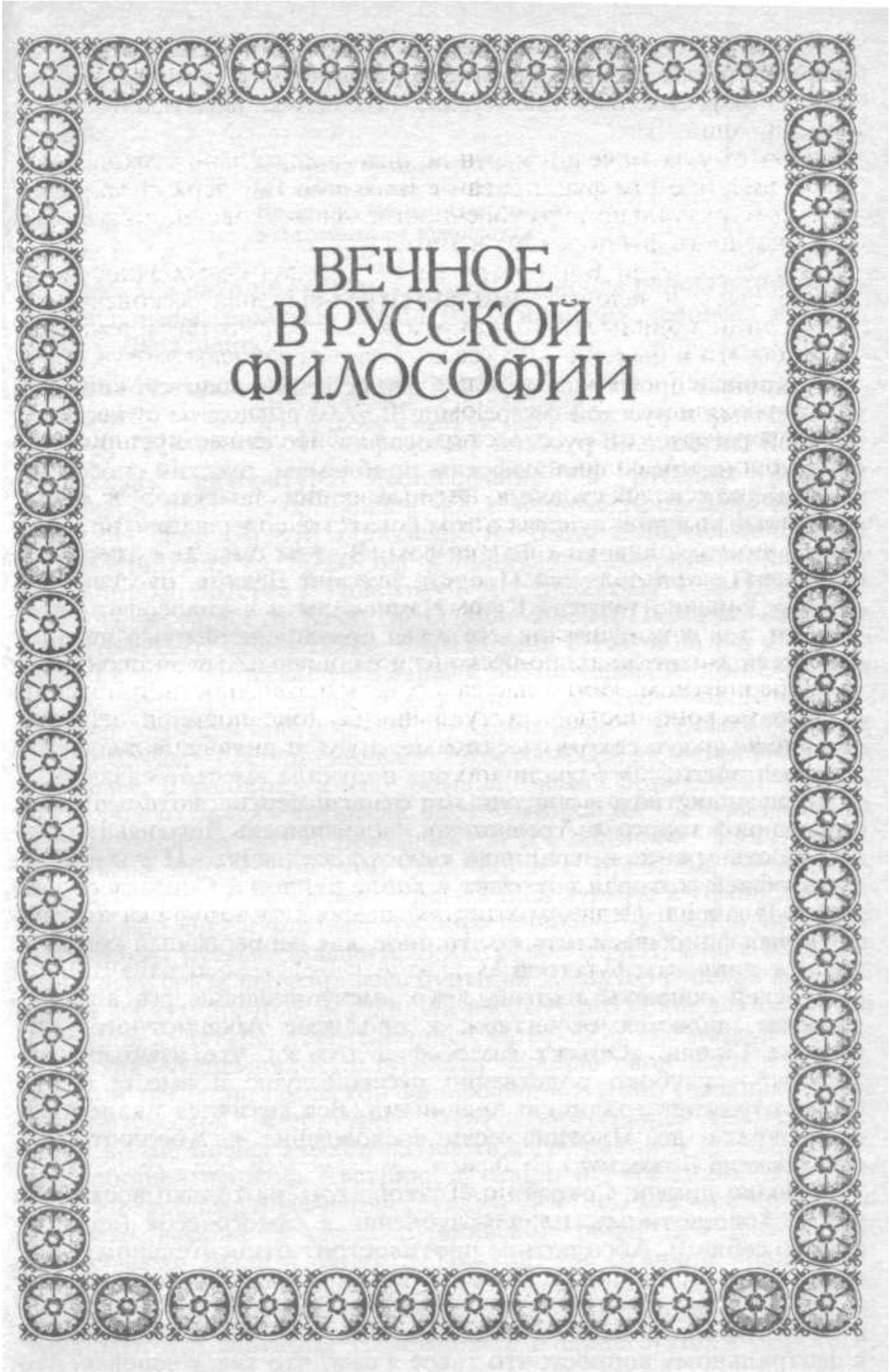
Все это верно, но Шелер недостаточно подчеркивает *единство стремления*. Стремление, как было показано, всегда тендирует к тому, чтобы образовать «всепоглощающий аффект», иначе нарушается единство личности. Шелер, в своем плюрализме эмоций и стремлений, не оценивает *истинной сублимации*. Она состоит в том, что различные стремления, в своей бесспорной качественной самостоятельности, не стоят индифферентно рядом, а образуют систему взаимного проникновения и соподчинения. Это ясно уже из того, что в каждом стремлении дано переживание *особой ценности* (как это справедливо отметил Шелер), а ценности образуют иерархическую систему соподчинения.

Иерархически низшее стремление может входить, как интегральный момент, в некоторый высший комплекс, причем в этом высшем комплексе оно своеобразно преобразуется и облагораживается, не переставая все же быть самим собою. Вот смысл истинной сублимации, как он намечен в «Пире» Платона. И сам «Пир» представляет наилучший символ такой сублимации: в нем дано симфоническое единство многообразных эмоций и стремлений — дружеских, эстетических, эротических, диалектических, философских, мистических; и вот невозможно отрицать, что в этом

интегральном единстве присутствуют низшие влечения — гастрономические. Иначе «Пир» не был бы пиром. Хлеб и вино могут лежать в основе самого высшего общения людей. Самая духовная любовь имеет своим первым требованием накормить голодного.

В той изумительной симфонии, которая называется «Пиром» Платона, присутствуют голоса низших витальных влечений, но они преобразены до неузнаваемости, вознесены до недоступной высоты. Это еще вино и вместе с тем как будто уже не вино — то, что опьяняет Сократа.

«Пир» Платона имеет «экономический фундамент». Но настоящей профанацией будет сказать, что «Пир» есть только сублимированный аппетит и сублимированное пьянство!



**Додаток 2.**

## IV. МЕТАФИЗИКА СВОБОДЫ

### 1. ЗАКОН И ЦАРСТВИЕ БОЖИЕ

Всякая великая религия содержит в себе и открывает некоторую систему ценностей; иначе говоря, устанавливает некоторое этическое учение. И совершенно неверно, будто все религии открывают одни и те же ценности и совпадают в своих этических учениях.

Христос открывает миру и возвещает совершенно новую систему ценностей, выраженную в едином символе «Царствия Божия». В этом Его «Откровение», Его «добрая весть» и Его «Новый Завет». «Евангелие Царствия Божия» — вот первое и простейшее определение проповеди Иисуса Христа: «Приблизилось Царствие Божие» (Мк. 1:14, 15; Мф. 3:2; 4:17, 23). Оно, это Царствие Божие, или Царство Небесное, есть абсолютно ценное и абсолютно желанное, то, во что мы верим и на что надеемся: «да придет Царствие Твое». Притчи изображают «Царствие», как высшую ценность, ради которой стоит отдать все остальное, как драгоценную жемчужину, как сокровище, зарытое в поле. Оно есть предел человеческих исканий.

Новая система ценностей, Новый Завет, со всею силою противопоставляется старому. Вся Нагорная проповедь построена на этой противоположности, постоянно повторяемой: «вы слышали, что сказано древним... а Я говорю вам...». Праведности книжников и фарисеев противопоставляется другая, более высокая праведность, без которой нельзя войти в Царство Небесное (Мф. 5:20). Старая система ценностей в этом противопоставлении чаще всего объемлется понятием закона (Тора): «закон и пророки до Иоанна— отныне Царствие Божие возвещается» (Лк. 16:16; Мф. 11:12, 13). Или, как говорит ап. Павел: «старое прошло, теперь все новое». Действительно, праведность «книжников и фарисеев», то есть еврейских ученых и учителей жизни, именно и состояла в строжайшем и точнейшем исполнении буквы закона. Закон есть высшая ценность

ветхозаветной религиозной этики, а может быть, и всей дохристианской этики вообще.

## 2. ЗАКОН И БЛАГОДАТЬ

То, что противопоставляется закону, не есть «иго», «бремя» («бремена неудобноносимые»), приказ (императив), устрашение, а есть, напротив, облегчение, освобождение, приглашение на пир, радость и блаженство. Царство Божие есть блаженство, как это возвещается в «заповедях блаженства», оно есть радость, даруемая человеку, спасение, высшая красота и «очарование», или благодать.

Совершенно неправильно было бы думать, что противоположность закона и благодати установлена только ап. Павлом и что христианство Павла есть какое-то особое христианство. Ап. Павел есть первый христианский философ, всего более давший для христианского постижения Откровения, но он всецело верен этому Откровению. Противопоставление закона и благодати, закона и любви, закона и Царства Божия проходит через все Евангелия и точно формулируются, как основной принцип христианства, в Прологе Ев. Иоанна «закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1:16, 17).

Христос утверждает, что законом спастись нельзя: праведность от закона, праведность «книжников и фарисеев» затворяет вход в Царство Божие (Мф. 23, 13). А если бы можно было спастись законом, то Спаситель был бы не нужен! Наибольший праведник религии закона и пророков — Иоанн — меньше последнего в Царствии Божием (Мф. 11:11—13). Посему горе законникам, налагающим на людей бремена неудобноносимые! (Лк. 11:16.) Здесь, следовательно, лежит порог абсолютного противопоставления: Царствие Божие есть нечто совсем иное, качественное иное и новое. В беседе с самарянкою дано самое глубокое и, быть может, самое радикальное противопоставление религии закона и иного



соотношения «духа и истины». Религия закона разделяет людей на чистых и нечистых в силу соблюдения внешних форм, норм о времени и месте; норм, определяющих, где, и когда, и в каких формах поклоняться Богу. Но существует иное поклонение: поклонение Отцу в духе и истине; и оно прямо противопоставляется первому: «не на горе сей... и не в Иерусалиме»... а в духе и истине.

Философия ап. Павла с ее диалектическим противопоставлением Закона и Благодати есть только стремление раскрыть полноту этого открытия, этого «Откровения», воспринятого от Учителя.

### 3. ПРОТИБОБОРСТВО ПЛОТИ И ПРОТИБОБОРСТВО ДУХА

Этика благодати противопоставляется этике закона. Она рождается из критики закона, из критики «морализма». Сущность этой критики состоит в том, что «закон» не сублимирует, т. е. не возводит вверх, не преобразует, подсознания, не сублимирует потому, что вызывает иррациональное противоборство подсознательных побуждений, т.е. возбуждает бессознательное сопротивление человеческой воли. Весь грандиозный замысел этики сублимации (опирающейся на подсознание, воображение, внушение) есть не что иное, как гениальная попытка обойти закон противоборства подсознательных побуждений. На языке ап. Павла, попытка обойти сопротивление «плоти» при помощи преобразования и просветления плоти.

Вся удача такого предприятия зависит всецело от того, насколько глубоко понят закон иррационального противоборства, насколько изучена и исчерпана таинственная сфера его действия.

И вот здесь мы должны заявить, что сфера эта не исчерпана: иррациональное противоборство глубже и радикальнее, чем мы думали. Оно имеет еще совсем другую сторону, гораздо менее заметную, иными совсем не признаваемую. Сопротивление «плоти» наиболее заметно и хорошо

известно античной этике; но она не знает сопротивления «духа». Сопротивление подсознания хорошо изучено современной психологией, но она не ставит вопроса о сопротивлении сознания. Сопротивление аффектов (побуждений) бросается в глаза, но невидимым остается сопротивление свободы произвола. Вот другая сторона и другой источник духа иррационального противоборства (иначе говоря, другой источник зла).

В психологическом анализе сопротивления плоти, который мы находим у ап. Павла (Рим. 7:14 и след.), очень легко показать, где лежит и как возможно это редко осознаваемое, но многозначительное явление.

Обычное, общераспространенное явление человеческого противления состоит в том, что «я умом служу Закону Божию, а плотью закону греха», иначе говоря, в человеке еще есть желание добра, в своем духе («по внутреннему человеку») он соглашается с законом, признает его ценным, но в членах своих он видит иной закон, противоборствующий закону ума и делающий его пленником закона греховного, находящегося в членах его (там же, 23). Иначе говоря, здесь изображено противоборство плоти при полной покорности ума, духа, внутреннего высшего «я». Но разве ум всегда служит Закону Божию? Разве человек всегда, в сущности, в глубине сердца хочет только добра? Разве не существует сознательно-злая воля? Дух, ум, внутренний человек, высшее сокровенное «я» так же может захотеть зла и преступления, как и противоборствующая плоть. И при этой форме зла уже нельзя ссылаться на слабость плоти, как нельзя вообще ссылаться на какую-либо слабость. Напротив, это есть сила духовного противления, сила гордого произвола злой воли.

#### 4. СВОБОДА КАК КОРЕНЬ САТАНИНСКОГО ЗЛА И СВОБОДА КАК БОГОПОДОБИЕ

Здесь изображена не та обычная форма зла в силу ошибочного суждения оценки, которую Сократ признавал как единственную («не ведают, что творят»); но это и не та другая форма зла, как сопротивления «плоти»,

которую описал ап. Павел. Здесь нет желания добра и бессилия его совершить: «не то делаю, что хочу»; здесь сила, направленная против добра, гордое своеволие: «делаю, что хочу!» В основе такой формы лежит принцип автономного противоборства, принцип восстания: умом моим отказываюсь служить Закону Божию, отказываюсь служить всему высшему, всяким святыням, отказываюсь «служить» вообще! То, что отрицается здесь, есть аксиома зависимости, лежащая в основе религии, начало благоговения, преклонения перед высшей святыней, перед божественной иерархией ценностей.

Образы такого «умного» противоборства, противоборства духа, а не плоти, гордости, а не «слабости греховной» — с бессмертной силой изваял Достоевский. Это уже не люди, а «бесы», или люди, одержимые бесом ибо все они могут сказать вслед за Великим Инквизитором: мы не с Тобой, а с ним!

В конкретной человеческой личности закон иррационального противоборства может присутствовать и действовать в той и другой форме, в форме противления духа и противления «плоти». Изумительный миф о грехопадении изображает обе эти стороны: с одной стороны, дьявольский дух противления: не подчиняйтесь ни малейшему запрету, скажите «все позволено» и тогда сами будете, как боги! с другой стороны, чисто человеческие вожеления, инстинктивно бессознательные влечения: «и увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно»... (Быт. 3:6).

Что закон, запрет, императив бессилен бороться против такой формы зла, видно прямо из того, что он ее непосредственно вызывает: здесь сама заповедь является прямым поводом для греха, желание зла вызывается тем, что закон говорит «не пожелай», для такой воли грех оживает, когда приходит заповедь (Рим. 7:11).

Не один Достоевский, а уже и русская былина знает эту форму зла. Вот как описывается странная гибель Василия Буслаева, который не верил «ни в сон, ни в чох». Однажды Василий Буслаев гулял с товарищами и видит, лежит черный камень и на нем надпись: через этот камень не прыгать, а кто прыгнет — сломает голову. Тотчас Василий Буслаев разбежался, прыгнул и... погиб.

У Достоевского отмечены предельные случаи такого дерзостного вызова, брошенного высшим святыням («Святым Тайнам»): «Кто дерзостнее сделает?» Несколько раз Достоевский изображал эту сверхчеловеческую свободу абсолютного произвола, это «все позволено». Здесь прикосновение к вечному корню сатанинского зла: «вы боги», а потому «все позволено»; «вы боги» а потому нет над вами заповедей и запретов, нет над вами никакого иного Бога.

Сила этого «сверхчеловеческого» соблазна покоится на том, что мы — действительно боги и нам действительно все позволено. Это подтверждено Богочеловеком и его Апостолом. Мы — действительно «сверхчеловеки», ибо в нас присутствует образ и подобие Божие. Человеку дарована абсолютная свобода произвола, возможность сказать «да» или «нет», «да будет» или «да не будет». Изумительный дар свободы, вырывающий человека из царства всей природы и возносящий его на высоту головокружительную и для многих непереносимую, именно он дает основание сказать: «вы боги и сыны Всевышнего все»; в предельной свободе лежит богоподобие человека, как на это с великой прозорливостью указал Декарт.

Предельная свобода есть точка опоры для искушения (которое существует для всякого свободного духа, даже для Богочеловека), но также и для рычага спасения.

В последней глубине, в иррациональной «бездне» первично избирающего акта, закон, авторитет, власть — не действуют: всякий закон должен быть сначала свободно признан, всякий авторитет должен быть

свободно принят, всякая власть и всякое право должны быть свободно установлены («устав», «установление»). На всякий императив свобода произвола может ответить «преступлением» или гордым неприятием самой формы закона (анархизм).

На всякое «долженствование», исходящее от системы ценностей, возможен ответ: я ничего не должен, я делаю, что хочу!

## 5. БОЖЕСТВЕННЫЙ ЗОВ, ОБРАЩЕННЫЙ К СВОБОДЕ

Рычаг спасения может опираться только на истинный центр самости, откуда излучаются противоположные возможности. К свободе можно обратиться только с призывом, с приглашением («много званых»...), с «любезным приглашением» или с любовным зовом. Бог может позвать человека, как и человек может призвать Бога. Божественный зов есть не закон, а благодать. И она обращена к изначальному свободному акту человека: чтобы благо дать, надо благо взять. И оно всегда может быть отвергнуто.

Только божественный зов любви, только благодать Духа Святого может преобразить, сублимировать свободу произвола и свободу творчества. «К свободе призваны вы, братия!». К свободе можно только призвать. Речь идет, конечно, о высшей, творческой, истинной свободе, о которой сказано: «Я научу вас Истине, и Истина сделает вас свободными». Такая свобода творит жизнь, животворит, и она невозможна без благодати, полученной от Того, кто есть «жизни податель».

Свободное творчество человека всегда есть сотворчество, мы только «соратники» у Бога и без Его творчества ничего творить не можем. Мы всегда строим и не строить не можем, но лишь при помощи даром данных даров, строим из ценностей, данных Хозяином,— «из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы», свободно распоряжаемся, но

лишь «талантами», полученными от Хозяина. Причем мудро строить можно лишь «по данной от Бога благодати» (1 Кор. 3).

Когда Апостол говорит, что мы «призваны ко свободе»,— это значит: «призваны» к творчеству, к делу, к соборному, «общему делу» (Федоров), ко всей полноте исторического творчества, к домостроительству тайн Божиих (1 Кор. 4). В домостроительстве действует наша свобода, но в нем действует и Божия благодать: оно есть «домостроительство благодати Божией» (Еф. 3:2), и благодать действует на нашу свободу тем путем, каким только и можно воздействовать на богоподобную свободу: при помощи призыва «Бог призывает благодатию своею!» (Гал. 1:15),— этим словом ап. Павел выражает свой собственный мистический опыт, тот зов, который звучал для него с особою силою и на который он отозвался тоже со всей силой свободной решимости. Он — «призванный Апостол» (Рим. 1:1), но ведь «призваны», наконец, Иисусом Христом и все христиане (Рим. 1:6, 7) и все язычники. Нет человека, который когда-либо в своей жизни не слышал бы этих божественных зовов, о которых говорил еще Сократ. Но нужна чуткость и внимание, нужно, как говорит Христос, иметь уши, чтобы слышать.

«Призыв» есть встреча двух свобод, двух волей — божеской и человеческой.

«Призыв» не есть «приказание», не есть власть и подчинение. Прямо противоположно тому мистическое переживание, в котором ап. Павел услышал свой призыв: «Савл, Савл, что ты гонишь Меня?». Это обращение к свободе, к глубине сердца, обращение к любви... неожиданное веяние Духа Святого в ожесточенной душе, а «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:17). Любовь есть свободное изволение, избрание, лицепрятие, а потому если благодать есть внушение любви, то она может обращаться только к свободе.

Так побеждается дух противоречия, сатанинский дух абсолютного противления: не законом, не приказом, не угрозой. Повеление возбуждает бунт раба, закон возбуждает противление свободного произвола. Но зов, «любезное приглашение», обращение к свободе — не может вызвать бунта, возмущения, противление гордости. Скорее может вызвать ответное движение любви.

Рациональная норма закона обращается к средней сфере разумного сознания и имеет против себя сопротивление подсознательных аффектов и сверхсознательной свободы.

Таинственный зов благодати воспринимается как некий образ, видение, голос, обладающий свойством непроизвольно приковывать внимание, пробуждать подсознательную работу воображения и вместе с тем — вызывать ответное «да» (да будет!) в глубине свободного богоподобного «я».

Только призыв благодати обладает силой проникать в «сердца и утробы», в предельную глубину сокровенного «я», и оттуда преобразовать, сублимировать, обожествлять весь микрокосмос, все существо человека — плоть, душу и дух. Сублимируется вся природа человека, все, что дано нашему свободному духу как материал.

Сублимация, «возвышение разумного существа над природой», имеет различные стороны и степени:

1. Подсознательное «либидо», сексуальность, с ее жаждой радости и «блаженства» преобразуется и сублимируется в божественный Эрос.

2. Гордость сверхсознательного богоподобного «я» преобразуется и сублимируется в честь и славу Богосыновства, в Царство со Христом.

3. Свобода произвола сублимируется в свободу творчества, в творческое служение, ибо всякое творчество есть жертвенное служение.

Такие выражения, как «облечься в оружие света», «облечься в Господа Иисуса Христа», означают у ап. Павла осуществленную сублимацию.

## 6. ЭТИКА БЛАГОДАТИ КАК ЭТИКА СВОБОДЫ. ЕЕ ПРОБЛЕМА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Проблема сублимации приводит нас к вопросу о сублимации произвола, или, в терминах богословских, к вопросу о взаимоотношении свободы и благодати. Весьма важно, однако, показать, что центральная проблема этики благодати вовсе не есть только проблема богословия; и ее рассмотрение здесь вовсе не ограничивается обращением исключительно к верующим и христиански верующим. Оно обращено к людям, могущим и желающим мыслить философски, хотя бы они не признавали никакой ортодоксальной теологии. Мы утверждаем, что для них проблема новой этики, как «этики благодати», тоже ставится, а именно как проблема «этики радости и красоты (грации)», этики радостной свободы, или свободной радости. Для христианского философа это, конечно, лишь перевод термина «благодать», перевод неполный, но такой, который делает его точку зрения близкой и понятной для современной внерелигиозной мысли, для Юнга, Бодуэна, для всех, понимающих значение сублимации.

Сублимация свободы может быть выражена в терминах современной философской проблематики, на языке той философской школы, которая более всего сделала в сфере этики. Мы разумеем Шелера и Гартмана, этические исследования которых стоят в тесной взаимной связи и взаимно восполняют друг друга. Шелер рассматривает соотношения эмоций и аффектов, с одной стороны, и системы ценностей — с другой. Ему близка



идея сублимации, но он знает только одну сублимацию: сублимацию Эроса посредством идей, т. е. сублимацию реального материала эмоций, влечений, аффектов, при помощи идеального бытия ценностей. Но Шелер рассуждает так, как если бы свободы не существовало. Она не рассматривается в его этике. Поэтому для него не существует проблемы сублимации свободы, второго момента сублимации.

Иначе обстоит дело у Гартмана. Проблема свободы есть самая оригинальная, самая драгоценная часть его этики. У него бессознательно присутствует проблема сублимации произвола (хотя он не употребляет этого термина). Но проблема первой сублимации, сублимации Эроса, у него отсутствует. Поэтому теория подсознания и открытия современной аналитической психологии в области эмоций, аффектов, влечений ему как бы не нужны; тогда как в мирозерцании Шелера они находят свое место.

У Шелера дело обстоит так, как если бы человек знал только аффекты и ценности, а такого феномена, как «свобода», «решение»,— просто бы не существовало. У Гартмана, напротив, существуют только ценности и свобода; как будто бы человек не имел аффектов, влечений, эмоций, вырастающих из подсознания, или как будто бы эта сфера была этически безразлична. Можно предположить, что один философ имел опыт богатой эмоциональной жизни и высокого интеллектуального созерцания, но совершенно не имел опыта воли, решения, свободного выбора; напротив, другой философ имел глубочайший опыт свободы, произвола, выбора, решения воли и, разумеется, достигал вершин интеллектуального созерцания (в этом они совпадают, иначе они и не были бы большими философами),— но совершенно не имел опыта богатой эмоциональной жизни.

Однако этика требует как сублимации влечений, так и сублимации свободы. Только вторая завершает и в конце концов обосновывает весь процесс сублимации. В самом деле, при исследовании сублимации подсознания, сублимации Эроса, у нас постоянно всплывала проблема

свободы. Свобода решает, вступаем ли мы на путь сублимации или профанации Эроса, на путь творческого или порочного воображения. Свобода делает и принимает внушения, ибо всякое внушение опирается на самовнушение. Свобода сопровождает нас на каждом шагу: человеку вменяются все внушения, все удавшиеся и неудавшиеся сублимации.

Приходится сказать: сублимирует в конечном счете свобода, и только свобода. Она витает над всем материалом эмоций, влечений, аффектов, направляя и изменяя непроизвольно-бессознательные, удачные и неудачные сублимации; она ищет средств проникнуть в подсознание и находит эти средства, чтобы и там одно утверждать, другое отрицать. Свобода ответственна за все содержание сознания и подсознания.

#### 7. ДВЕ СВОБОДЫ: ОТРИЦАТЕЛЬНАЯ И ПОЛОЖИТЕЛЬНАЯ. СВОБОДА В ПРОИЗВОЛЕ И СВОБОДА В ДОБРЕ

Свобода есть прежде всего произвольность выбора, свобода воли. Это несублимированная свобода. Связанные с нею явления духовного противоборства, восстания против иерархии ценностей, показывают глубину, мощь и неукротимость свободного произвола. Существует, однако, и сублимированная свобода, т. е. такая, которая повернула руль в направлении к ценностям, которая добровольно взяла на себя и «выбрала» реализацию идеального долженствования.

Существуют две свободы, или две ступени свободы: свобода произвола и свобода творчества. Переход от первой ко второй есть сублимация свободы. В русской философии Н. Бердяев с особой силою и убедительностью развивал соотношение этих двух свобод: «свободы в ничто», свободы безоснованности и свободы, обоснованной в добре и в истине (по слову: «Я научу вас истине, и истина сделает вас свободными»). Справедливо указание Бердяева на то, что в философии существует традиция игнорирования первой свободы. Это действительно можно сказать об

античной философии (включая Платона) и о томизме (учении Фомы Аквинского). Проблема свободы в силу этого здесь поставлена очень неглубоко. Игнорирование первой свободы (произвола) действительно влечет за собою прежде всего непонимание зла и некоторую оптимистическую наивность, так как игнорируется трудная проблема перехода от первой свободы ко второй, иначе говоря, центральная этическая проблема сублимации свободы; но далее игнорирование свободы произвола может означать недооценку этой свободы в сравнении со второй, ее практическое отрицание и подавление во имя свободы в добре. Тогда мы получим деспотизм Великого Инквизитора, т. е. совершенное уничтожение всякой свободы во имя уничтожения субъективного произвола. Это то, что сейчас грозит миру.

Различие двух ступеней свободы действительно чрезвычайно важно. Уже Кант различал отрицательную и положительную свободу. Но только вторую он считает этически и теоретически ценной. Этически она означает «добрую волю», волю, добровольно подчинившую себя принципу нравственного закона, а только такая воля ценна; а теоретически она означает новую закономерность практического разума, имеющую под собою и подчиняющую себе закономерность природы, закономерность причинную. И только такое положительное понимание свободы может, по Канту, решить знаменитую антиномию свободы и необходимости. Отрицательная свобода этого не может, так как она была бы свободой от всякой закономерности; напротив, решение Канта утверждает наличие двух закономерностей: природно-причинной и моральной, показывая их совместимость. Кант всюду проводит принцип закономерности, а потому незаконной свободы оценить не может. Впрочем, в своей философии права и он принужден признать некоторую ценность отрицательной свободы, так как субъективное право защищает в известных пределах свободу произвола.

Во всей новой и новейшей философии отрицательная свобода имеет дурную славу. В противоположность средневековой философии ее принято оспаривать теоретически и отрицать этически. Фихте, этот философ свободы, во втором периоде своей философии приходит к требованию полного самоуничтожения свободы на высшей ступени добра: только несовершенная воля свободна; совершенная воля пожертвовала своей свободой, раз навсегда произвела выбор и не имеет больше выбора между добром и злом.

Несмотря на прекрасный этический замысел Фихте, правильно утверждающий необходимость высшей этической ступени, возвышающейся над свободой произвола, мы получаем парадокс: свобода в добре уже не есть свобода. Это глубокая ошибка. Положительная свобода сохраняет в себе, преобразует и сублимирует свободу выбора, свободу произвола, низшую свободу. Истина делает нас свободными, а вовсе не требует убийства и самоубийства свободы. Иначе нельзя было бы сказать: к свободе призваны вы, братья! То, что хочет сказать Фихте, вполне ясно: свобода в добре и истине уже не есть свобода произвола, т. е. вторая свобода не есть первая; положительная свобода не есть отрицательная, и это вполне верно. Но неверно, что положительная свобода не есть свобода; напротив, она есть истинная свобода (где Дух Господень — там свобода). Сублимация именно сохраняет и преобразует, а не уничтожает сублимируемый материал. Здесь основной закон: высшее понятие содержит низшее; произвол есть необходимый момент свободы, и он сохраняется в высшем понятии творческой свободы, свободы, самоопределившей себя через признание принципа.

Произвол не может быть высшим определением свободы. Произвол есть лишь категориальный (и следовательно, диалектический) момент в полном смысле истинной свободы. Но где искать этот принцип? Очевидно, не в сфере природной необходимости, не в сфере причинных рядов. Здесь

ничего нельзя изменить произвольно, здесь нет свободы выбора. Иначе обстоит дело в идеальной сфере ценностей: здесь можно выбрать произвольно одну ценность для реализации в жизни, а другую отбросить; можно выбрать низшую и отбросить высшую; можно соблюсти иерархию ценностей, но можно отбросить и всю систему ценностей. Правда, ценности постулируют реализацию ценностей, их воплощение в бытии, но этот постулат есть лишь идеальное долженствование. И вот воля свободна по отношению к этому долженствованию, исходящему от ценностей. Воля не определена этически должным; здесь и только здесь сфера действия произвола, сфера выбора.

Тотчас встает, однако, законное возражение: как? воля именно определена этически должным! Если она свободна по отношению к причинным связям, то она именно не свободна по отношению к долженствованию. Именно здесь не может быть никакого произвола, ибо ценности даны как неизменные. Получается заострение противоположных утверждений: воля определена и не определена должным. Современная этика устанавливает здесь вторую антиномию свободы, антиномию, о которой Кант не подозревал, установив лишь первую антиномию свободы и необходимости. Новую антиномию следует назвать «антиномией долженствования», ибо она вскрывает антагонизм в самой сфере ценного и должного.

Необходимо понять всю новизну и парадоксальность новой антиномии, нового логического противоречия: «воля определена (детерминирована) и не определена (не детерминирована) должным» — ее не поймет тот, кому сразу придет в голову привычное кантианское решение: воля должна, но не принуждена подчиниться должному; иначе говоря, в порядке долженствования воля подчинена ценностям, а в порядке эмпирического бытия она их часто нарушает.

При таком понимании то обстоятельство, что воля не принуждена подчиняться должному и может в реальном бытии его нарушить, есть лишь печальный факт действительности, факт недолжный. Такое решение сводит антиномию к столкновению сущего и должного. Но антиномия долженствования имеет в виду совсем другое: она раскрывает противоречие в плане должного, раскрывает столкновение двух долженствований. В самом деле, то обстоятельство, что воля не принуждена подчиняться должному и может свободно его нарушить, здесь понимается как ценность, как должное. Свобода произвола есть ценность, и она должна существовать. Она есть условие возможности вменения, заслуги, возможности доброй воли. Автомат добра, всецело теологически определенный Божеством, не имеет этической ценности; только свободная воля, могущая сказать «да» или «нет», имеет этическую ценность, ибо она вменяема.

Только теперь мы получаем настоящую антиномию: полное подчинение должному есть нечто недолжное; неподчинение должному есть нечто должное. Долженствование ценностей, обращаясь к человеку, должно быть абсолютным и ненарушимым; и вместе с тем оно не смеет и не должно быть абсолютным и ненарушимым. Ценности требуют безусловного господства в жизни носителя ценностей, человека; и вместе с тем они же требуют, чтобы это их господство не было безусловным. Ценности притязают на полную детерминизацию той самой личности, которая имеет ценность лишь как не детерминированная им вполне. В религиозной формулировке это противоречие можно выразить так: Бог хочет, чтобы человек был его рабом,— Бог не хочет, чтобы человек был его рабом. Эти два положения взаимно уничтожают друг друга, они оба необходимы и вместе с тем несовместимы. При таком понимании мы получаем вторую антиномию свободы, как антиномию должного, где тезис и антитезис оба относятся к сфере должного. Смысл этой антиномии заключается в столкновении свободы отрицательной со свободой

положительной; свобода в произволе сталкивается со свободой в добре. Ее можно выразить так: свобода произвола имеет ценность и свобода произвола не имеет ценности; свобода в добре есть единственно ценная — и не есть единственно ценная. Две суверенных инстанции сталкиваются здесь: суверенитет ценностей, суверенитет принципа, с одной стороны; и суверенитет «я», суверенитет свободной личности, с другой стороны.

Но как же мыслимо, как возможно решение этого противоречия? Этика формулирует его следующим образом: позитивная свобода (свобода в добре), которая есть высшее и последнее определение свободы (ибо неопределенность произвола не может быть высшим определением), содержит в себе не одно, а два определяющих начала: автономию лица и автономию принципа; между ними не антиномическое отношение, а отношение восполнения. И это потому, что ценности (принцип) не могут сами по себе ничего реально определять, детерминировать, они выражают лишь идеальный постулат, и требуется реальная воля, которая захочет взять на себя их осуществление; с другой стороны, реальная воля, свобода выбора, произвол — не может ничего идеально обусловить и определить, не может сделать добро злом, и наоборот. Свободная воля, чтобы выбирать, решать, ориентироваться, должна иметь перед собою порядок ценностей, который ей дан и в котором она ничего изменить не может. Интуиция «сердца» («орган» для восприятия ценностей) открывает и усматривает ценности, как они даны в идеальном мире.

Автономия лица нуждается в автономии принципа, и наоборот. Реальная обусловленность нуждается в идеальной обусловленности, и идеальная обусловленность нуждается в реальной... Свободно выбирающий акт нуждается в «логике сердца», в логике ценностей, в созерцании идеальных направлений должного и недолжного; иначе он будет слепым, лишенным смысла, т. е. не будет в конце концов сознательно свободным выбором и решением. Идеальная обусловленность, детерминация должного

будет, в свою очередь, бессильной и потому бессмысленной, если нет реально-свободной воли, которая реализует. Императив, приказ теряет всякий смысл, если нет автономного лица, которое может его исполнить или нарушить.

При помощи различения реальной обусловленности и идеальной обусловленности решается антиномия и устраняются все вариации основного противоречия. «Воля детерминирована и не детерминирована должным» — противоречия нет, ибо она обусловлена идеально, но не обусловлена реально.

«Свобода произвола имеет ценность и не имеет ценности» — она имеет ценность, поскольку в нем утверждается ценность реальной детерминации, исходящей из свободной воли; она не имеет ценности, поскольку ее можно истолковать как произвольное отрицание идеальной детерминации, нежелание с нею считаться, «Долженствование ценностей должно быть абсолютным и ненарушимым» — поскольку здесь разумеется идеальная детерминация, обращающаяся со своими постулатами ко всем актам и решениям воли, сохраняющая свой идеальный суверенитет, свое идеальное звучание и при соблюдении и при нарушении постулата (в последнем случае как голос осуждения). «Долженствование ценностей не смеет и не должно быть абсолютным и ненарушимым» — поскольку оно не может и не должно реально детерминировать волю, ибо при такой детерминации она обратилась бы в автомат добра.

Ценности ненарушимы в своем идеальном бытии; и ценности весьма нарушимы в реальных актах воли.

«Свобода встречает долженствование как несвободу», — но это иллюзия, построенная на том, что идеальную детерминацию смешивают с реальной; «долженствование встречает свободу как недолжное» — то же смешение, ибо реальное самоопределение (свобода) есть нечто ценное и должное, хотя бы в идеальном определении ее действие оценивалось как



недолжное. Долженствование не уничтожает свободу; испуг и бунт свободы — напрасен: от долженствования исходит только предложение — свободно избрать ценность.

Та же мысль была нами выражена в религиозных терминах, как «призыв», «приглашение», исходящее от Божества, от высшей ценности и совершенства. Недостаток кантианского понятия «долженствования» состоял в том, что должное было отождествляемо с формой закона, с долгом, с императивом. Такое понимание есть законничество, морализм, фарисеизм, оно пробуждает бунт свободы и не сублимирует, а потому безблагодатно.

## 8. СВОБОДА ВОЛИ И ТВОРЧЕСКИЙ ПРОИЗВОЛ

В творчестве получается совершенно особая оценка свободы воли: и творчество всегда есть нечто произвольное как в установлении целей, так и в отыскании средств. Правда, это произвольное существует во взаимодействии с необходимым (закон причинности для отыскания средств, незыблемые ценности для установления целей), однако так, что без него никакое творчество невозможно. Если бы человек и мир были всецело обусловлены причинно и телеологически — творчество было бы ненужным и невозможным. Творчество есть «искусство сочетания», игра возможностями и альтернативами; отсюда ценность кризиса и произвола в творчестве. И она существует рядом с противоположной ценностью чистого медиумизма, пифизма, чистой пассивности озарения.

Творчество есть сублимированный каприз («удавшийся невроз») и сублимированный произвол. В сублимирующих принципах нет ничего произвольного, и все же «произвол» удивительным образом сохраняется и

чувствуется, как играющая свобода и свободная игра во всякой творческой, т. е. «поэтической», сублимации. Гармонию можно «проверить алгеброй», но при помощи алгебры нельзя создать гармонию. Моцарт у Пушкина капризно-произволен и вместе медиумичен (подслушал «райские песни»); Сальери — рационально-основателен, а потому и не «поэтичен» в своем творчестве.

Свобода произвола, свобода абсолютного выбора получает здесь совсем новое освещение: негативная свобода получает позитивное значение. И это оттого, что она вовсе не исчерпывается выбором между да и нет, между утверждением и отрицанием свыше данной иерархии ценностей, между добром и злом; существует свобода выбора между различными и противоположными да, между различными комбинациями ценностей, между различными решениями их конфликтов, между различными комбинациями средств,— одним словом, между различными творческими возможностями.

#### 9. СУБЛИМАЦИЯ СВОБОДЫ КАК РАЗРЕШЕНИЕ ЕЕ АНТИНОМИЗМА

Переход от первой ступени свободы ко второй есть сублимация свободы. Она требует преодоления автономного противоборства, которое как бы сопротивляется этому переходу, сопротивляется сублимации, поднятию вверх. Откуда это сопротивление? Оно проистекает из того, что личность боится потерять свою автономию: она не видит и не верит, что в «царстве целей» она будет сохранена как «самоцель», ей кажется, что она будет обращена в средство; она не видит и не верит, что произвол и свобода выбора могут быть сохранены в высшей обусловленности должного, в этике благодати. И это неверие поддерживает в ней вековая этика закона, действительно отрицающая ценность произвола (вся античная этика), вековой морализм, наконец, новейшая традиция кантовской этики.

Радикально преодолеть автономное противоборство лица, чистое восстание произвола — значит решить антиномию долженствования,

показать совместимость автономии лица и автономии ценностей. Ключ решения — благодать. В этом понятии выражено то, что обусловленность, детерминация, исходящая от царства ценностей, имеет такую природу, которая не нарушает, а сохраняет в своей новой форме свободу выбора, произвол, автономию лица, самоцельность личности. Антиномия должностования здесь решается посредством сублимации произвола: «свобода в истине» содержит в себе свободу произвола в преображенном виде, иначе, если бы свобода уничтожалась и погашалась в истине, какой смысл имели бы слова «истина сделает вас свободными», «к свободе призваны вы, братья»?

В негативной свободе еще нет свободы позитивной, но позитивная свобода содержит в себе и сохраняет негативную. Самовластный произвол не содержит в себе детерминации, исходящей от царства ценностей, и может идти против нее; но царство ценностей, воплощающееся в реальности и детерминирующее ее, необходимо содержит в себе свободу произвола по той простой причине, что последняя есть условие возможности этических ценностей и, след., сама есть этическая ценность. Личность как самоцель может игнорировать царство целей и отвергать его детерминацию, но царство целей не может игнорировать ценность личности и необходимо содержит в себе личность как самоцель.

Тип решения антиномии, который дается в таком понимании сублимации, классичен: тезис и антитезис не исключают друг друга, как это представляется сначала; на самом деле антитезис содержит в себе тезис, как форма содержит материю. По этому типу решена антиномия свободы и необходимости у Канта и Фихте: свобода и причинность совместимы, потому что свобода содержит в себе причинность в новой форме целесообразности.

## 10. ХРИСТИАНСКОЕ РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ

Современное христианство не может не взять под свою защиту автономию личности и свободу произвола во всей ее полноте. Христианское решение, конечно, возвышается над тезисом и антитезисом, но так, что тезис личной свободы не терпит никакого ущерба.

Если религиозные противники свободы попытаются выдвинуть слова «да будет воля Твоя» в защиту смиренного «послушания», как отказа от свободы, как отнятие свободы высшей Волею, то необходимо им указать, что свобода выбора и автономия личности здесь налицо и сохранена во всей неприкосновенности именно в этом «да будет». Ибо «да будет» есть самое ценное выражение свободной воли, которая может сказать и «да не будет». «Да будет» звучит из глубины автономной самости, как свободный ответ на призыв божественной Воли. «Да будет» — это я сам говорю, решаясь и избирая путь, и только такой ответ нужен Богу.

В словах «да будет воля Твоя» заключено сочетание двух волей, а не одной воли; и это сочетание есть сублимация низшей человеческой воли посредством высшей, божественной.

С нашей точки зрения, антиномии свободы и трагизмы свободы решаются при помощи сублимации. Антиномию долженствования, как было указано, можно выразить так: Бог хочет — и не хочет, чтобы мы были Его рабами; мы должны — и не должны быть Его рабами. Решение антиномии таково: Бог хочет, чтобы мы исполняли Его волю (и в этом смысле хочет повиновения), однако же не как рабы, не как наемники, а как друзья и сыны (и в этом смысле не хочет простого повиновения). Бог хочет любви, а во всякой любви есть свободное избрание, во всякой любви есть сочетание двух волей и двух свобод. «Да будет воля Твоя» есть выражение любви к Отцу, к высшему и ценному, Тому, Кто стоит надо мною и потому может сублимировать мою волю. Если ничего и никого нет надо мною, тогда сублимация невозможна. Если надо мною абсолютная власть, императив, закон — тогда сублимация тоже невозможна, ибо сво-

бода не покоряется диктатуре «категорического императива». Отношение Бого-Сыновства есть единственный адекватный символ сублимации: «свыше», от Отца, от иерархически высшего, исходит призыв. Сын отвечает на этот «призыв» свободной любовью. На приказ тирана он ответил бы отказом в повиновении.

## 11. ИСТИННЫЙ СМЫСЛ СУБЛИМАЦИИ

Сублимация есть возведение низшего к высшему; чтобы понять это возведение, нужно иметь систему категорий бытия, нужно иметь иерархию ценностей. Сублимация предполагает некоторый категориальный, иерархический закон, который был замечен Аристотелем и формулирован как соотношение формы и материи: низшая категория бытия служит материей для высшей, которая является ее формой. Форма есть нечто высшее и новое (например, статуя), и, однако, она предполагает низшее как условие возможности, как материал (например, мрамор), который не уничтожается, а сохраняется и преобразуется в высшую «форму» красоты. Высшая форма есть нечто абсолютно новое, новая высшая категория, в которой низшая — в каком-то смысле «уничтожена», в каком-то «сохранена», а главное, «поднята» на высшую ступень. Иначе говоря, сублимирована, преобразена, преосуществлена. Как раз сохранение низшего в высшем здесь и является источником заблуждения, поводом не заметить высшее совсем. Процессы механизма и химизма, например, сохраняются в организме во всей своей неприкосновенности; цепи причинности сохраняются в целесообразном и свободном творчестве. Отсюда возникает соблазн признать, что организм есть только усложненный механизм, что свобода есть только комбинация причин.

Сказать, что статуя есть только сублимированный мрамор; любовь и религия — только сублимированная сексуальность; наука, искусство, культура — только сублимированное хозяйство (марксизм) — значит

повторить классическую ошибку. Она сосредоточена в этом слове «только». Именно не только! Настоящая сублимация есть творчество, т. е. создание совершенно новой, ранее не бывшей ступени бытия. Этот творческий момент сублимации замечательно выражен у Платона в его понятии Эроса. Его Эрос возводит сублимацию к новым ступеням бытия, открывает новые категории жизни: 1) Эрос, как либидо, как плотское стремление, есть продолжение рода, рождение поколений; 2) Эрос, как поэзия (творчество), есть рождение «детей Гомера и Гезиода» и «царственное искусство», политика, созидающая государство. Вторая ступень Эроса предполагает первую, ибо поэзия, культура и государство предполагают продолжение рода и смену поколений; но вторая ступень есть новая ступень,— новая категория жизни. Эрос не останавливается и здесь, он трансцендирует выше и открывает еще новую ступень; 3) философию, созерцание идей, и эта ступень также предполагает две первых, ибо, чтобы философствовать, надо жить, и культурно жить, иметь хозяйство и государство (как это показывает Платон в своем «Государстве» Политии). Но философия есть абсолютно новое бытие, новая категория по сравнению с экономикой и политикой. Последнее ее восхождение есть экстаз, или транс в Абсолютное. Здесь он встречает нечто совсем новое, ни с чем низшим не соизмеримое.

Что же такое Эрос, если он все же остается самим собою на всех ступенях своего восхождения, своей сублимации? Конечно, он не может быть отождествляем с чувственным влечением, ибо это его функция только на первой ступени.

Настоящая сущность Эроса раскрывается в том, что он есть стремление, в том, что он выражает устремленность и стремительность нашего существа, нашего глубочайшего центра, нашего «сердца», которое «бьется на пороге как бы двойного бытия». Отсюда двойственность и диалектичность Эроса. Стремление диалектично: оно переходит от тезиса к антитезису, оно всегда встречает границу и всегда выходит за пределы,

всегда трансцендирует. Платон символически изобразил бродячий, капризный, ищущий, тоскующий характер Эроса: он остается тем же и в любви, и в смене поколений, и в поэзии, и в политике, и в философии. Всякий «имманентизм» для Эроса невыносим и есть пребывание в пещере. Но Эрос есть транс и постоянно «пребывает в трансе». И он успокаивается лишь тогда, когда трансцендирует всю иерархию ступеней бытия и ценностей (обители мнози), когда встречает наконец полный простор, бесконечный простор Абсолютного.

Как возможно при таком всеобъемлющем диапазоне Эроса все же сохранить за ним первоначальное значение сексуальности, как это делает Платон?

Трансцендирующая природа стремления дает ясный исчерпывающий ответ. «Либидо» есть стремление и, следовательно, транс, первый и естественнейший выход из себя, выход за пределы всякого «аутоэротизма», начало всякого самоутверждения, всякого искания полноты и бесконечности. Но это лишь первая ступень стремления. Она оставляется позади. Сущность Эроса раскрывается в том удивительном факте, что всякая истинная «влюбленность» выходит за пределы сексуальности и воспринимает напоминание о ней как профанацию любви. Но далее, истинная любовь выходит за пределы прямого объекта любви, она обнимает луну, солнце, звезды, весь космос...

«На звезды глядишь ты, звезда моя светлая»...

(«Платон». — *Вл. Соловьев*)

Если правда, что истинная любовь делает поэтом, то это значит, что она делает творцом и, следовательно, поднимает на новые ступени бытия, где воплощаются новые идеи, смыслы, ценности. Иерархически низшее стремление может входить, как составной момент, в некоторый высший комплекс, причем в этом высшем комплексе оно своеобразно преображается и облагораживается, не переставая все же быть самим собою.

Вот смысл истинной сублимации, как он намечен у Платона в диалоге «Пир». И сам «Пир» представляет наилучший символ такой сублимации: в нем дано симфоническое единство многообразных эмоций и стремлений — дружеских, эстетических, эротических, диалектических, философских, мистических; и вот, невозможно отрицать, что в этом целостном единстве присутствуют низшие влечения — гастрономические. Иначе «Пир» не был бы пиром. Хлеб и вино могут лежать в основе самого высшего общения людей. Самая духовная любовь имеет своим первым требованием накормить голодного.

В той изумительной симфонии, которая называется «Пиром» Платона, присутствуют голоса низших витальных влечений, но они преобразены до неузнаваемости, вознесены до недоступной высоты. Это еще вино и вместе с тем будто уже не вино — то, что опьяняет Сократа.

«Пир» Платона имеет «экономический фундамент». Но настоящей профанацией будет сказать, что он есть только сублимированный аппетит и сублимированное пьянство!



## ЛІТЕРАТУРА

1. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. – СПб.: Алетейя, 1998. – 506 с.
2. Августин (Святой). Сповідь. – К.: Основи, 1997. – 319 с.
3. Августин Аврелий (Блаженный). Энхиридион или о вере, надежде и любви. – К.: УЦИММ-ПРЕСС, ИСА, 1996. – 414 с.
4. Аветисьян А. Античные философы. – К.: Изд-во Киевского у-та, 1955. – 312 с.
5. Аристотель. Большая этика // Аристотель. Соч.: В 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т.4. – С. 295 – 374.
6. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С.53 – 293.
7. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
8. Бердяев Н.А. Самопознание. – М.: СП “ДЭМ”: Межд. отношения, 1990. – 334 с.
9. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
10. Бердяев Н.А. Философия свободы: Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
11. Берлін І. Дві концепції свободи // Сучасна політична філософія. – К.: Основи, 1998. – С. 56 – 113.
12. Берлін І. Чотири есе про свободу. – К.: Основи, 1994. – 272 с.
13. Бичко І. Постмодерн: спроба нового підходу до проблеми свободи // Філософсько-антропологічні читання'99. – К.: Стилос, 2000. – С.60–73.
14. Бичко І. Свобода чи сваволя? (Критичний огляд філософії екзистенціалізму). – К.: (Т-во “Знання” Укр.РСР.Серія 1. №6), 1966. – 47 с.

15. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург : Изд-во Уральского у-та, 2000 – 95 с.
16. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. – СПб.: Владимир Даль, 2000. – 91 с.
17. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
18. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть.– М.: Добросвет, 2000.– 387 с.
19. Бодрийяр Ж. Система вещей. – М.: Рудомино, 1995. – 172 с.
20. Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. – СПб.: Лань, 1999. – 224 с.
21. Бычко И. В лабиринтах свободы. – М.: Политиздат, 1976. – 159 с.
22. Бычко И. Познание и свобода. – М.: Политиздат, 1969. – 215 с.
23. Великий тлумачний словник сучасної української мови / Голов.ред. В.Т. Бусел. – К.; Ірпінь: Перун, 2001. – 1440 с.
24. Виндельбанд В. История древней философии.–К.: Тандем, 1995.–368 с.
25. Вышеславцев Б.П. Комментированный конспект книги В. Розанова “Великий инквизитор”// Вопросы философии.– 1996.– № 6.– С. 136–140
26. Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры: Марксизм, неосоциализм, неолиберализм. – М. :N.V.: Chalidze, 1982. – 350 с.
27. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. – М.: Республика, 1994. – 368 с.
28. Гаек Ф.А. Конституція свободи. – Львів: Літопис, 2002. – 555 с.
29. Гайденко П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
30. Гайденко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. – М.: Наука, 1990. – 127 с.
31. Гегель Г. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
32. Гегель Г. Философия духа // Гегель Г. Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1956. – С. 202 – 328.

33. Гоббс Т. О Человеке // Гоббс Т. Сочинения: В 2-х т. – М.: Мысль, 1989. – Т.1. – С.219 – 269.
34. Гоббс Т. О гражданине // Гоббс Т. Избранные произведения: В 2-х т. – М.: Мысль, 1964. – Т.1. – С.298 – 409.
35. Головаха Е.И., Панина Н.В. Социальное безумие: история, теория и современная практика. – К.: Абрис, 1994. – 168 с.
36. Гомперц Г. Жизнеописание греческих философов и идеал внутренней свободы. – СПб.: Изд-во т-ва “Общественная польза”, 1912. – 193с.
37. Гомперц Т. Греческие мыслители. – СПб.: Алетейя, 1999.– Т.1.– 605 с., Т.2. – 257 с.
38. Горак Г. Таємничість феномену індивідуальної унікальності // Філософсько-антропологічні читання '99. – К.: Стилос, 2000. – С.34 – 42.
39. Горнштейн Т.Н. Философия Николая Гартмана. – Л.: Наука, 1969. – 279 с.
40. Гусейнов А., Ирритц Р. Краткая история этики. – М.: Мысль, 1987.– 589 с.
41. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. – М.: Русский язык, 1980. – Т.3. – 555с.
42. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р.Соч.: В 2-х т. – М.: Мысль, 1989.– Т.1. – С. 297 – 422.
43. Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Соч.: В 2-х т. – М.: Мысль, 1989.– Т.1.– С.481–572.
44. Делёз Ж. Логика смысла. – М.: Akademia, 1995. – 298 с.
45. Делез Ж. Тайна Ариадны // Вопросы философии. – 1993. – № 4. – С. 48 – 53.
46. Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М.: Per Se, 2000. – 351 с.

47. Дерріда Ж., Малабу К. Узбічна доріжка (вибрані розділи) // Філософська думка. – 2002. – № 6. – С. 85 – 104.
48. Достоевский Ф.М. Записки из подполья. Повесть // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 10-и т., – М.: Гослитиздат, 1956-1958. – Т.4. – С. 133 – 244.
49. Ильин Е.П. Психология воли. – СПб.: Питер, 2000. – 280 с.
50. Камю А. Бунтующий человек. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
51. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: В 6-и т. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4.( 1). – С. 311 – 501.
52. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6-и т. – М.: Мысль, 1964. – Т.3. – 799 с.
53. Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Соч.: В 6-и т. – М.: Мысль, 1965. – Т.4(2). – С. 107 – 418.
54. Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания // Кант И. Соч.: В 6-и т. – М.: Мысль, 1963. – Т.1. – С. 263 – 314.
55. Кант И. Об изначально злом в человеческой природе // Кант И. Соч.: В 6-и т. – М.: Мысль, 1965. – Т.4.(2). – С. 5 – 57.
56. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч.: В 6-и т. – М.: Мысль, 1965. – Т.4. (1). – С. 219 – 310.
57. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. – М.: АО КАМІ, 1994. – С. 125 – 147.
58. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Соч.: В 6-и т. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. (1). – С. 67 – 209.
59. Кессиди Ф.Х. Гераклит. – М.: Мысль, 1982. – 199 с.
60. Кессиди Ф.Х. Сократ. – М.: Мысль, 1976. – 198 с.
61. Корх О. Індивідуалістична традиція у західній та вітчизняній філософській думці. – Дніпропетровськ: Дніпропетровський держ. ун-т, Академія митної служби України, 2000. – 185 с.

62. Колізії антропологічного розмислу /В.Г. Табачковський, Г.І. Шалашенко, А.М. Дондюк, Н.В. Хамітов, Г.П. Коваadlo, Є.І. Андрос. – К.: Парапан, 2002. – 155 с.
63. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
64. Леонтьев А.Н. Потребности, мотивы, эмоции // Психология эмоций: Тексты / под. ред. В.К. Вилюнаса, Ю.Б. Гиппенрейтер. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – 287 с.
65. Логвиненко О.В. Ідея свободи волі в українській філософії кінця XVI – першої половини XVII століття. Дис. канд. філос. наук за спеціальністю 09.00.03. – К., 1995. – 187 с.
66. Лосский М.О. Свобода воли // Лосский М.О. Избранное. – М.: Правда, 1991. – С. 484 – 597.
67. Лук'янець В.С., Соболев О.М. Філософський постмодерн. – К.: Абрис, 1998. – 349 с.
68. Лурье С.Я. Демокрит. – Л.: Наука, 1970. – 664 с.
69. Лях В.В. Від “археології знання” до генеалогії влади: проблема побудови метафізики в добу постмодерна // Постмодерн: переоцінка цінностей. Зб. наук. пр. – Вінниця: УНІВЕРСУМ – Вінниця, 2001. – С. 51 – 168.
70. Малахов В. Етика. – К.: Либідь, 2001. – 383 с.
71. Маркс К. и Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1961. – Т. 20. – С. 486 – 499.
72. Нерсесянц В. С. Сократ. – М.: “Наука”, 1977. – 152 с.
73. Нерсесянц В.С. Платон. – М.: Юрид. лит., 1984. – 104 с.
74. Ницше Ф. Генеалогія моралі // Ницше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі. – Львів: Літопис, 2002. – С. 185 – 319.
75. Ницше Ф. Жадання влади. Передмова // Ницше Ф. Так казав Заратустра. – К.: Основи: Дніпро, 1993. – 415 с.

76. Ніцше Ф. По той бік добра і зла // Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі. – Львів: Літопис, 2002. – С. 5 – 184.
77. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. – К.: Основи: Дніпро, 1993. – С. 8 – 326.
78. Новиков К.А. Свобода воли и марксистский детерминизм. – М.: Политиздат, 1981. – 128 с.
79. Ноговицын О.М. Ступени свободы. Логико-исторический анализ категории свободы. Монография.– Л.: Изд-во ЛГУ, 1990. – 190 с.
80. Ожеван М.А. Україна перед викликом постмодерну // Постмодерн: переоцінка цінностей. Зб. наук. пр. – Вінниця: УНІВЕРСУМ - Вінниця, 2001. – С.115 – 142.
81. Ожегов С.И. Словарь русского языка. – М.: Русский язык, 1990.– 921с.
82. Платон. Горгий // Платон. Соч.: В 3-х т. – М.: Мысль, 1968.– Т. 1. – С. 255 – 365.
83. Платон. Государство // Платон. Соч.: В 3-х т. – М.: Мысль, 1971.– Т. 3. Ч. 1.– С. 89 – 454.
84. Платон. Законы // Платон. Соч.: В 3-х т. – М.: Мысль, 1971.– Т. 3. Ч.2. – С. 83 –503.
85. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. – М.: Прогресс, 1986.– 431с.
86. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. – М.: Прогресс, 1999. – 266 с.
87. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. – М.: Наука, 1969. – 703 с.
88. Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. В 2-х т. – М.: Педагогика, 1989. – Т.2. – 322 с.
89. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто // Человек и его ценности. – М.: Ин-т философии, 1989. – Ч.1. – С. 97-112
90. Скратон Р. Коротка історія новітньої філософії: Від Декарта до Відгенштейна. – К.: Основи, 1998. – 331 с.

91. Соболев О.М. Постмодерністський дискурс: проблема свободи // Постмодернізм: переоцінка цінностей. Зб.наук.пр. – Вінниця: УНІВЕРСУМ - Вінниця, 2001. – С. 42 – 66.
92. Соколов В.В. Средневековая философия. – М.: Высшая школа, 1979. – 448 с.
93. Соловьёв Вл. Идея сверхчеловека // Фридрих Ницше и русская религиозная философия. Соч.: В 2-х т. – Минск: АЛКИОНА; М.: ПРИСЦЕЛЬС, 1996. – Т.1. – 543 с.
94. Спиноза Б. Краткий трактат о боге, человеке и его счастье // Спиноза Б. Избранные произведения: В 2-х т. – М.: Госполитиздат, 1957.– Т.1. – С. 67 – 171.
95. Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения: В 2-х т. – М., 1957.– Т.1. – С. 359 – 618.
96. Табачковський В. Життєтворчість людського буття: Проблема свободи // І. В. Бичко (керівник), І.В. Бойченко, М.І. Бойченко, М.П. Бузьський, В.Г. Табачковський. Філософія: Підручник. – К.: Либідь, 2001. – С. 111 – 125.
97. Философия культуры / М.С. Каган, К.А. Сергеев и др. – СПб.: Лань, 1998. – 355 с.
98. Философский энциклопедический словарь / Ред.-сост. Е.Ф. Губский, Г.В. Кораблев, В.А. Лутченко. – М.: ИНФРА-М, 1999. – 576 с.
99. Фихте И.Г. Назначение человека // Фихте И.Г. Соч.: В 2-х т. – СПб.: Мифрил, 1993. – Т. 2. – С. 65 – 224.
100. Фихте И.Г. Несколько лекций о назначении ученого // Фихте И.Г. Соч.: В 2-х т. – СПб. : Мифрил, 1993. – Т. 2. – С. 7 – 64.
101. Фихте И.Г. О достоинстве человека // Фихте И.Г. Соч.: В 2-х т. – СПб.: Мифрил, 1993. – Т. 1. – С. 7 – 64.
102. Фишер К. О свободе человека. – СПб.: Изд-во т-ва “Общественная польза”, 1900. – С. 3 – 25.

103. Фрагменты ранних греческих философов / Отв. ред. И.Д. Рожанский. – М.: Наука, 1989. – Ч. 1. – 575 с.
104. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
105. Фромм Э. Бегство от свободы. – М.: Прогресс, 1975. – 283 с.
106. Фромм Э. Иметь или быть? – М.: Прогресс, 1986. – 283 с.
107. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет – М.: Магистериум, Касталь, 1996. – 447 с.
108. Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Философия эпохи постмодерна. – Минск: Красико-Принт, 1996. – С. 11 – 12.
109. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. – М.: Прогресс, 1977. – 488 с.
110. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 63 – 176.
111. Хамітов Н. Інфантильність та зрілість у людському бутті // Філософсько-антропологічні читання '99. – К.:Стилос, 2000. – С.82– 87.
112. Чернышевский Н. Г. Апология сумасшедшего // Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 15-ти т. – М.: Гослитиздат, 1950. – Т. 7. – 616 с.
113. Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф. Соч.: В 2-х т.– М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – 636 с.
114. Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Соч.: В 2-х т. – М.: Наука, 1993. – Т.1. – С. 313 – 667.
115. Шестов Л. Достоевский и Ницше: Философия трагедии // УМСА-ПРЕСС, 1971. – Т. 3. – 252 с.
116. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. – М.: Прогресс, Гнозис, 1992. – 304 с.
117. Шестов Л. На весах Иова // Шестов Л. Соч.: В 2-х т. – М.: Наука, 1993. – Т. 2. – С. 3 – 559.



118. Шестов Л. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия // Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1. – СПб.: РХПИ, 1994. – С. 411 – 436.
119. Шестов Л. Откровения смерти. Соч.: В 2-х т. – М.: Наука, 1993. – Т. 2. – 560 с.
120. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. – М.: Республика, 1992. – 448 с.
121. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991.– 527 с.