

НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ М. П. ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

Савицька Інна Мікловшівна

УДК 168.522:123.1(043.3)

**ФЕНОМЕН СВОБОДИ ЯК ЗВІЛЬНЕНОЇ СВІДОМОСТІ:
ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС**

09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:

ЧЕКАЛЬ ЛЕОНІД АНДРІЙОВИЧ

кандидат філософських наук,

професор

Київ – 2011

ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ I. ДЖЕРЕЛОЗНАВЧЕ ПІДґРУНТЯ ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ ЯК ЗВІЛЬНЕННЯ СВІДОМОСТІ	16
1.1. Історико-філософські витоки проблеми свободи як звільнення свідомості: давньосхідні та античні підходи	16
1.2. Постановка проблеми свободи у християнській філософії періоду середньовіччя та західноєвропейській філософії Нового часу	46
1.3. Контексти свободи у філософсько-антропологічній думці XVIII – XIX ст.	62
1.4. Концептуалізація антропологічно-філософських засад свободи та ідентичності особистості у філософії екзистенціалізму та постекзистенціалістського мислення	81
Висновки до першого розділу	104
РОЗДІЛ II. СВОБОДА ДУХОВНОГО САМОВИЗНАЧЕННЯ ТА САМОЗДІЙСНЕННЯ ІНДИВІДА.....	108
2.1. Свобода як можливість для самовизначення свідомості.....	108
2.2. Свобода як чинник наративної ідентичності та автентичності особи.....	114
2.3. Творча самореалізація особистості як звільнення та спосіб здобуття свободи	126
Висновки до другого розділу.....	137
РОЗДІЛ III. КОНЦЕПТ ЗВІЛЬНЕННЯ СВІДОМОСТІ ЯК ФОРМИ РЕАЛІЗАЦІЇ СВОБОДИ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО ВИМІРУ СУЧАСНОСТІ	141
3.1. Морально-етичні аспекти свободи як звільненої свідомості	141
3.2. Авторитарна свобода як форма обмеженої свідомості	149
3.3. Толерантна свобода як сенс творчої свідомості	162

3.4. Проблеми національної свідомості та свободи людини в українському суспільстві: фактори та критерії їх зростання	170
Висновки до третього розділу	177
ВИСНОВКИ	183
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	186

ВСТУП

Актуальність теми. Людство в сучасному світі намагається відновити цінність свободи, яка формально сприймається як одне з прав людини та громадянина. Поняття «свобода особистості», «свобода вибору» все найчастіше вживаються в засобах масової інформації, у виступах політичних лідерів, декларуються Конституціями різних країн. Але сенс, який вкладається в це поняття людьми, – різноманітний, і шляхи розв’язання проблеми свободи є іноді зовсім протилежними. Свобода як ідея та цінність, правова норма та етичний принцип, суспільна реальність та характеристика практичної життєдіяльності соціуму та окремого індивіда набула на межі ХХ - ХХІ століть нового звучання. Істотно збагатився зміст її розуміння. Філософський дискурс зафіксував нові, часом вражаючі людську уяву прояви свободи, її численні іпостасі й протиріччя. У загально-культурологічному контексті особливого сенсу набула проблема індивідуальної, особистісно-визначеної і здобутої свободи, а також вибору людиною свободи як форми і засобу її самореалізації. Філософія вільної особистості починається зі звільнення її свідомості та підсвідомості. Індивід з дитинства асимілює стереотипи і все подальше життя невпинно сприймає нові стереотипи. Вільна людина – це людина, котра здатна протистояти стереотипам, прагнучи до істинних почуттів та усвідомлень. Мета такої людини не лише «знати», а й «розуміти». Вільна людина – людина, що шукає істинності, відкидаючи хибу. Проблема звільнення людини – проблема пошуку гармонії. Цей стан передбачає добровільність та відповідальність щодо своїх дій та їх наслідків.

Ідея вільного суб'єкта, відтворена класичною філософією, і нині є основою соціальних інститутів, суспільних практик, наукових дисциплін. Проблематичність поняття свободи ускладнює виявлення специфіки людської природи, яка традиційно пов'язується з поняттям моральності і, відповідно, з можливістю вільного вибору. Тому проблема свободи є однією з центральних для філософської антропології.

Першочерговим завданням філософії, починаючи з античності, було звільнення самостійного мислення від упереджень. Згідно з Р.Порті, на місце Істини як предмету філософського пошуку протягом багатьох століть, у XX столітті приходиться Свобода як завдання. В епоху розвитку демократії проблема свободи людини набуває особливої актуальності. Жодна філософська проблема не мала такого резонансу в історії суспільства, як проблема свободи. Особливо актуальною та гострою вона постає в українській перспективі. Україна XXI століття – це епоха великих морально-психологічних криз, соціально-економічних поразок, політичних уроків та пошуків. Вибір теми «Феномен свободи як звільненої свідомості: філософсько-антропологічний дискурс» був обумовлений ще й тим, що у сучасному світі, який проголосив свободу найвищою цінністю (до того ж – вже втіленою в життя), широко поширені звинувачення і критика щодо розвинутих демократій, які стосуються саме пригнічення особистості та відсутності свободи. Свобода стає етичним принципом, який порушують, але воляють про його захист. Свобода була засобом обґрунтування повалення аристократії та здобуття влади буржуазією, але масово так і не стала етичним принципом, що унаочнюється в діяльності, як більшості пересічних індивідів, так і керівників держав. Категорія свободи є міждисциплінарною та ключовою як у політико-правовій сфері, так і у індивідуально-особистісному вимірі. Зокрема, свободу розглядають в онтологічному, соціально-філософському та соціально-правовому, етично-моральному та естетичному контекстах тощо. Східна культурна традиція має суттєві відмінності у тлумаченні свободи від західної, які обумовлені особливостями історичного і культурного розвитку і, відповідно, розумінням граничних підстав людського буття. Так, в індійській філософії і релігії стан повної самодостатності, вищого звільнення і щастя, те, що зветь «мокшею» і «нірваною», вбачається на шляхах злиття індивідуального духу зі світовим духовним началом. Таке злиття відбувається шляхом відмови від свого початкового Я і отримання нової ідентичності в злитті зі вселенською

першоосною в єдиному пориві космічної любові. Таке розуміння феномену свободи – як звільнення свідомості - теж потребує свого дослідження.

На нашу думку, ідентифікація поняття свободи як звільненої свідомості – це певною мірою альтернативне тлумачення ліберальних свобод, яке корелює щодо контекстів, поширених у філософській антропології та соціальній філософії. Екзистенціально-антропологічний аналіз проблеми звільнення свідомості в світоглядно-духовних утвореннях повинен стати теоретико-методологічною основою, цілісним підґрунтям для побудови смислбуттєвої парадигми соціокультурного розвитку особистості. В практичному відношенні це дає змогу виявити спільні детермінанти оптимізації життєдіяльності в контроверзах цивілізаційного процесу. На сучасному етапі розвитку суспільства актуалізація саме такого тлумачення феномену свободи зумовлена як кризою європейського раціоналізму і культури, так і процесами глобалізації.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертація виконувалася в межах наукових досліджень, які проводить кафедра філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України (номер державної реєстрації 0108U001972).

Стан розробленості проблеми. Тематика свободи завжди приваблювала та приваблює дослідників, вона є центральною у філософсько-антропологічних студіях багатьох філософів. Аналіз наявної літератури свідчить, що, незважаючи на її значний обсяг, автори, котрі тією чи іншою мірою досліджували зміст феномену свободи, приділяли увагу здебільшого лише окремим категоріальним складовим процесу практичної реалізації свободи. Найбільш повно, особливо в межах класичної традиції, вивчена загальна, онтологічна природа свободи як прояву волі в процесі самореалізації людини, як її здатності діяти у відповідності до своїх інтересів і цілей. Загальний характер феномену свободи, її значимість, укорінення в життєдіяльності будь-якої людини, незалежно від її соціального статусу, хоча й обстоювалися цілою групою античних мислителів як на аксіологічному

(Протагор), так і на онтологічному (Епікур) рівні, проте стали об'єктом різкої критики з боку тих філософів, котрі активно захищають автономію інтелектуальної діяльності (Платон, Аристотель, стоїки). У результаті були сформовані засади традиції розуміння свободи як процесу активного освоєння найближчих предметних умов життя. Не тільки середньовічна (Августин), але і рання новоевропейська соціальна філософська думка (М.Фічіно, Дж.Піко делла Мірондолла, Еразм Роттердамський) не відмовились від переваг, наданих їм привілейованим становищем свободи як особливої форми інтелектуальної діяльності, котра була вже забезпечена потребою суспільства в розвитку свого рефлексивного потенціалу напередодні кардинальних змін доби буржуазних революцій.

Завдання ліберального обґрунтування свободи в різних сферах суспільства, вирішується в працях Т.Гоббса, Б.Спінози, Дж.Локка, Ш.Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо. Згодом, І.Кант, І.Фіхте, Г.Гегель тлумачили її онтологічні засади. Німецькі філософи Я.Беме, А.Шопенгауер, Ф.Ніцше зробили особливий внесок в розробку даної проблематики. Нові умови існування індивіда представлені в постмодерністських концепціях, зокрема Ж.-Ф.Ліотара, М.Фуко та ін..

«Справжності» й свободі людини завжди загрожує зовнішній світ. Звідси її страх, який необхідно прийняти, тому що він – основа надії. Екзистенціалісти стверджували, що існування починається зі свободи перед обличчям відкритих людських можливостей. Даний підхід найґрунтованіше висвітлюється у творчості М.Гайдеггера, С.Кьєркегора, Ж.-П.Сартра. Тема свободи в ХХ столітті представлена, насамперед, в роботах філософів, які належать до персоналістської школи та вважають, що свобода є безсумнівним привілеєм свідомості. На противагу цій тенденції прихильники структуралізму вказують на проблемність ідентичності самосвідомості та інтелигібельної свободи у зв'язку з відкриттям особливого характеру влади, а також фундаментальною роллю несвідомого у процесі формування суб'єктивності. В концепціях Ж.Лакана, М.Фуко і К.Леві-Строса йдеться про

те, що суб'єкт констатується у процесі інтерсуб'єктивної практики у відповідності з особливими процедурами ідентифікації і є носієм об'єктивних сенсів. Значний внесок в дослідження даної проблематики зробили такі західні філософи як А.Веллмер, Ю.Габермас, Ж.Дерріда, А.Маслоу, Р.Рорті та інші.

Визначення феномену свободи у філософській антропології поліваріативне, виявляється через межі життя і смерті, самотності, гри, віри і любові, страху, добра і зла, відповідальності, творчості як змістотворних феноменів людського буття. Свобода постає як домінанта, що визначає головні цінності людського буття і саме життя як найбільшу цінність перед лицем смерті (М.Гайдеггер, М.Федоров, А.Швейцер, Л.Шестов). Завдяки тій свободі людина переживає почуття страху і самотності (М.Бубер, С.К'єркегор, Ф.Ніцше, Б.Паскаль, екзистенціалісти), зумовлені необхідністю приймати рішення і нести за них відповідальність (Т.Адорно, М.Бланшо, Е.Блох, Ж.Дерріда). Свобода в єдності з вірою і любов'ю свідчить про причетність людини до вищого духовного буття (християнська традиція, М.Бердяєв, В.Соловйов), вказує на її готовність до гри і творчості як способів самореалізації (Х.-Г.Гадамер, О.Фінк, Й.Хейзінга), закликає до свідомого недетермінованого вибору між добром і злом (М.Бердяєв, Ф.Ніцше). Новітня постмодерністська філософія обстоює ілюзію свободи, яка звільняє від відповідальності, турботи й автентичності. Вона виявляється у децентрованій фактичності, образ якої – «вільний шиз» (Ф.Гваттарі, Ж.Дельоз). Класикам російської релігійної думки М.Бердяєву, Б.Вишеславцеву, Ф.Достоевському М.Лоському, В.Соловйову, Є.Трубецкому, С.Франку, незважаючи на вплив німецького ідеалізму на їх філософію, – вдалося сформувати власні, оригінальні концепції свободи. На відміну від західних колег, російські філософи починають розв'язання проблеми свободи не з антитези «свобода-необхідність», а зі звернення до людини, з питань, що таке людина, існування свободи та людського безсмертя, людської особистості. Серед сучасних російських філософів, які торкаються даної проблематики, можна назвати

В.Акулініна, В.Вольнова, П.Гайденко, А.Грязнова, Ю.Давидова, І.Євлямпієва, А.Замалеєва, Т.Москальську, Е.Некрасову, С.Нижникова, В.Поруса, А.Скрипника, Я.Слініна, С.Табачникова, Т.Торубарова, Л.Філіпова та інших.

Упродовж ХХ століття проблема свободи активно досліджується і в українській філософії та має значну різноаспектну літературу. У дотичності до зазначеного феномену перебувають сотні праць, предметом аналізу в яких були чи є проблеми соціального й культурного розвитку та актуальності свободи в українській перспективі. Це філософи, історики, політологи, літератори, серед яких: В. Андрущенко, І.Бичко, В.Бойко, М.Брайчевський, С.Вовканич, В.Войтенко, Г.Волинка, Г.Горак, С.Грабовський, О.Гринів, Л.Губерський, Я.Грицак, І.Дзюба, Р.Додонов, Д.Донцов, І.Драч, Ю.Іщенко, О.Забужко, В.Загороднюк, О.Кульчицький, А.Лой, В.Лях, В.Лук'янець, С.Макарчук, Є.Маланюк, І.Мірчук, Н.Мозгова, І.Немчинов, А.Погрібний, М.Попович, Т.Розова, М.Руденко, М.Рябчук, Є.Сверстюк, М.Семчишин, Р.Сербин, В.Табачковський, Л.Чекаль, І.Чхеайло, М.Шлемкевич, В.Янів та інші. Дослідження основних аспектів феномену свободи спостерігається також у дисертаційних дослідженнях Н.Волошко, І.Дедяєвої, О.Лосик, І.Мухіна, Л.Подолянка, У.Рудницької, Л.Слободянюк, В.Слюсара, В.Судакової, А.Філатова, В.Шаповала, та інших.

У даній дисертаційній роботі здійснено дослідження феномену свободи особистості як звільненої свідомості, як проблеми самореалізації індивіда засобами вибору його світоглядної та життєвої позиції в ситуації «екзистенційного напруження» та діяльнісної активності, спрямованої на вільну творчість, адекватну критеріям культури, моралі та відповідальності.

Представлений розгорнутий системний підхід до вивчення соціальної свободи як звільненої свідомості. Вона є елементом системи суспільних відносин, такою характеристикою сучасного суспільства, яка виражається у принциповій перебудові суб'єкт-об'єктної структури (картезіансько-кантівського типу) наявного досвіду. Не менш актуальним є завдання пошуку

балансу між теоретичним дослідженням загальних закономірностей розкриття змісту феномену свободи і практичним аналізом її проявів у сучасному українському суспільстві.

Аналіз ступеня наукової розробки теми підводить до висновку, що попри існування значного масиву літератури, в якій більшою чи меншою мірою висвітлюються різні аспекти обраної для дослідження проблеми, все ж стан її наукового осмислення не можна визнати достатнім. І не лише тому, що проблема свободи як звільнення свідомості в контексті антропологічного дискурсу не була позначена у вітчизняній теоретичній думці як окремий горизонт дослідження, а й через те, що низка вузлових моментів осмислюваного феномену залишається поза увагою дослідників. На подолання цих обмежень і спрямована представлена дисертація.

Отже, філософсько-антропологічний аналіз етико-психологічного потенціалу звільненої свідомості в умовах сучасного світу є вельми актуальним та перспективним предметом дисертаційного дослідження.

Мета дисертаційного дослідження полягає у концептуальному осмисленні історико-філософської спадщини щодо проблем свободи як звільненої свідомості та виявленні філософсько-антропологічного змісту досліджуваного поняття. Метою дисертації є аналіз есенціальних трансформацій розуміння свободи як звільненої свідомості в ході розвитку філософської думки, з'ясування взаємозв'язку між інтелектуальним дискурсом та соціально - політичною дійсністю суспільства.

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність вирішення таких взаємопов'язаних дослідницьким завдань:

- виявити філософсько-антропологічний зміст поняття «свобода як звільнена свідомість» та здійснити експлікацію цієї категорії в особистісному просторі свободи серед філософсько-антропологічних дискурсів;
- обґрунтувати категоріальний статус поняття «звільненої свідомості»;
- окреслити особливості трансформації поняття «свобода» в проблематичному горизонті філософської антропології;

- проаналізувати співвідношення загальнометодологічних положень класичних історико-філософських концепцій свободи індивіда та їх сучасної філософської інтерпретації;

- подати іманентну сутність екзистенційно-феноменологічних та персоналістичних змістів свідомості в модусах свободи та ідентичності особистості;

- позначити напрями інтерпретації поняття свободи, які були б актуальними для сучасного стану філософсько-антропологічного знання;

- визначити можливість антропологічної інтерпретації ідеї особистої ідентичності та національної свідомості в контексті сучасного полікультурного світу та умовах українських культурно-соціальних реалій.

Об'єктом дисертації є сукупність філософських теорій, які розглядають свободу в межах філософсько-антропологічного дискурсу, свобода людини як теоретико-онтологічний феномен, складне, багатовимірне явище життєдіяльності людини і суспільства, атрибутивна ознака особистості.

Предмет дисертаційного дослідження – філософське розуміння феномену свободи як звільненої свідомості в контексті історико-філософської думки, її сутності, специфічності і світоглядно-практичного впливу як на формування цивілізаційного процесу, так і на конкретно-історичне самовизначення особи.

Теоретико-методологічною основою дослідження є філософський принцип діалектичного розвитку, оскільки всі концепції свободи аналізуються в процесі руху і саморуху, що неминуче пов'язано з труднощами понятійної фіксації. У цілому дослідження ґрунтується на системному підході, що забезпечує поєднання різних методів: абстрагування, компаративістики, аналізу та синтезу, що дає можливість найбільш повно представити теоретичні підстави пізнаваного об'єкту, виявити різноманітні зв'язки й особливості, притаманні йому. Водночас реалізація мети та завдань дисертаційної роботи зумовила необхідність залучення таких засадничих філософських та загальнонаукових принципів та як: принцип історизму,

принцип єдності історичного та логічного. На засадах аналітичного методу виокремлено та досліджено специфіку застосування різних підходів щодо трактування поняття свободи. Встановлення своєрідної ієрархії рівнів свободи, які визначені за ступенем сприйняття свободи людиною спиралось на метод структурно-функціонального аналізу. За допомогою логіко-семантичного методу вдосконалено понятійний апарат дисертації. Можливості філософської антропології дозволяють, на думку дисертанта, подати історико-філософську проблематику свободи особистості у вигляді певного еволюційного процесу, виокремити ті теоретичні інваріанти, які забезпечують певну спадковість та наступність різних поглядів, понять, концепцій філософів. Важливою настановою для усіх розділів дисертаційного дослідження, виступає суб'єктивно-гуманістичний підхід до свободи як об'єкта дослідження.

Наукова новизна одержаних результатів обумовлена вибором предмета дослідження, змістом цілей і завдань дисертації. Результати дослідження, що становлять наукову новизну й виносяться на захист, можуть бути сформульовані в такому вигляді:

Вперше:

- окреслено специфіку розуміння становлення свободи як звільненої свідомості людини в процесі її історичного розвитку;
- виявлено, що філософсько-антропологічний зміст поняття «свобода як звільнена свідомість» пов'язаний передусім із самоідентифікацією свідомості. Водночас він підтверджує той факт, що видопроявлення свободи здатні трансформуватися одне на інше;
- розкрита сутнісна парадоксальність свободи як звільненої свідомості, що виступає джерелом смислоутворення в її соціоантропометричних і культурно-антропологічних репрезентаціях;
- запропоновано новий ракурс оцінки творчо-діяльнісного аспекту свободи, уособленого такими екзистенціалами особистості як відповідальність та здатність до самообмеження у процесі творення свободи;

Уточнено:

- роль, місце і значимість свободи у просторі толерантності;
- положення, що глибинне взаємопроникнення смислів різних традицій та культур збагачує, але не підміняє місцеві потенції розвитку. Зазначається, що полікультурність не може бути загрозою для української національної свідомості; діалог культур повинен стати відкритим простором, спробою віднайти свою єдність у багатоманітності;

Дістали подальший розвиток:

- дослідження динаміки індивідуальної свободи: від індивіда до особистості, від набуття особистісної автономії до внутрішньої моральної свободи, яка визначається вільним вибором духовних критеріїв моральності, совісті і відповідальності та дотриманням цих критеріїв;
- варіанти інтерпретації поняття свободи, які перспективно актуальні для подальшого розвитку філософсько-антропологічного знання.

Теоретичне і практичне значення одержаних результатів.

Теоретичне значення роботи полягає в тому, що отримані результати можуть бути використані як для подальших філософських досліджень проблем трансформації свободи, так і як соціально-екзистенціальні інструменти наукових досліджень у цій царині. Практична значимість роботи визначається можливістю використання основних положень для осмислення конкретних соціально-політичних концепцій в українському суспільстві. Її матеріали можуть бути використані як в ході осмислення підстав та конкретних відображень свободи, так і при аналізі шляхів трансформування свободи. Крім того, положення і висновки дисертації будуть корисними при розробці лекційних курсів та семінарських занять з філософії, а також при підготовці спецкурсів з філософської антропології, онтології, теорії пізнання, соціальної філософії та при підготовці відповідних підручників й посібників. Теоретичні висновки і результати дослідження можуть бути використані в широкому спектрі соціально-гуманітарних дисциплін, пов'язаних з аналізом трансформацій, яких зазнає сучасне суспільство, основних викликів, з якими

стикається індивід, механізмів існування і реалізації феномену свободи на даному етапі історичного розвитку.

Особистий внесок здобувача в розробку теми дисертації. Дисертація є самостійною роботою. Висновки й положення наукової новизни отримані автором самостійно.

Апробація результатів дисертації. Основні положення дисертаційного дослідження були представлені та обговорені на методологічних семінарах і засіданнях кафедри філософії Національного університету біоресурсів і природокористування України, оприлюднювались у лекціях та на семінарських заняттях з філософії для студентів Національного університету біоресурсів і природокористування України. Основні положення дисертаційного дослідження були апробовані в доповідях на вітчизняних та міжнародних наукових заходах: у навчально-методичному семінарі з історії Другої світової війни та історії Голокосту в Європі для викладачів гуманітарних дисциплін (Ізраїль, Єрусалим, 2006), у Міжнародному круглому столі «Праворадикальний рух в Україні та сусідніх державах» (Київ, 2007), у Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету» (Київ, 2008, 2010), у Міжнародній науково-теоретичній конференції «Філософський та літературознавчий виміри сучасних гуманітарних досліджень» (Суми, 2009), на Всеукраїнській конференції «Громадський рух та становлення громадянського суспільства в Україні», (Симферополь, 2008), у Міжнародному навчально-методичному семінарі викладачів суспільних дисциплін з історії Другої світової війни (Республіка Франція, Париж, 2009), на Міжнародній науково-методичній конференції «Злочини тоталітарних режимів в Україні: науковий та освітній погляд» (Вінниця, 2009), на Міжнародній науково-практичній конференції «Ильенковские чтения – 2010», (Київ, 2010), на VII Міжнародній науково-практичній конференції «Молодіжна політика: проблеми та перспективи» (Дрогобич, 2010), на II Міждисциплінарній науковій конференції «Людина та її ідентичність у добу глобалізації» (Львів, 2010), на Міжнародній науково-

практичній конференції «Релігія, релігійність, філософія та гуманітарні знання у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти» (Луганськ-Рубіжне, 2010), у Всеукраїнському навчальному семінарі для викладачів суспільних дисциплін «Практичні можливості реалізації інтеркультурного підходу в системі історичної освіти» (Київ, 2011), на Міжнародній науково-практичній конференції «Ідеологія в сучасному світі» (Київ, 2011), семінарах і «круглих столах».

Публікації. За темою дисертаційного дослідження опубліковано 15 наукових праць: з них 5 статей, розміщених у фахових виданнях, затверджених ВАК України для філософських наук та 10 тез доповідей у матеріалах науково-практичних конференцій.

Структура дисертації зумовлена логікою дослідження, що впливає з постановленої мети та основних завдань. Дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів, що включають одинадцять підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації становить 203 сторінки, з них – 185 сторінок основного тексту. Список використаних джерел містить 246 найменувань і налічує 18 сторінок.

РОЗДІЛ І.

ДЖЕРЕЛОЗНАВЧЕ ПІДГРУНТЯ ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ ЯК ЗВІЛЬНЕННЯ СВІДОМОСТІ

Феномен свободи у всі часи привертав увагу дослідників. На думку В.Давидовича, проблема свободи така ж вічна для філософії, як любов для поетів [66,31-34]. Автор розгляне найбільш різноманітні та цікаві концепції свободи, які виникли у руслі розвитку світової філософії. У своїй праці «Лекції з історії філософії» Гегель писав про те, що всесвітня історія є не що інше, як розвиток поняття свободи. Кажучи ж про складність ідеї свободи, Гегель писав: «Про жодну ідею не можна з таким повним правом сказати, що вона є не визначеною, багатозначною і водночас найвеличнішим непорозумінням» [55,324]. Проблема свободи була актуальною в усі часи, вона завжди є старою і водночас завжди є новою. Старою є тому, що свобода волі властива людині відтоді, як тільки вона виокремилась зі світу природи – усвідомила сама себе. Актуальність ж її полягає у тому, що будь-яке досягнення у практичному здійсненні цієї проблеми ще з більшим загостренням ставить її на порядок денний у теоретичній та практичній діяльності суспільства. Проблематичність поняття свободи ускладнює виявлення специфіки людської природи, яка традиційно пов'язувалася з поняттям морального і, відповідно, з можливістю вільного вчинку. Тому проблема свободи є однією з центральних для філософської антропології. Більше того, питання про свободу – це є питання про підстави самої філософії.

1.1. Історико-філософські витоки проблеми свободи як звільнення свідомості: давньосхідні та античні підходи

Перш за все, наш інтерес становить саме автентична гуманістична думка східної філософії – індійської та китайської, яка пов'язана із трансформацією свідомості та усвідомленням всеїдності та свободи, та

західна гуманістична думка, започаткована давньогрецькою філософією, яка пов'язана з виокремленням антропологічної проблематики та індивідуалізацією свідомості, що згодом сформує поняття особистості – ключову категорію гуманізму в його традиційному тлумаченні. У наш час – епоху відкритих інформаційних суспільств – особливо нагальною є потреба у формуванні самостійного зрілого мислення, вироблення принципів пізнання, що виконують роль своєрідних інформаційних фільтрів, оскільки форма особистого, безпосереднього передавання знань відіграє нині усе меншу роль [106,82]. Навчити керуватись цими принципами – головна мета сучасної освіти й одне з найважливіших завдань, що стоять перед сучасними філософами. До слів Б.Спінози: «Релігія – філософія мас, філософія – релігія мислителів» [178,27] додамо, що філософія – це релігія і спосіб буття свідомості зрілої особистості, головною метою і цінністю якої є свобода-свобода усвідомлена, що черпає свою силу в знанні і розумінні Найвищих принципів Буття, у толерантній позиції щодо всього розмаїття життя. Філософія працює насамперед над формуванням світогляду людини, над становленням її як особистості – унікальної, неповторної. Згідно з принципами толерантності, вона орієнтує свідомість на плюралістичне, гнучке сприйняття дійсності в усій її багатоваріантності, допомагаючи відновити порушену гармонію життя.

Проблема впливу духовних цінностей на розвиток людини є вельми актуальною, особливо у зв'язку зі зростанням інтересу до релігійно-філософських вчень. Система духовних цінностей, духовної свободи як основного поняття в соціальному філософському пізнанні та філософії буддизму впливає на формування різнобічних якостей особистості людини. Нині розвиток світової культури має тенденцію до взаємодії між стародавньою традиційною східною цивілізацією і сучасною європейською промисловою цивілізацією. Західні вчені (філософи, культурологи та мистецтвознавці), вивчаючи культурну спадщину стародавньої східної цивілізації, намагаються вирішувати проблеми, що виникають у західному

світі, звертаючись до систем цінностей, що існують у релігіях та філософії Сходу, у тому числі, у конфуціанстві, даосизмі і буддизмі. Оригінальність та самобутність східної філософії, визначення в них проблеми свободи привертала увагу як російських, так і українських філософів, серед яких: А.Агоджян, Н.Болдирев, П.Буланже, Л.Васильєв, І.Верьовкін, В.Ветроградова, І.Всеволодов, Дай Шин Де, М.Єрмаков, К.Жоль, В.Корнєв, П.Лебедев, Ма Зін Я, В.Малявін, П.Мовчан, В.Рудой, Ю.Старостіна, Хон Щю Пін, А.Цветаков, Ши Цзюнь, Е.Клайв. Специфіку східного типу мислення та його відмінності від західного сприйняття світу аналізує, зокрема, К.-Г.Юнг. Звільнення на Сході, на думку філософа, мислиться, перш за все, як самозвільнення шляхом занурення в глибини несвідомого – тієї дійсної природи, де зливається індивідуальний і світовий дух [234,99].

М.Еліаде, аналізуючи зв'язок між свободою і безсмертям, що є вищою метою релігійно-філософської концепції його, писав: «У стані самадхі йогин перевершує всі опозиції і, в процесі свого унікального досвіду, «об'єднує» порожнечу і над достаток, життя і смерть, буття і небуття. Ніщо не збігається зі Всім» [227,167]. Стан самадхи тут «рівнозначний реінтеграції різних модусів реальності в один-єдиний – недиференційовану повноту перед створенням первинної Єдності» [227,167]. Той, хто досягає кінцевої мети, здійснює, напевно, найзаповітнішу мрію людства, що турбувала його з початку історії: подолати подвійний суб'єкт-об'єктивний розподіл реальності, повернути первісну Єдність, з'єднатися з Цілим. М.Еліаде відзначає, що вказана єдність не є регресом до початкового нерозвиненого стану. Звільнення як зупинка свідомості не є якимсь поверненням до перед – свідомого рівня, такого, коли свідомості ще не було. Адепт, що практикує його, працює зі свідомістю і підсвідомістю для того, щоб звільнити надсвідомість, яка в звичайному стані не проявлена, згорнута. Те нове, що виникає на рівні над свідомості, порівняно з передсвідомими і несвідомими станами, полягає в тому, що тут якраз і виникає «знання єдності і блаженства» [227,168]. Це – «повернення до першооснови», але з тією

різницею, що людина, «звільнена в цьому житті, не просто відновлює одвічний стан речей, але збагачує його вимірами свободи і надсвідомості» [227,169]. М.Еліаде особливо підкреслює, що йогічна практика є парадоксальною. В стані самадхі йог не просто автоматично повертається до початкової ситуації, але «реінтегрує початкову повноту після встановлення нового, парадоксального модусу буття – свідомості свободи, – яке не існує в космосі, ані на рівні буденного життя, ані на рівні «міфологічних божеств», і яке знаходиться тільки у Вищій Істоті, Ішварі» [227,169]. Свобода завойовується зусиллями свідомості самого індивіда.

Досягнення свободи завжди представлялось як позбавлення від одних елементів буття, що визнаються другорядними, помилковими або негідними, задля інших елементів, що є істинними або вищими. Вчення про звільнення свідомості ґрунтується на певній онтології, феноменології і гносеології. Частина шкіл староіндійської філософії визнавала реальність зовнішнього світу і дійсність причинно-наслідкових зв'язків у нім. Інші школи виходили з того, що зовнішній світ – це лише ілюзія нашої свідомості щодо того, що зміни навколо нас – це те, що тільки здається, це – щось на зразок легкого хвилювання на поверхні океану, глибина якого вічно лишається незмінною. Незалежно від того, приймається чи не приймається зовнішня реальність як єдино дійсна, істина полягає в тому, що існування людини в цьому світі, її діяльність і результати цієї діяльності такі мізерні, що перед лицем того, що передує їм, і подальшого нескінченного небуття сміливо можуть бути прирівняні до нуля, до ніщо.

В східній традиції частіше мова йде не про свободу, а про звільнення в найширшому сенсі цього слова. Так, наприклад, в індійській філософії склалися уявлення, що немає якогось особливого, кінцевого стану, який можна було б позначити поняттям «свобода». Слід говорити про поступове і послідовне «звільнення», що ніколи не припиняється, звільнення як процес переходу від більш залежного стану від певних зовнішніх чинників і власних внутрішніх станів індивідів до меншої залежності (у кінцевому підсумку –

повної незалежності), а також про шляхи досягнення такого стану. В індійській філософії існує спеціальний термін, що позначає звільнення, мокша. Його походження має коріння в давніх релігійно-філософських джерелах – ведах і упанішадах. Про мокшу мова йде і в таких важливих текстах, як Дхампада, Бхагавадгіта, Мокшадхарма, Анугіта. Вказане поняття має виключно глибокий і багатобічний зміст, але основний його сенс у тому, що звільнитися слід від нескінченного колеса перероджень, бо яке б тіло не отримувала людина при черговому народженні, в кожному існуванні життя все одно наповнене незліченими стражданнями.

Згідно з загальними уявленнями індійської філософії, те, що іменується психікою, душею або індивідуальним атманом, не руйнується із загибеллю фізичного тіла живої істоти, а перероджується, знаходячи собі притулок в іншому тілі. Перехід з одного тіла до іншого здійснюється за законом карми. Людина при цьому не є пасивним об'єктом зовнішніх дій, маріонеткою в руках невідомих йому сил, а є творцем своєї долі, вона здатна творити саму себе, і не тільки в черговій скороминущій формі буття, але й у вічності.

Кінцева мета й ідеал людського життя, як вважає індійська філософія і релігійна традиція, – позбавлення від фатального визначення, вихід з нескінченного обертання колеса сансари, останнє остаточне звільнення. Розрив з буттям і з'єднання з Абсолютом тим самим означає поєднання з небуттям. Абсолют і небуття стають мовби тотожними. Як наголошується в Мокшадхармі, «звільнення – це нірвана, це позамежне блаженство; ті ж хто тут звільняються, від благих і злих справ відчужуючись, у тисячновогняного бога тут вступають» [126,40]. Способом досягнення звільнення індійський світогляд також вважає йогу. Слово «йога» найчастіше перекладається із санскриту як «приборкання» або «єднання». Окремі її елементи з'являються вже в ранніх упанішадах, але своєї достатньо закінченої форми вона досягла в «Йога-сутрі» Патанджалі та в Бхагаватгіті. Між цими двома класичними текстами йоги є певні відмінності, що торкаються підстав досягнення кінцевої мети. Якщо для Патанджалі шлях до свободи лежить через

відокремлення одне від одного пуруші (духовного начала) і практики (матеріального начала) і отримання вищого заспокоєння в глибинах індивідуального духу, то в Бхагавадгіті звільнення – це поєднання індивідуального духу – атмана – та світового Духу – Брахману. У «Йога-сутрі» йога – це утримання свідомості від будь-яких коливань. «Йога є припинення діяльності свідомості», – стверджував Патанджалі [90,87]. У «Бхагаватгіті» йога означає рівновагу і безпристрасність при виконанні того, що наказує обов'язок, дхарма. Якщо перше джерело говорить про звільнення як повноту і абсолютну бездіяльність, то друге підкреслює необхідність дії, але при повній незацікавленості в її результатах. «Відданий, плоди дій покинувши, досконалий світ отримує» [35,109]. Той, хто «приборкав чуття, серце і розум, хто прагне до вищої свободи, відчужений від бажань, страху і гніву, – вільний навіки» [35,110]. І в тому, і в іншому випадку свідомість ніби затухає, стаючи безпристрасною. Це, говорячи метафорично, – не повністю загашена свічка, а абсолютно рівне полум'я, що не змінюється ні від яких зовнішніх втручань. Для досягнення такого стану застосовується складна, витончена система психофізичного тренінгу. Коли мета буде близька до здійснення, радикально перетворена свідомість побачить свій власний, чистий образ, у дзеркалі якого відіб'ється духовна суть світу – божественний Пуруша і тис самим буде досягнуто вищих рівнів піднесення до свободи. З'єднання того, що в ході обмежених форм буття виявилось розірваним, і досягнення стану самадхи означатиме остаточне звільнення як злиття з єдиною, вічною першоосновою всього суцього.

Термін «звільнення», що широко використовується в індійській філософській традиції, підкреслює аспект процесуальності. Йога, як детально розроблений шлях звільнення, в деяких випадках перекладається як «ярмо», що, як відомо, означає неволю, залежність. Звільнення – це не тільки скидання якихось пут із себе, але й покладання на себе нового тягара, якихось нових обов'язків і зобов'язань. Сенс накладання на себе цього нового тягара, – що одночасно є метою йоги – позбавитися від ілюзії з

приводу світу, а також від омани щодо самого себе і свого становища в світі. Звільнення розуміється, головним чином, як звільнення свідомості, яка є непрозорою для людини і самої себе, не знає себе, перебуває в неуцтві, у пітьмі. Якщо свідомість – це вікно у світ, то навряд чи можна побачити через темне, непрозоре, таке, що спотворює, скло. Завдання в тому, щоб очистити свідомість від усього того, що є причиною такої непрозорості. У цьому полягає основа звільнення. Йога – це багато в чому психофізіологічні вправи, своєрідна психотехніка. Проте, в ній присутні також і ґрунтовні філософські роздуми, тут досить оригінально розуміється активність людини у світі. На відміну від західної традиції, де активність спрямована на перетворення світу, східна традиція дивиться на світ, як на таку даність, втручання в яку має бути мінімальним. А тому активність людини тут – це діяльність, яка спрямована, переважно, до себе самої: не назовні, а в середину. Власне пізнання і перетворення, зміна власного ставлення до світу, перетворення, перш за все, власного духовного світу, власного Я стає основними завданнями. Тут відбуваються мов би експерименти з власною свідомістю, дослідження її меж і можливостей. У результаті цих, умовно кажучи, «експериментів» індивід набуває «звільнення», звільнення від обмежень всілякого роду, перетворення себе з істоти уламкової і часткової на особу, що поєднує в собі цілісність і повноту. Свобода, таким чином, – це не позбавлення від якогось тягаря, а можливість вибору того, що добровільно приймається на власні плечі в ім'я цілком певної, значущої мети. Можливо, вища з таких цілей – позбутися не тільки страху небуття, страху смерті, але і страху вічності, вічного буття, яке в індійській традиції розумілося як велике нещастя. Звільнення свідомості (духу) у практиці класичної індійської йоги сприймалося як головної духовної цілі, сенсу життя та морального обов'язку людини. Цій меті повністю була підпорядкована як філософська доктрина, так і практика класичної санкхья-йоги. У головному трактаті цієї філософської школи, тобто в «Йога-сутрі», проблема звільнення проходить червоною ниткою крізь усі розділи і кульмінує у заключній четвертій частині

стародавнього манускрипту мудреця Патанджалі. У відомому трактаті середньовічного філософа Вьяси «Йога-бхашья» тези Патанджалі роз'яснюються і коментуються. Проблема звільнення, яка вирішується у зазначених трактатах, може бути представлена наступним чином. Суб'єктом звільнення класичної йоги є зовсім не особиста людська свідомість, а її трансцендентне джерело – Вселенська Свідомість або Світовий Дух (Пуруша). Вона звільняється від матеріальної залежності і зв'язку з особистими людськими свідомостями (індивідуальними душами), які в матеріальному світі виступають знаряддями отримання життєвого досвіду – Вселенської Свідомості. Звільнення досягається через усунення афектів свідомості, їх психічних слідів, які ведуть (якщо вони є) до формування карми. Вони усуваються завдяки духовному знанню, йогичній практиці і безпристрасності.

Отже, класична йога розуміє свободу, звільнення як досягнення повної відокремленості духовної свідомості Вищого Я від свідомості особистого – тобто Нижчого Я. Вище Я – це Вселенська Свідомість або трансцендентний Глядач. Розуміння відмінності між ним і особистою свідомістю, вважали філософи-йоги, дає відокремлення Духа від світу матеріальних форм . Особиста свідомість, стверджує Патанджалі, існує не для себе, а для Вселенської Свідомості – для її життєвого досвіду і для її звільнення [90,194]. Коли йог в результаті йогичної практики і духовних роздумів починає усвідомлювати цю істину, він перестає думати про себе як про таку автономну живу істоту, що володіє тілом, почуттями, думками і особистою свідомістю. Він розуміє, що суб'єктом досвіду та звільнення є Світовий Дух - Вселенська Свідомість, а його особиста свідомість (Нижче Я) виступає лише засобом або проміжною ланкою у великому космічному бутті Світового Духа [90,195]. Звільнені духовні аспекти свідомості залишаються абсолютно незмінними і перебувають у своїй власній суб'єктивності. Поняття «вічність змін» для них не існує.[90,199]. Таким чином, абсолютне звільнення в класичній індійській йозі означає абсолютне існування енергії свідомості, що

перебуває в самій собі. Це є буття Світового Духа в стані вищої реальності поза впливом мінливого світу матеріальних форм. У даному випадку Дух розуміється як Вселенська Надсвідомість – єдиний справжній суб'єкт життєвого досвіду у світах матеріальних форм. Він же є єдиним космічним Глядачем найбільшої драми світової еволюції, в яку втягнуті своєю кармою різні живі істоти. Особиста свідомість у філософії йоги має суб'єктивно-об'єктивну природу – з діалектичною подвійністю, феноменальною властивістю подвійного духовного дзеркала, яке дозволяє Вселенській Надсвідомості встановлювати зв'язок з природною реальністю і, разом з тим, не розчинятися в ній. Коли розумна істота усвідомлює цю таємницю свідомості та ціною неймовірних духовних зусиль відокремлює надособистий аспект свідомості від особистого, – тоді пута матеріальної залежності починає слабшати, і людський дух спрямовується до абсолютного інобуття. Це і є велике звільнення – позбавлення від замкнутості особистої свідомості, від ланцюгів карми і ілюзій мінливого матеріального існування. Звільнення свідомості в класичній йозі – це шлях духу до іншої реальності, яка існує поза часом і простором обмеженого природного світу. Це повернення до витоків Абсолютного духовного Буття.

Який же метод звільнення свідомості передбачає класична індійська йога? Філософська система санкхья і заснована на ній філософська система санкхья-йога, незважаючи на досить співзвучне світорозуміння, по-різному уявляли метод звільнення духу. Санкхья в якості такого методу припускала духовне пізнання. Однак, класична індійська йога, тобто санкхья-йога Патанджалі-Вьяси, вважала методом звільнення практику активних духовних зусиль і зосередження (дисципліни) свідомості. Ідеологія звільнення санкх'ї тримала своє подальше відображення в системі джнани-йоги («йоги пізнання»). А ідеологія і принципи звільнення санкхья-йоги лягли в основу класичної індійської раджа-йоги («царської йоги»). У теоретичних цілях варто враховувати, що класичні санкхья-йога і раджа-йога як метод звільнення припускають духовну практику дисципліни свідомості, у той час

як системи санкхья і джнани-йога роблять ставку на духовне знання. Абсолютне звільнення Духа від Матерії не може бути досягнуто інакше, вважає Патанджалі, ніж через практику йоги, тому, що головне в досягненні звільнення – це позбавлення від «насіння афектів свідомості». При усуненні афектів знищується корінь карми, роз'яснює Вьяса, і мудрець досягає звільнення ще за життя [90,197]. У майбутньому він більше не буде пов'язаний зі світом матеріальних форм, тому що визволив свою свідомість від помилкових ідей і уподобань, що ведуть до формування карми.

Коренем афектів, що розуміються як помилкові або негативні установки і змісту свідомості, є несвідомі психічні сліди-відбитки (санскари) минулих ментально-психічних рухів (врігті) свідомості. Це є приховані, потенційні психічні тенденції, які за певних умов можуть виявитися у психіці людини і породити відповідні їм актуальні змісти свідомості. А серед них можуть бути не тільки позитивні, але й негативні – афективні стани свідомості. Тому для досягнення звільнення свідомості йоги повинні позбутися не тільки від безладних ментально-психічних рухів, але і від несвідомих слідів-відбитків у власній психіці. Це досягається завдяки духовній практиці зосередження свідомості та безпристрасності. Іншими словами, тут використовується особлива психотехніка управління свідомістю, яка на своїх вищих щаблях приводить свідомість до вищої духовної дисципліни.

Для контролю над свідомістю, а, отже, і для досягнення звільнення, необхідна безпристрасність, тобто відсутність чуттєвих пристрастей і байдужість до чуттєвої насолоди, бо постійні насолоди породжують залежність психіки від чуттєвих речей. Замість контролю над свідомістю виходить замкнуте коло постійних потягів. Але домогтися безпристрасності через практику насолоди неможливо, тому, що постійні насолоди зміцнюють потяг до чуттєвих об'єктів і, разом з тим, підсилюють досвідченість почуттів у насолоді. Але досягнення безпристрасності шляхом насолоди є наповнення посудини без дна. Звільнення – припинення з'єднання духу і матерії (в людині), тобто відокремлення Глядача – Вселенської Свідомості від

інструменту його досвіду – особистого «єго». Засіб або шлях звільнення – істинне знання [90,124]. Древня йога рекомендує різні способи очищення свідомості в залежності від індивідуальних особливостей і переваг людини. Наприклад, концентрація свідомості на Духовному Вчителі; на тонкому духовному досвіді (отриманому увісні); на приємних об'єктах; дихальні вправи та ін.. Всі зазначені вище аспекти практики розвитку свідомості знаходять своє місце в системі восьми ступенів йоги.

Таким чином, в основі духовної системи йоги, вищою метою є звільнення людського духу від влади матерії, що означає повернення свідомості до свого початкового першоджерела – Космічної Надсвідомості. Ця мета і досягається через йогу, що розуміється як духовний метод або духовна практика. Цінність йоги як духовного навчання полягає саме в її дієвому практичному методі вдосконалення людини. Йога, на відміну від інших навчань, не тільки розглядає духовне вдосконалення, не тільки закликає до нього, але і вказує яким чином, як саме людина може підняти свій дух до вищого стану і знайти вище Інобуття. У доступній для огляду історії сакральної думки формі подібний дієвий метод духовного розвитку змогли розробити, напевно, тільки буддисти. Хоча й тут не слід забувати про те, що Гаутама Будда високо цінував древню йогу і творчо використовував її принципи і техніку у своїй філософії та практиці вдосконалення людського духу. Східна філософська традиція вирішувала двоєдине завдання: позбавити людину від страху і небуття, і буття – страху вічності. Чи може бути щось третє? В індійській філософії зроблена спроба показати це третє – через людське існування, через людське буття. Тут присутнє те, що, пізніше в західній філософії було названо екзистенціальним моментом, екзистенцією.

Свобода стоїть мов би між небуттям і вічністю. У східній традиції звільнення полягає в подоланні притяжіння буття і досягнення нирвани. Це буде повною, абсолютною свободою. Спочатку нирвана сприймалася як шлях без повернення, проте, пізніше виник образ бодхісатви, тобто того, хто, досягнувши нирвани, повертається у світ, щоб донести отримані знання до

інших людей і допомогти їм пройти «восьмисходинний шлях». Але якщо з нирвани можливе повернення, то це є чимось іншим, ніж небуття. З небуття повернення немає. Якщо гіпотетично порівняти поняття нирвани, з якої можливе повернення, з тим поняттям свободи, яке панує в західному світогляді, то багато що стає більш зрозумілим. Той, хто досягає нирвани-свободи, повертається до людей, щоб допомогти їм досягти такого ж повноцінного звільнення, адже ніхто не знає дорогу до свободи краще, ніж той, хто вже пройшов її, хто не просто володіє знанням про те, що таке свобода, але вже є вільним (або, принаймні, відчув дотик вищої свободи). Його і буддизм, а також інші індійські філософські школи висунули важливу думку, яка теж перекликається із західним світоглядом, що звільнення – це індивідуальна справа кожного.

Очевидно, що людина завжди була і буде залежною від природи і суспільства, без яких вона просто не виживе чи не відбудеться як людина. Відірвані від людського суспільства діти самі не навчаться говорити, читати, писати, думати і недалеко підуть від тваринного стану. Необхідність суспільного виховання (у сім'ї, школі), засвоєння створеної людством культури безперечна. Але, разом з тим, людині просто необхідна внутрішня свобода, вона зовсім не приречена бути керованим роботом, рабом чужих ідей, філософій, релігій, панівних суспільних думок. Навпаки, тільки свобода, звільнення свідомості людини припускає її (а значить, і всього суспільства) вільний і всебічний розвиток, самореалізацію, найбільш повний прояв закладених у людині здібностей. Така людина є самодостатньою, вона вже не буде сліпо йти за черговим ватажком (лідером, учителем, гуру, месією). Діяльність такої людини не буде спрямована на шкоду природі, іншим людям і самій собі. Ідея свободи свідомості, звільнення її від усіх і усього є стрижневою в буддизмі, даосизмі, дзен-буддизм, суфізмі та в багатьох інших релігійних і філософських течіях. Саме звільнення свідомості є необхідним етапом у пізнанні людиною самої себе і світу, необхідною умовою повної реалізації людини, всіх її потенцій.

Вчення буддизму продовжує загальну індійську традицію розуміння природи людини. Чотири благородні істини і восьмисходинний шлях Будди, що покладені в основу буддійського вчення, ведуть фактично до самозаглиблення і самозвільнення від того ж ілюзорного і проблемного «я», а тим самим від залежностей, які лише більше заплутують людину в тенетах Мари. Дхаммапада, один з основних текстів буддизму, постійно закликає людину до стримування чуттєвих імпульсів, слідування за якими все більше відриває людину від неї самої, відчужує від її єства. Окрім гострої критики бажань, уподобань, чуттєвих пристрастей, Дхаммапада критикує прагнення людини до володіння – згідно з буддійським світорозумінням це призводить до ще більшого відчуження і ще меншого задоволення життям. (Можна відмітити глибинну суперечність із гуманістичним ідеалом Ренесансу, один з принципів якого утверджує права людини на власність і володіння майном як невід'ємну цінність людського життя).

Буддизм розуміє свободу перш за все як духовну свободу. Духовна свобода виступає головною цінністю буддизму. Він пропонує шлях до свободи через духовне усвідомлення і випробування. Згідно буддизму, абсолютна свобода – це духовне визволення, нірвана. «Нірвана» є основним буддійським поняттям, яке позначає найвищий рівень свідомості, верх духовної досконалості, що звільняє людину від усіх страждань. Якщо європейська цивілізація приділяє більше уваги матеріальним цінностям, системі прав, яка формує демократію як базис її свободи, то буддизм стверджує, що свобода існує тільки в свідомості людини. Щоб знайти свободу, потрібно перш за все звільнити себе від духовно – психологічних переживань, страждань. Подолані свідомістю, вони звільняють людину від багатьох мінливостей повсякденного життя.

Духовні цінності буддизму, в тому числі духовна свобода, лежать в основі громадського порядку. Вони впливають на розвиток особистості і стабільність у суспільстві. З соціальної точки зору поняття свободи тісно пов'язане з демократією. Свобода і демократія – це результати розвитку

цивілізації. Для формування такої суспільної системи суспільства необхідні не тільки економічні і політичні умови, але, головне, – культурний прогрес і високий рівень соціальної свідомості, досягнення яких вимагає тривалого процесу виховання та освіти народних мас. Для будь – якої країни право на життя людини є самим важливим і визначальним. Конфуцій підкреслював, що ситий і одягнений легко зрозуміє етикет і гармонію. Марно говорити про свободу людини, якщо не забезпечені навіть основні умови її існування. Згідно філософії буддизму, чим більше людина підвищує рівень усвідомлення духовних цінностей, тим більше звільняється, більше отримує волі. Духовна свобода не залежить від матеріальної. Але в рамках релігійної ідеології шляхи до свободи, які вказуються буддизмом, ведуть до певного звільнення свідомості людини, а отже, сприяють прогресу людини і суспільства. Тобто буддизм, сформувавши концепцію духовної свободи, сприяв її становленню та розвитку, особливо у сфері людської свідомості.

Отже, згідно з філософією Стародавньої Індії об'єктом пізнання є істинна реальність, що уможливорює звільнення від страждань і відповідно досягнення ідеального стану – зняття суб'єкт-об'єктного розмежування, що позначається школою веданти як тотожність індивідуального (Атман) і всезагального (Брахман) начал, а школою буддизму – як вихід у стан нірвани.

Метою філософії і духовної практики на Сході, зокрема в Індії, є формування в собі цілком стійкого стану свідомості, що лишалася б адекватною самій собі, незалежно від зовнішніх умов, їх впливів і змін, і утримання такої незворушної та незамутненої свідомості безперервно за будь-яких обставин. Свобода в рамках цієї концепції постає наслідком усвідомлення укоріненості її виключно у внутрішньому, а не в зовнішньому світі, усвідомлення того, що причина і джерело всього, що переживається і як внутрішнє, і як зовнішнє, міститься усередині персоніфікованої свідомості. За філософсько-етичними уявленнями індуїзму, людина має орієнтуватися і коритися не зовнішньому стандарту, а внутрішньому ідеалу, який відповідає не соціальній необхідності, а божественним законам усередині її, людини, в

глибинах її свідомості. Отже, етичний імператив виникає не ззовні, а з глибин самого суб'єкта. Джерело справжньої свободи – усередині нас. Таку позицію поділяють і багато західних філософів: «Життя кожного – це боротьба за те, щоб стати самим собою. Перешкоди в цьому процесі пробуджують нашу активність і розвивають наші здібності»; «надмірна кількість благ спричинює виродження і появ потворних форм життя», – так виникає новий варварський тип людини, породжений сучасною цивілізацією, – «людина самовдоволена», – писав іспанський філософ Ортега-і-Гассет [139,97]. Духовна сила і слабкість виступають у філософсько-етичній концепції індуїзму універсальними категоріями, що пояснюють будь-які проблеми, пов'язані з життєдіяльністю людини. «Сила – ліки від усіх хвороб світу». «Слабкість – причина всіх страждань. Люди нещасливі, тому що слабкі. Вони брешуть, крадуть, убивають і роблять інші злочини тому, що слабкі, і вмирають тому, що слабкі». «Усі гріхи і все зло може бути об'єднано одним словом – слабкість. Слабкість – мотив усіх гріховних вчинків. Слабкість – джерело егоїзму. Слабкість змушує людину завдавати болю іншим» [139,25]. Людина, наділена внутрішньою силою і мудрістю, сприймає труднощі як умови гри, що роблять її складнішою, цікавішою і створюють можливості для повнішого саморозкриття. На думку мудреців Індії, справжня перемога – це перемога над самим собою, своїми власними слабостями й залежностями, звільнення від них, тоді як прагнення перемогти чи перевершити іншого, тобто дістати відчуття переваги над ним, бажання поставити себе вище за когось іншого, яке є головною рушійною силою для різних форм конкуренції, так звеличуваної західною культурою, демонструє насправді безсилість і розцінюється філософами Індії як поразка, капітуляція перед своїми слабкостями і поневолення ними. Сенс життя кожної свідомої істоти на Сході вбачають саме у самовдосконаленні, що полягає, насамперед, у розкритті і посиленні духовного потенціалу особистості на шляху до гармонійної єдності і співіснування всього живого. Культура свободи потребує від особи великих психічних зусиль, що полягають, зазвичай, у

сприйнятті життя без ворожих протиставлень і, що дуже важливо, у любові, яка не помічає умовностей. З цього моменту виявляється суттєва відмінність у розумінні волі у рамках східної та західної культур. Сенс і сутність волі, у рамках філософії індуїзму, полягає в збільшенні ступеня незалежності, незумовленості, недетермінованості внутрішнього, психічного від зовнішнього, що є моментом, спільним з екзистенціальною філософією Заходу. Але ця незалежність внутрішнього має цінність для філософів Сходу лише за поглиблення почуття єдності і співпричетності до всього живого. Це – те, що суттєво відрізняє східний світогляд від західного.

Індуїзм вчить, що кожна індивідуальна душа є частиною нескінченної Універсальної Душі. Завдаючи зло ближньому, людина насправді шкодить самій собі. Це – головна метафізична істина, що лежить в основі всіх етичних вчень Індії. Саме розуміння єдиної духовної основи всього сущого, з погляду індуїзму, дає ключ до правильного сприйняття загальних приписів моралі, її категорій та принципів. Тому для індійського світогляду таким важливим є прагнення на рівні свідомості бути просто «присутністю», а в повсякденному житті – дотримуватися принципів, сформульованих у головних філософсько-релігійних трактатах Давньої Індії – таких, як епічна поема Махабхарата, у діалогах Шиви і Шакті, зокрема в Сутрах з Віджняна Бхайрава Тантри: «Будь тією самою як з другом, так і з чужим, при повазі і при неповазі... Відчуй свідомість кожного як свою власну... Так, відкидаючи хвилювання за себе, стань кожною істотою» [42, XI.1.6.1–2]. За уявленнями філософів адвайта - веданти та індуїзму, світ являє собою гармонійно впорядковане ціле, а не випадкове й хаотичне сплетення явищ, і ця гармонійна єдність існує і виявляється відповідно до певних закономірностей. У зв'язку з цим вводиться поняття дхарми (від санскритського «dhar» – тримати, підтримувати, носити) як умови збереження або підтримання необхідного загального світоустрою, що забезпечує і зберігає цілісність і життєздатність світу. Дхарма – це система найвищих принципів, зумовлена природою абсолютного буття, яка визначає, своєю чергою, структуру й спосіб феноменального буття. Це те, на

чому тримається світ і що тримає або містить свою власну ознаку, це загальний непорушний, вічний порядок, що забезпечує і зберігає цілісність і життєздатність світу [47,135]. Вона являє собою загальну закономірність Всесвітнього Цілого – Макрокосму і водночас закон, що визначає долю кожної окремої істоти на рівні мікркосму. Відповідно до текстів священних писань Індії, правильні вчинки – безкорисливі, вони відповідають дхармі. Характерну для індуїзму етичну норму сформульовано в настановах Крішні у «Бхагавадгіті»: «Жити без ненависті до всіх живих істот, бути дружелюбним і співчутливим, далеким від думки Ми і Я, таким, що переносить безстрашно біль і насолоду, терплячим і безкорисливим у мотивації своїх дій» [42,174-188]. Свідомість людини повинна реалізувати в собі божественну троїсту природу центрального ядра творчої еманациї, символічно виражену в трьох головних божественних образах індуїстського сонму Богів. Індуїстська трійця – Шива, Вішну, Брахма – репрезентує три головні атрибути абсолютної досконалості: Мудрість (як найвище знання, повнота інформації та істинність знання, що випливає з неї), Любов (як найвищий вияв енергії та сила) і Світло, безмежний творчий потенціал, випромінюваний любов'ю, що черпає свою силу в мудрості як абсолютній повноті знання. Реалізуючи божественну троїсту природу на рівні мікркосму індивідуальної свідомості, людина повинна привести до гармонійної єдності Серце (душевні емоції, інформацію підсвідомого) і Розум, збалансувавши таким чином свою інформаційно-енергетичну структуру.

Отже, через винайдення або відновлення відповідного балансу ірраціонального та раціонального начал у психіці особистості філософія Індії відкриває людині шлях до звільнення та втраченого почуття внутрішньої та зовнішньої гармонії. Як бачимо, у філософському світогляді Індії відсутні негативне бачення та інтерпретація феноменального. Все сприймається надзвичайно позитивно, як необхідне, що має своє місце і застосування. Немає нічого зайвого чи ворожого, з чим треба боротися чи опиратися, протистояти йому і прагнути його знищити, позбутися його. Потрібні лише

правильна організація, правильне бачення і розуміння, або інтерпретація, що досягаються звільненою свідомістю, що розширюється. Зло, в уявленні індуїзму, – це порушення, спровоковане неправильним баченням, властивим темній свідомості, установленій гармонії, балансу трьох основних сил і трьох основних якостей, встановлених дхармою. Зло – це негармонійне поєднання або порушення гармонійних функціональних зв'язків, їх дисгармонізація, а саме життя є пошуком більш гармонійних функціональних або процесом удосконалення існуючих зв'язків. Тому в індуїзмі немає поняття гріха і абсолютного зла, що уособлюється образом диявола. Є неуттво – незнання себе, невміння відчувати, відстежувати, усвідомлювати і перетворювати енергію всередині себе, свої думки і почуття. Такий підхід у сучасній психології вважають дуже конструктивним, його активно застосовують прогресивні психологи всього світу, зокрема в трансперсональній психології. Замість руйнуючого почуття провини людині пропонують вивчати і змінювати себе, ставати досконалішою. Адже концентрація на своїх пороках з почуттям провини не позбавляє від них, а, навпаки, – вкорінює і розвиває, посилює їх у психіці людини.

Отже, згідно з філософією Стародавньої Індії об'єктом пізнання є істинна реальність, що уможлиблює звільнення від страждань і відповідно досягнення ідеального стану – зняття суб'єкт-об'єктного розмежування, що позначається школою веданти як тотожність індивідуального (Атман) і всезагального (Брахман) начал, а школою буддизму – як вихід у стан нірвани. Всі людські пороки є наслідками стану свідомості в незнанні, що обмежує свідомість егоїзмом, занурюючи її у хворобливий стан, сповнений стражданнями, викликаними почуттям відчуженості (через помилкове протиставлення свідомості світу), страхом, постійною незадоволеністю, жадібністю, засудженням себе та інших, заздрістю, ненавистю і, врешті-решт, агресією. Саме темна свідомість завжди войовнича, агресивна, нетерпима і руйнівна. Освічена свідомість, чим більше вона є такою, тим більше випромінює любов, лишаючи за собою творче, гармонізуюче

перетворення. Свобода, поєднана з неуттвом, обертається руйнівною всездозволеністю, варварством і, зрештою, своєю протилежністю – рабством у тій чи іншій формі, оскільки неуттво неминуче породжує ланцюг усіляких залежностей від чогось іншого, зовнішнього щодо духовної самості людини. Удавана свобода зумовлюється зовнішніми факторами, або умовами, і внаслідок їх змін змінюються також межі відчуття свободи аж до переходу її у свою протилежність. Свобода, що може бути обмежена чимось іззовні, якій можна протиставити її протилежність, – це лише хитка подоба свободи справжньої, причина, джерело і визначальний фактор якої міститься всередині найсвідомішої істоти. Жак Марітен писав: «Особистість вільна у своєму внутрішньому світі і завдяки йому. Вона розвивається в собі» [118,32]. Знання, що облагороджує свідомість і волю людини, додає свободі міцність, стійкість і справжність: осмислену свободу не можна ні відібрати, ні обмежити. Така етична установка в індійській філософії визначається основними метафізичними і гносеологічними положеннями ведичної філософії, які полягають у тому, що не існує самостійного, незалежного, окремого від «Я» (суб'єкта) і відособленого від нього світу, як і самостійних предметів, чиє існування передувало б їх узнаванню, – все це нерозривні кореляти, віддільні один від одного лише в абстракції. Об'єктивний світ розглядається і аналізується з позиції адвайта-веданти як складовий елемент особистості, як об'єктивована суб'єктивність. Така позиція сприяє розумінню того, що, змінюючи, коректуючи і вдосконалюючи свою, значною мірою негармонійну або неадекватну свідомість, свій внутрішній світ, людина тим самим перетворює і світ, який сприймає як зовнішній.

Серед найвідоміших вчень китайської філософії, вчення конфуціанства, безперечно, має найбільш виражений гуманістичний відтінок. Зрештою, саме в конфуціанстві знаходимо окремий термін «жень» для позначення людяності – базової характеристики гуманістичної свідомості. Конфуціанство постає як соціальна варіація індійської трансформації свідомості – воно закликає до видозміни людини і усього суспільного ладу.

«Слідувати своїй природі – це істинний шлях людини», – писав Л.Толстой [190,953]. Тоді як людина знаходиться поза впливом горя, радості, задоволення чи розчарування вона перебуває у стані рівноваги і в цьому стані здатна пізнати саму себе, свою природу і свій шлях. Внутрішня рівновага є тим коренем, з якого виростають усі добрі людські діяння: «Лише той, хто досяг вищої свідомості, може надати повного розвитку своїй природі. А оскільки він може надати повного розвитку своїй природі, він може надати повного розвитку і природі інших людей, природі тварин, природі усього сущого» [190,953]. Ми зустрічаємо ідею гуманізації суспільства через гуманізацію самої людини, що досягається самопізнанням і певною мірою самообмеження – обмеження власних бажань і пристрастей утримує людину в стані рівноваги, що дає змогу наблизитися до розуміння істинного блага й власної природи. Мотив помірною самообмеження вирізняє конфуціанство серед інших східних учень – заклик до аскетичного самообмеження, усамітнення та відсторонення від власності, властивий іншим школам, зумовлений прагненням пізнати істинну реальність, на заваді чого стоять перераховані речі. Однак, метою людського життя, з погляду конфуціанської філософії, є самовдосконалення аж до рівня «благородного мужа», що оптимізує соціальне життя, відповідно, – ідеалом індивідуального розвитку стає гармонійне поєднання бажання і самообмеження.

Якщо розглянуті індійські даршани вважають основним шляхом звільнення – знання, то шлях конфуціанства включає, окрім того, етичні приписи поведінки, яких має дотримуватися кожен послідовник, у результаті чого уможлиблюється гармонія та єдність з самим собою і світом. Подібна гармонізація індивідуального та суспільного життя, згідно з іншим вченням китайської філософії – даосизмом, уможлиблюється пізнанням діалектичної сутності світу та всеохоплюючої єдності його абсолютного начала Дао і реалізується через здійснення принципу недіяння. Останній є основою гармонійного і щасливого життя людини, оскільки виключає її протиприродну діяльність і узгоджує життя індивіда з світовим порядком,

звільняючи від марних очікувань, нездійснених бажань і невиправданих дій, що й становить, на нашу думку, гуманістичну тенденцію до гармонізації людського існування. Необхідною умовою для пізнання істинної реальності та здійснення принципу недіяння є самообмеження і приборкання почуттів, внаслідок чого уможлиблюється спокій як один з ідеальних станів свідомості людини, відповідно до положень вчення. Мотив самообмеження, властивий усім східним школам тією чи іншою мірою, включає приборкання почуттів, бажань і пристрастей, усамітнення, відмову від власності та наживи. Він становить пряму протилежність щодо настанов західної гуманістичної свідомості, яка утверджує право людини на чуттєві насолоди і особистісні інтереси, що було, швидше за все, реакцією на середньовічні заборони тілесності й усього, пов'язаного з нею.

Філософія Стародавнього Китаю вважала пізнання і моральне самовдосконалення взаємозумовлюючими процесами, при цьому об'єктом пізнання виступала структура, ієрархія чи порядок всесвіту, відображення якого конфуціанство вбачало в соціумі, а даосизм – у вічному й незмінному Дао. Досягнення ідеалу, тобто морального самовдосконалення, для конфуціанства тотожне пізнанню соціальної ієрархії (що зумовлює моральну поведінку і виконання ритуалу) і втілюється в гуманності «благородного мужа»; тоді як для даосизму досягнення ідеалу тотожне пізнанню Дао і здійсненні недіяння «досконально мудрим». Водночас, у східній філософії міцніє ідея єдності – всеохоплюючої єдності усього суцього – усвідомлення якої покликане вгамувати міжусобні війни всередині країн і царств, повертаючи спокій і лад суспільству та гармонію і свободу індивіду. Усвідомлення універсальної єдності передбачає деперсоніфікацію як вивільнення від закабалення і вихід до нового стану свідомості, якій відкрита істинна реальність – глибинна єдність усього суцього. В конфуціанстві ідея єдності переважно розкрита через тлумачення суспільства як єдиного організму, де існування «вищих» уможливлено існуванням «нижчих» і навпаки. Даосизм розширює тлумачення ідеї єдності від соціального до

світоглядного. Але усвідомлення цього можливе лише внаслідок зняття суб'єкт-об'єктного розмежування і відчуження, тобто деперсоніфікації, яка становить умову, можливість і специфіку східної гуманістичної думки.

Отже, східному світогляду властива домінанта поглибленого збагнення індивідом самого себе. Попри всій різниці східного і західного підходів до розуміння людини і світу в обох наголошується, що зусилля мають бути спрямовані в одному напрямі: будь-кому в житті потрібна своя точка опори; вона потрібна для того, щоб, відштовхуючись від неї, пройти свій особистий шлях, свідомо прожити своє життя і, можливо, підготувитися до життя в іншій реальності.

В європейській традиції поняття «свобода» в бере свій початок ще з часів Стародавньої Греції. Ще Аристотель стверджував, що людина вільна у своїй долі й у своїх вчинках, тільки від неї залежить: прагнути до високого чи до низького. Саме в давніх греків з'являються перші роздуми щодо свободи і в політичному, і в філософському розумінні, перші спроби створити систему державних інститутів, які так чи інакше обстоювали б свободу людини. Це поняття в античності мало цілу низку значень: панування розуму над емоціями; володіння совістю; відповідальність за здійснення вчинків; властивість; домінування й незалежність; належність до універсуму; привілеї на значуще існування; право розпоряджатися рабами – призначеними для пригнічення їх власною природою. Свобода уявлялася або як вічна, або як минуща; як ув'язнена в душі, або пов'язана зі статусом; як субстанційна, або як акцидентна. На думку давніх греків, світом людських доль править необхідність, рок, доля. Сила її непоборна, її повелінням слухняні не тільки люди, а й самі боги. У стародавні часи також виникають уявлення й переконання, згідно з якими дія, що здійснюється людиною, здійснюється нею як вільна. Зіставлення визнання зумовленої необхідності людських дій з визнанням свободи їх здійснення породжує питання про суперечність між необхідністю і свободою й можливість розв'язання цієї суперечності. Вона, в свою чергу, перетворюється на протилежність двох філософських

концепцій: детермінізму і індетермінізму. Можна сказати, що детермінізм починається з атомістичної концепції Демокріта, за якою увесь предметно-речовий світопорядок, його гармонія жорстко та однозначно детерміновані «веліннями невблаганного року», незворушної долі. Людина є частиною цього світопорядку (космосу) і в цьому плані постає своєрідним «атомом» суспільного «космосу». Доля так само невблаганно визначає вчинки людей, як необхідність, жорстко визначає рух у порожнечі кожного атома. Демокрит звертає увагу на життя окремої людини, наказує їй правила мудрого життя, сутність якого полягає у поміркованому користуванні життєвими благами. Людина має віднайти певну внутрішню гармонію, не виснажуючи свій організм ані заради себе, ані заради суспільства. Навіть держава не мала для Демокріта великого значення. Йому першому приписують вислів, що батьківщина мудреця – всесвіт. Філософ убачав ідеал свободи окремої людини саме у її відокремленості, у незалежності, пріоритеті над суспільством.

Ця концепція є протилежною концепції Епікура, згідно з якою кожен атом є самостійним цілим - одиничним (індивідом), а не «частиною» якогось іншого єдиного (загалу). Тому кожен має власний «закон» руху, відмінний від напрямку руху решти атомів. Епікурова ідея самочинного відхилення атома була специфічно філософським відображенням факту виникнення в античного індивіда певного «мінімуму» свободи (індивідуальної свободи), здатності протистояти зовнішній примусовості всеохоплюючого гармонійного світопорядку, що тяжів над кожним індивідом як «невблаганний рок».

Виникнення цієї «внутрішньої автономії» індивіда знаменувало народження особистісної свободи людини.

Питання про сутність свободи в її метафізичному сенсі особливо гостро було поставлене саме у зв'язку з глибокою соціально-економічною й суспільно-політичною кризою, яку зазнавала країна. Ця криза дістала відображення у творах Солона, котрий тривалий час подорожував грецькими

містами і переконувався в тому, що правляча аристократія, спонукана подобою збагачення й користолюбства, зруйнувала добробут країни, призвела до падіння моральності. Солон дійшов висновку, що людські вади неминуче спричинюють внутрішню кризу в державі - захоплення влади заради власного збагачення. Ці люди, на думку Солона, діють всупереч правді й справедливості. Отже, причина – в людях, а не в богах. Звідси випливає теза, що основу свободи потрібно шукати в людській природі. Оскільки серед численних основоположних сутностей людини є розум, здатний пізнати істину, то свобода за своєю субстанцією є не чим іншим, як позитивним знанням добродетності.

Старогрецькі мислителі вбачали в людині, а не богах міру всіх речей, а отже, й власної свободи. Уявлення про взаємозв'язок свободи з розумінням людиною корисної для неї природи речей посилюється й водночас рефлексується на закони, що діяли в державі. В давньогрецькій філософсько-правовій думці висувається істотна парадигма взаємозв'язку свободи і пізнання істини та їх утілення в законотворчу діяльність. Платон мислив про ідеальну державу, в якій свобода регламентована розумом. Критикуючи афінську демократію, Платон називав її нерозумною тому, що більшість вільних громадян, маючи політичну свободу, не мали достатньої освіченості для її реалізації, тому на державні посади обирали ненавчених і нездатних до виконання управлінських функцій співгромадян. Саме аристократія, на його думку, має право на існування. Антіфонт вважав принцип міри свободи залежним від природи людини, яку, потрібно пізнати, щоб не допустити ототожнення людської справедливості щодо корисного закону з природою речей. «Адже приписи законів, – вважає Антіфонт, - довільні, штучні, а веління природи необхідні. Взагалі ж розгляд цих питань спонукає до висновку, що багато приписів, визнаних справедливими за законом, ворожі природі людини... Що ж до корисних речей, то ті з них, які встановлені як корисні закони, насправді накладали пута на людську природу, а ті, що визначені природою, приносять людині свободу» [11,320-321].

На думку софістів, свобода як чинник людського виміру, визначається мірою привласнених знань та здатності вміло й гідно застосовувати їх у своєму житті, не дотримуючись сліпо законів, які зумовлені авторитетом богів та одвічних традицій. У їхній філософсько-правовій свідомості відображено суперечливі явища переходу від традиційної суспільно-політичної самоорганізації суспільства до нового укладу, в межах якого індивід звільнявся від старого устрою, де він «розчинявся» в колективі. У софістів людина постала синонімом особистісної розкнутості, свободи, набувши іншого, ніж у попередніх мислителів, значення: людина тлумачилася як носій випадковості, як поєднання різнорідних устремлінь. «Явище є істиною», «людина є мірилом всіх речей» – істинним є те, що здається людині у даний час, – це найяскравіші постулати софістів, сформульовані засновником вчення Протагором. Софісти були ще далекі від пошуків основних законів суспільного буття, що визначають міру свободи особи. Вони виступили з різкою критикою державного устрою, що тримався на старих звичаях, обрядах, законах, міфології, які уярмлювали ініціативу індивіда, були перепорою для його вільного волевиявлення. В різних філософських школах, публічних дискусіях, на зібраннях громадян і в судових залах софісти пропагували ідею свободи людини, звільнену від застарілих моральних та юридичних норм. Найвище благо полягає у самозадоволенні, а найвище зло – у терпінні насильства. Софісти відомі як одні із перших, хто назвав рабство тим, що суперечить природі людини. Важливим для формування нового філософсько-правового мислення стародавніх греків було те, що софісти, будучи і філософами, і політиками, поставили в центр уваги державу та її закони.

Сміливістю, новизною та оригінальністю свого мислення софісти викликали неоднозначне ставлення до своєї діяльності. Із критикою цих поглядів виступив Сократ, з ім'ям якого пов'язують виникнення західноєвропейської моралі. В особі Сократа філософсько-правова думка піддала сумніву погляд на свободу як чинник досягнення насолоди. Саме він

поклав в основу своєї концепції свободи ідею існування єдиного її критерію, який міститься в моральності. Оскільки моральність людини найбільшою мірою виявляється в її мудрості, розумі, то саме останні й визначають вибір, якість самої насолоди або відмову від неї. На його думку, свобода людини визначається не чуттєвістю та природністю, а саме вільним вибором універсального розуму. Дійсна свобода, вважає Сократ, полягає у свідомому підпорядкуванні волі людини загальному розуму, що є гарантом істинного пізнання; таким чином, перехід від нижчого щабля необхідності — чуттєво-природного до вищого ступеня пізнання — розуму обумовлює існування свободи людини, котра передбачає досягнення істинного знання. Питання морально-етичного вибору теж зводилося до розумового пізнання: моральне зло можливе на чуттєвому, не розумовому рівні, а чесноти Сократ вбачав у формах розуму. Досліджуючи природу людини, Сократ дійшов висновку, що в основі свободи лежать моральні чесноти. Головне для людини - знайти свободу в собі. Свобода має три складові: по-перше, мудрість, що дає змогу знати закони та вміти їх застосовувати; по-друге, думку, що вільна людина - та, що має мужність- силу волі, поєднану зі знанням шляхів подолання небезпеки, що загрожує їй; по-третє, поміркованість, помірність і стриманість завдяки знанням про те, що корисне природі людини, а що зле, та про те, як утримати свої пристрасті від лихого волевиявлення. У такий спосіб Сократ доводить, що свобода й пізнання взаємозумовлені та закликав людину зазирнути всередину самої себе й там шукати основу для вибору власної лінії поведінки. Тим самим філософ відстоював особистісне начало моральнісної життєдіяльності, що передбачало свідому й відповідальну поведінку індивіда у суспільстві. Добра людина не обов'язково є внаслідок цього і моральною, адже мораль передбачає роздум, певне усвідомлення того, що вимагає обов'язок, а також дію, що має своїм джерелом це попереднє усвідомлення [59,51-55]. На відміну від софістів Сократ доводить існування загальних моральних і природно-правових норм, що мають не відносний, а абсолютний характер. У філософсько-правових поглядах

Сократа еллінське суспільство знайшло свого надійного захисника, який ані подумки, ані в діях ніколи не відривав себе і свою долю від долі цілого, що його породило.

Із двох шкіл, що наслідували вчення Сократа, кожна розвивала один із елементів, із яких складається відношення людини до зовнішнього світу. Кініки відстоювали внутрішню, моральнісну свободу, вбачали добро виключно у діяльності розуму, вважаючи чуттєве задоволення не тільки не благом, а навпаки злом, якого слід уникати. Діоген Синопський першим концептуалізував поняття «свобода» суперечливими, вкрай негативними щодо держави висновками. Істотною, на його думку, є лише та свобода людини, яка заперечує державу й сім'ю, будь-які регулятивні політичні норми та звільняє себе від будь-яких меж. Перевага надається тваринним способам життя без законів. Кініки заперечували цінність багатства, славу, почесні і найвищим благом людини вважали свободу, яка не уярмлює і не обтяжує її. Перевагу вони надавали не багатству, а бідності, обстоюючи свободу розуму й свободу від прикутості тіла до матеріальних благ. Послідовники філософсько-правового вчення про свободу як звільнення себе від будь-яких державних інститутів і законів, від благ тодішньої цивілізації і обмеження своїх потреб до мінімуму роздавали своє майно й гроші городянам, а самі мандрували країною в лахмітті, пропагуючи своє розуміння чеснот. У метафізиці софістів і кініків мали місце певні погляди на свободу, які пізніше стали надбанням християнської етики. Філософсько-правові погляди софістів і кініків на сутність свободи можна вважати своєрідним революційним інтелектуальним проривом. Думка про рівність людей становить фундамент вільної держави, здатної забезпечити свободу всім, відповідно до ідеалу рівних можливостей. Шляхом до свободи в розумній організації життя людини є вміння долати пристрасті, афекти, відмова від багатства, влади, фізична праця, соціальний статус. Треба оберігати та звільняти свою думку від пристрастей, здатних її зламати, чи спонукати волю до безглузвих учинків.

На протипагу філософам-кінікам кіренська школа у розумінні свободи дотримувалася протилежних поглядів. Кіренайки також додержувались панування розуму над потягами, але головною метою людини вважали все ж таки задоволення потягів – теорія розумної насолоди, так званий евдемонізм, адже вважали за найважливіше у світі можливість прояву особистої свободи. Її представники, зокрема Аристип, Феодор, Тегесій, вважали, що свобода означає для людини підпорядковувати свою поведінку власним відчуттям, серед яких найвищими є насолода і радість. Спроба філософсько-правового обґрунтування права на насолоду як життєву стратегію свободи породжує легімізацію свавілля, тобто свободу від правових і моральних норм. Таким чином, обидва напрями розглядали моральнісні настанови крізь призму особистісної сфери.

Платон, навпаки, доводив, що щастя окремої людини залежить від блага всього суспільства. Вчення Платона про моральнісність та державу логічно витікає із його загальної філософської системи, у основу якої покладені розумні ідеї. Людина розумною частиною душі причетна до ідеї так само, як і всі речі. Без цієї причетності не може бути свободи. Досягти свободи можна лише підпорядкувавши нерозумні частини своєї душі її розумній частині. Але істинного блага, свободи людина може досягти тільки у державі, яка одна й може виступати дійсним суб'єктом свободи [146,161-173].

Аристотель намагається довести, що для моральної дії і розумового пізнання потрібна тверда воля. Вона діє через попередній вибір предметів і засобів діяльності. Таким чином, у Аристотеля, окрім розумових, раціональних чинників, які обумовлюють пізнання свободи, з'являється надраціональний, вольовий підхід до з'ясування сутності свободи людини. Розум сам по собі не здатний визначити предмет свободи волі. Її обумовленість чуттєвістю чи розумом людини доводить не переваги, а лише недосконалість людської природи. Для Аристотеля не лише раб уже «за своєю природою» не може бути вільним [16,368], але й сама протилежність стає вирішальною для розуміння суспільства: там, де нема поміркованості та

більш-менш рівного розподілу ресурсів між громадянами, «утворюється держава, що складена з рабів та панів, а не вільних людей, держава, де одні сповнені заздощів, а інші— зневаги» [16,508].

В основу філософії стоїків покладене вчення про обов'язки, суб'єктивну добродійність, чим вони доповнили систему моральнісної філософії, закладену Сократом. Сутність стоїцизму полягала у запереченні рабства. Мудрий, якщо навіть він раб у кайданах, духом може бути вільним. Нерозумний той, хто підвладний пристрастям. Але моральнісне начало у стоїків було піднесене у ступінь абсолютного, перетворюючись на культ індивідуалізму [11,502]. Натомість Епіктет – відомий римський стоїк стверджує, що і раб, маючи вільну душу, може бути так само вільний, як імператор, і, водночас, соціально вільний громадянин може бути рабом, якщо у нього душа раба. Все залежить від людини: наскільки сильно вона намагається протистояти зовнішнім обставинам. Немає людини, яка б не хотіла бути вільною. Але не знаючи, що таке свобода, людина може створювати для себе ілюзії щодо останньої. Якщо людина не здатна перебороти слабкості власного тіла, звільнити свою свідомість від хибних уявлень – вона на все життя залишиться рабом. Відтак жити заради шлунку, на думку Епіктета, і підкорятися різним принизливим обставинам, є найгірше рабство для людини [35,289]. Незважаючи на певну привабливість такого розуміння свободи, натомість маємо настільки мізерний вибір останньої, який, в свою чергу, заперечує саму сутність свободи.

Епікур і його учень Лукрецій Кар, розглядаючи людину як найвищу цінність, звільняють її з-під панування безмежної долі, фаталістичного існування, проголошуючи самовизначеність людського буття та заперечуючи впливи і залежність від нерозумної природної стихії. Індивід здатний проявляти свою волю, насолоджуючись чуттєвими радощами життя. Таким чином, Епікур стверджує індетермінізм, самодіяльність, індивідуальний прояв свободи волі. В античній філософії чітко фіксується антиномічність, протилежність розуміння свободи волі людини, від необхідної її детермінації

як природними обставинами, так і засобами пізнавальної діяльності, насамперед, розумом, до самовизначеної творчо-незалежної свободи людської волі, котра перевершує певні обставини буття та можливості пізнання. Загальним у поясненні свободи волі в діяльності людини залишається її буттєво-пізнавальний вимір, за межі якого вона не сягає. Своєрідність розуміння свободи в стародавній грецькій державі полягала в тому, що кожний громадянин від народження мав певні обов'язки перед родиною, співгромадянами і перед державою. Свій обов'язок громадяни вбачали в тому, щоб оволодіти мудрістю та забезпечити себе від згубних пристрастей. У цьому контексті еллінське суспільство часів панування демократії було відкритим у раціональному порівнянні конкуруючих поглядів, переконань. Через вільний обмін думок суспільство прагнуло до зростання знань і звільнення своєї свідомості від хибних уявлень, ідей, ідеалів. Свобода слова – це змагання за найкраще рішення та солідарне його прийняття. Певною мірою можна стверджувати, що у філософсько-правовій думці Стародавньої Греції свобода слова відігравала роль публічної арени політичних переконань. Цей феномен закріпився у політиці й судочинстві та набрав значення правила й звичаєвої норми цивілізованого провадження спорів.

Отже, сенс життя кожної свідомої істоти на Сході убачають саме у самовдосконаленні, що полягає, насамперед, у розкритті і посиленні духовного потенціалу особистості на шляху до гармонійної єдності і співіснування всього живого, у процесі якого замкнена на собі свідомість має бути переборена людиною і перерости у свідомість планетарного й космічного масштабу. Культура свободи потребує від особи великих психічних зусиль, що полягають, зазвичай, у сприйнятті життя без ворожих протиставлень і, що дуже важливо, у любові, яка не помічає роздільних умовностей. З цього моменту виявляється суттєва відмінність у розумінні волі у рамках східної та західної культур. За часів античності домінуючим є розуміння свободи як вибору, прийняття свідомого рішення.

Основу вибору становлять різні можливості. На співвідношенні можливості і дійсності побудовано теорію діяльності Аристотеля, теорію різних задовольень Епікура. Обидва не виключають випадкового, а випадок – можливість у формі дійсності. Аристотель прямо заперечує вилучення його з буття і життя людей: «Знищення випадку тягне за собою безглузді наслідки. Є багато чого, що здійснюється не з необхідності, а випадково... якщо в явищах немає випадку, а все існує і виникає з необхідності, тоді не довелося б ані радитися, ані діяти для того, щоб, коли вчинити так, було одне, а коли інакше, то не було б цього» [70,70]. Таке розуміння свободи має місце і в соціальній філософії, у тлумаченні співвідношення соціальних законів і свободи. Головне – не повинно бути ані надмірної свободи, ані надмірного підпорядкування. Свобода є помірковане підкорення законам. Первісним підґрунтям поняття вибору було соціально-політичне життя античності, в якій демократія була не винятком, а, скоріше, правилом. Таким чином, за часів античності домінуючим стає розуміння свободи як вибору, прийняття свідомого рішення, основу якого становлять різні можливості.

Так, в Афінах класичного періоду свобода досягла величезного розквіту, і саме завдяки цьому вона стала символом давньогрецької філософії та культури.

1.2. Постановка проблеми свободи у християнській філософії періоду середньовіччя та західноєвропейській філософії Нового часу

Християнство відкриває епоху вільної творчості, яка виникла завдяки зусиллям античності. Згідно християнству, сам Бог в акті свободи створює вільну людину, щоб вона могла здійснити свою боголюдську природу, продовжувати акт вільного творіння. Таїнство з'єднання божественної і людської природи стало визнаватися для всіх християн вищою метою. Людина повинна здійснити свою вільну сутність в єдності з божественним Абсолютом. З відкриттям свободи як якості і способу людського буття в християнстві почалася розробка проблеми свободи вибору, оскільки

необхідно було вирішувати проблему зла в світі і відповідно проблему критеріїв добра. Чому людина не завжди добра і може вибирати зло, і чому всемогутній Бог – творець - це допускає? Найпоширеніша відповідь – за зло відповідальна «вільна воля» людини, яка зберігає полярність і здійснюється у «вільному виборі», а вибір як метод організації людського буття теж є полярним. Розвиток проблеми свободи, а в подальшому історії філософії пов'язаний з розробкою цього християнського підходу. З оголошенням Нового Заповіту прийшло ствердження благості свободи волі, якою наділена кожна людина. Поширення християнства стало поширенням вартості свободи благої волі особи як кореневої основи здійснення її гідності. Християнська концепція інтерпретує свободу з погляду і в ім'я спасіння особи від марноти світу. Це передбачало істотні зміни в розумінні свободи щодо античності. Зокрема, в сфері соціальної активності рекомендувалося утримуватися від безпосередньої політичної участі задля духовного звільнення. Адже у своїх практичних і політичних діях людина переважно перебуває під тиском необхідності, спричиненої обставинами та потребами виживання, отже вона не є вільною. У духовному просторі християнства відкрилася суперечність між тим, що людина робить, і тим, що вона покликана (Господом) робити, якою вона покликана бути або ставати. З цього приводу, з погляду християнства, могло бути зрозумілим, що людина покликана бути доброю, однак неясно, як це покликання здійснити, оскільки індивід перебуває в тенетах суперечливих бажань .

Таким чином, покликання особи до самоздійснення усвідомлюється тоді, коли людина увійшла в конфлікт із власними бажаннями, рівночасно усвідомивши, що вона володіє свободою волі. Вирішальним засобом її набуття стає сфера духовно-інтелектуальної активності. Очевидно, поєднання свободи зі значенням покликання починає усвідомлюватися з проголошенням свободи волі. Спочатку йшлося про покликання людини до спасіння своєї душі, задля якого їй дарована свобода благої волі. Людина має внутрішню, «вроджену» здатність вірити, сподіватися і любити; прояв таких

здібностей сприймається як здійснення свободи благої волі або ж як самоздійснення людини. У такому сенсі людство виступає «воїнством» Божим. Йому дарована свобода волі як знак покликання до цінностей, що можуть набуватися людиною лише в процесі її духовного вдосконалення (а не просто фізичного, як це було в античності). Першим розробив цю проблему Ориген, який всю історію подав як здійснення свободи». Розв'язання проблеми у нього таке: загальну (родову) здатність руху (діяльності) ми отримали від Бога, але самі користуємося нею або для добра, або для зла. Переходи від зла до добра і навпаки становлять перебіг історії. Бог створив людей із нічого і надав їм свободу волі, щоб добро було їхнім власним добром. Зовнішні впливи, яких вони зазнають – не в їхній владі; але добре чи погано користуватися ними – залежить від нашої волі, бо наш розум розглядає і вирішує, як слід чинити [111,12]. Ориген підкреслює самостійність людини, яка все ж не означає, що людина цілком вільна. Хоча наше вдосконалення, зауважує Ориген, не відбувається без нашої діяльності, здебільшого його здійснює Бог. І наше спасіння залежить від Бога незрівнянно більше, ніж від нашої влади. У цій концепції Оригена помітне коливання між свободою волі, притаманної людині, і волею Бога, яка становить необхідність.

Основними поняттями християнства та їх взаємовідносинами зі свободою особистості є любов, благодать і відповідальність. Свобода, як добровільність є основою любові. Стверджуючи верховенство любові («Улюблені, любимо один одного, бо від Бога любов, і кожен, хто любить, родився від Бога та відає Бога! Хто не любить, той Бога не пізнав, бо Бог є любов!» [30; Іоанна 4:7,8], християнство стверджує і свободу особистості. Для появи істинної і повноцінної любові необхідне усвідомлення свободи, дозволу любити чи не любити. Божя любов до нас є проявом Його волі, а жертва Ісуса - абсолютно добровільна («Він гноблений був та понижуваний, але страждав добровільно») [30; Ісая 53:7]. Його благодать- це також прояв суверенної Божої волі. І тут свобода є основою. Саме вміння контролювати

себе, тобто добровільно обмежувати, утримуватися і є проявом Благодаті. Не бездумне, вимушене виконання Заповіді, а добровільне самообмеження, контроль своїх вчинків і помислів, зсередини, а не ззовні. «Дам Закона Свого в середину їхню, і на їхньому серці його напишу ...» [30; Єремії 31:31-33]. Бог поклав виконання Заповіді в галузь людської волі, поклавши на нею й відповідальність за власний порятунок. Свобода – найнеобхідніша умова відповідальності, ще одного базового християнського поняття. Відповідальність за своє спасіння і благополуччя - це ціна свободи, і платити її буде кожен.

Отже, якщо вільні відповідальні, то несправедливо очікувати відповідальності від тих, хто знаходиться в рабстві. Раб не в змозі відповідати за вчинки, які не є його ініціативою. І оскільки Бог говорить про відповідальність, то тим самим стверджує і нашу свободу. Можна зазначити парадоксальність християнської філософії: з одного боку – її вимоги раціоналістичного характеру, з іншого - природний для неї (та її предмету) - ірраціоналізм, ідея ідеальної свідомості – звільнення від мирського, секулярного на користь сакрального-віри.

М.Бердяєв у своїй праці «Філософія вільного духа» зазначає: «Ідея свободи є центральною в християнстві. Без свободи незрозумілою є світобудова, ані гріхопадіння, ані викуплення. Без свободи неможливо зрозуміти феномен віри. Без свободи неможлива теодіцея. Без свободи немає сенсу світового процесу. Дух нескінченної свободи розлитий в Євангелії й в апостольських посланнях... «Якщо Син звільнить вас, то істинно вільні будете" (від Іоанна). «І пізнаєте істину, й істина зробить вас вільними» (від Іоанна). «Ви куплені дорогою ціною, не ставайте рабами людей» (Ап. Павло). «Де дух Господній, там свобода» (Ап. Павло). Це не є диференціальна постановка питання про свободу волі, це є інтегральна постановка питання про свободу духу. Тут свобода є цілісною атмосферою духовного життя, її першооснова. З свободою пов'язано особлива якість життєвідчуття і життєрозуміння. Християнство передбачає дух свободи і свободу духу. Поза

цієї духовною атмосферою свободи християнства не існує і воно позбавлене всякого сенсу» [25,134].

В контексті свободи волі відбувалось ствердження ідеї свободи і в епоху Середньовіччя, формувалось метафізичне обґрунтування унікальності людини як особи та її незалежної самоцінності. Середньовічна філософія зосереджувалася на теологічній проблематиці, оцінюючи людину як продукт Божої волі та завдаючись питанням, яким чином ми можемо визначати свою долю і як це узгоджується з всемогутністю, всезнанням Бога. Згідно з поглядами Августина, не можна надавати надмірного значення людській свободі, бо остання залежить від Бога. Августин вважає, нібито Бог споконвічно призначає незначну меншість людей до райського життя, а абсолютну більшість – до адських мук, не зважаючи на те, добрими чи злими вони є в земному житті. Він дійшов заперечення можливості вибору. Цим вченням, яке Августин розвинув на метафізичному рівні, свобода людини значно утискувалася. Людина розумілася як несамостійна, духовно нерозвинута, така, що потребувала постійного педагогічного втручання й виправлення [3,27].

Тома Аквінський розвивав ті самі ідеї, що й Августин, але більшої ваги надавав самостійності людських дій: треба визнавати свободу волі, бо без неї зникає відповідальність людей за свої вчинки і, отже, перекладатиметься зло на Бога. Свобода волі дає змогу робити вибір між добром і злом. Тома Аквінський зумів знайти цікаве рішення проблеми свободи волі. Він вважав, що Бог дав людині свободу волі і перестав втручатися в його повсякденні справи. Людина може самостійно приймати рішення і нести за них відповідальність, а після смерті її душа дає Богу звіт про свої дії. Тому слід пам'ятати про відповідь, яку ми будемо тримати перед Богом, і прагнути здійснювати тільки добрі справи. Таким шляхом вдається поєднати ідею всемогутності Бога з існуванням у світі зла, зі здатністю людини самостійно приймати рішення, робити вчинки і відповідати за них. Всі речі, живі й неживі істоти у світі, згідно Томи, рухаються до певної цілі. Предмети

матеріального світу рухаються божественною волею. Дії людини спрямовуються її власною волею. Людина відрізняється від нерозумних істот тим, що вона є господарем своїх дій. Таке виключне положення людини забезпечується її розумом та волею, які є умовою свободи. Волю філософ визначає як розумне устремління, бо вона рухається самим Богом. Мислитель розробив вчення про чесноти, вищою всіх серед яких він ставить покірливість. Філософ визнавав також певну необхідність заслуг перед Богом, що їх може заробити людина, а отже, допускав момент самодіяльності волі. Це був значний крок, порівняно із вченням Августина, який відкидав будь – яку усвідомлену самостійну участь людської волі у досягненні небесної цілі [111,18].

На відміну від давньогрецької філософії, яка переважно вчила про необхідність, показовим у середньовіччі було вчення, що виходило з відносної свободи, яку Бог надав людям. Свобода людини потребує свободу Бога. У всіх варіантах ми бачимо одну нерозв'язну проблему, яка складається з двох протилежних положень – з тези: свобода волі людини існує, інакше Бог буде творцем зла, і антитези: якщо є свобода волі, то Бог втрачає абсолютність і людина підноситься над ним.

Отже, розуміння свободи в середньовіччі виражається в тому, що людину вперше як таку проголосили вільною істотою, носієм свободи волі, свобода визначалась як вибір між добром і злом, її вважали дарованою людині Богом, який є не тільки вільною істотою, а й істотою, котра наперед встановлює хід всієї історії світу і є провіденційною. Свободу людини теологи визнають, щоб вирішити головну проблему теології – виправдати Бога, перекласти зло з Бога-творця світу на людину. Тому свобода є можливістю творити не тільки добро, але й зло. Оскільки свобода людини принижує велич Бога, – всіляко принижують людей – через розуміння зла як недостатність добра тощо. Це приниження почало зникати в добу Відродження, коли людину з її нескінченим пізнанням і творчістю було проголошено сумірною з Богом, подібною до нього. Отже, слід позбавити її

свободи, або визнавати її в такому вигляді, щоб вона фактично втрачала силу. Ця суперечність дістала два розв'язання: учителі християнства поступово схилиються до антитези, а реальне життя сприяло реалізації тези в добу Відродження. П'єро Помпонаці, Ніколо Маккіавеллі, Еразм Роттердамський обґрунтовували право людини на необмежену свободу, яку повинні виправляти сумніви, критична самооцінка, терпимість до інакомислення, здоровий глузд і розумне почуття міри. Особиста свобода, право на самостійність і незалежність у судженнях, звільнення свідомості від нав'язаних церквою стереотипів – невід'ємні риси людини. Епоха Відродження формувала і виховувала універсальну особистість, вільну в своїх думках і почуттях. «Я вільно висловлюю свою думку про все, навіть про речі, що перевищують іноді моє розуміння. Моя думка про них не є мірою самих речей, вона лише повинна роз'яснити, якою мірою я бачу ці речі» [129,32].

Роль покликання особи особливо зросла в період Реформації. Властиво сама Реформація є суголосною з новим значенням покликання, інтерпретованим М.Лютером. Ним чи не вперше покликання було усвідомлено й головне легітимізовано в сенсі повсякденної людської праці. Самоздійснення індивіда набуває нової перспективи – нею стає особиста ініціатива й вимога її правового захисту. Свободу волі в людині Лютер припускає лише стосовно істот, які стоять нижче за неї в ієрархії істот. Але перед обличчям Бога вона, свобода волі – цілковита ілюзорність. У власному розумінні слова, «свобода волі не притаманна нікому, окрім одного тільки Бога... Свобідна воля – це найменування Бога» [111,22-24].

У власне філософському вимірі проблема свободи більш-менш чітко формується лише в Новий час. Так Г.Ляйбніц зазначав: «Термін свобода дуже двозначний» [104,169]. Негативні визначення зводяться до констатації відсутності протидії, а позитивні – до стану суб'єкта, що діє з власної волі. «Дійсно дух не буває вільний, якщо він одержимий сильною пристрастю, так як ми тоді не здатні хотіти як має, тобто, обдумавши належним чином»,

відзначав Г.Ляйбніц. [104,174]. Філософи Нового часу істотно змінюють парадигму розуміння людини і її свободи. Вони, по суті, поривають з ренесансно-гуманістичною традицією своїх попередників, а говорять і пишуть про людину як про «частину» природи, позбавляючи в цьому сенсі людину її виключного статусу. Філософська антропологія поступається місцем соціальній та природничій антропології.

Френсіс Бекон, автор «Нового Органону», утвердив нове розуміння людської природи – як такої, що основною своєю характеристикою має пізнавально-дослідницьку експансію у світі. Пізнання природи й підкорення її владі людини стало головним змістом й прагненням наукової діяльності мислителя. Бекон розкриває істинну велич знання, вчить, що воно є могутнім засобом в оволодінні силами природи, а, отже, і першим засобом розкріпачення, звільнення людського духу, свідомості, шляхом до свободи. У епоху Нового часу принцип Декарта «я мислю, отже, існую» відбився на світогляді, раціоналізм був необхідністю часу, адже неможливо керуватися тільки досвідом. Людство звернулося до умогляду саме у той час, коли необхідно було відшукати нові принципи розвитку суспільного буття. [44,204-207].

Гуго Гроцій доводив, що у відношеннях між людьми повинні існувати не лише корисні цілі, але й правила справедливості й людинолюбства. Така необхідність вказана самим розумом: моральнісний закон витікає із природи людини, яку Гроцій називає матір'ю природного права. Основою сутності людини, диктованої їй її власною природою, є прагнення до самозбереження. Ціллю суспільного буття є збереження природних прав: життя, свободи й власності, – виводить мислитель. Природний закон не дозволяє порушувати чуже право. Все, що суперечить людській природі, те суперечить і природному праву, – так постулює Гроцій у своїй відомій праці «Про право війни та миру» [65,71-75]. Прагнення подолати ідеалістичні, перш за все, теологічні версії людини і свободи, утвердити раціоналістичне, наукове розуміння цих феноменів привело філософів-матеріалістів до ідеї

«очищення» філософії від гуманістичної, ціннісної орієнтації, в певному сенсі «обездушило» теорію свободи.

П.Гассенді та Б.Паскаль на противагу Декарту, підкреслювали перевагу духовних факторів, відстоювали думку про гуманістичну основу не лише філософського, але й природничо-наукового знання. Однак домінуючою в філософії Нового часу виявилася ідея «натуралізації» і «соціологізації» проблеми свободи. Розпочата в цьому напрямку робота Ф.Бекона була продовжена Т.Гоббсом. Для автора знаменитого «Левіафана» свобода є нічим іншим, як «відсутністю опору», тобто зовнішніх перешкод для руху [61,59]. Це поняття, згідно з Гоббсом, може рівною мірою застосовуватися як до «розумних створінь», тобто до людини, так і до нерозумних істот та неживих предметів. Подібне ототожнення, звичайно ж, вульгаризувало проблему людини та її свободи, на що справедливо вказували численні опоненти Гоббса. Послідовно застосовуючи принцип природної обумовленості і причинності до людини, Гоббс рішуче відкидає у останньої наявність «вільної волі». Адже така воля – свідчення «відхилення» від причинного зв'язку речей, випадковості, якої, на тверде переконання англійського матеріаліста, не існує – в світі все необхідне. Те, що людині уявляється як вільний вольовий акт, насправді є вчинком, зумовленим певними мотивами, а ті, в свою чергу, – потребами, тобто необхідними причинами. Пізнати останні – справа науки, яка і розвінчує ілюзію «вільної волі». Гоббс відкидає визначення волі як розумного бажання, вважаючи, що розум в процесі обдумування рішення виступає не як бажання, а як знання причини або мотиву. Разом з тим Гоббс та інші представники філософії цього часу наситили проблематику людської свободи соціальними мотивами, наповнили її влучними зауваженнями щодо зумовленості уявлень про свободу, які означають відсутність зовнішнього опору дії, отже, вільна людина – та, якій ніщо не перешкоджає робити бажане, оскільки вона за своїми фізичними й розумовими даними здатна це робити [61,163]. Згідно із природою, людина, як і всі тварини, отримує від зовнішніх предметів певний

рух, який спричинює дію. Все це зумовлено законом необхідності. Тому Гоббс відкидає свободу волі, її не існує як істинної свободи волі, бажання, схильності. Можна казати лише про свободу людини, яка не зустрічає перешкод на шляху до здійснення бажань. Приписувати людині свободу волі не у смислі відсутності зовнішніх перешкод, а у смислі абсолютної можливості вибору, значить стверджувати, каже Гоббс, що у світі існують безпричинні дії – дії, першою причиною яких не є Бог [61,164].

Проблема співвідношення необхідного і випадкового, ключова для теорії свободи, однозначно вирішується Гоббсом на користь першої: «Все, що відбувається, не виключаючи і випадкового, відбувається з необхідних причин... Випадковим будь-що називається лише стосовно до подій, від яких воно не залежить... Взагалі випадковим називається те, необхідну причину чого ми не можемо побачити» [61,164]. Безумовна апологетика необхідності, яка породжує формулу «необхідна випадковість», приводить Гоббса до загального висновку про співпадіння необхідності і свободи. Ілюструючи його звичним для механістичного матеріалізму прикладом з природного середовища, філософ підкреслює: «Свобода означає відсутність опору..., і це поняття може бути застосоване до нерозумних істот і неживих предметів не менше, ніж до розумних істот... Відповідно до цього власного і загальноприйнятого змісту слова, вільна людина — та, якій ніщо не перешкоджає робити бажане, оскільки вона за своїми фізичними і розумовими здібностями у змозі це зробити... Свобода і необхідність сумісні. Вода річки, наприклад, має не тільки свободу, але й необхідність текти їм руслом. Таке ж суміщення ми маємо в діях, що їх люди здійснюють добровільно» [61,134]. Влучне зауваження про свободу як добровільну дію в цьому разі знецінюється твердженням про «свободу» течії. Розуміння свободи як універсальної причинності позбавляє свободу найголовнішого – людського виміру. Гоббс зазначає, що вільна людина – та, кому ніщо не заважає здійснювати бажане. Але, якщо слово «свобода» застосовується до речей, які не є тілами, то це зловживання словом, оскільки те, що не має

здатності руху, не може зустрічати перешкоди. Тому, коли говорять, що дорога вільна, то мають на увазі свободу не дороги, а тих людей, які по ній безперешкодно рухаються. А коли ми говоримо «вільний дар», то розуміємо під цим не свободу дарунку, а свободу того, хто дарує, змушеного будь-яким законом чи договором дарування.

Так само, коли ми вільно говоримо, то це свобода не голосу чи вимови, а людини, яку жоден закон не примушує говорити інакше, ніж вона говорить. Нарешті, з використання слів «свобода волі» можна зробити висновок не про свободу волі, бажання чи схильності, а лише про свободу людини, яка полягає в тому, що вона не зустрічає перешкод до здійснення того, до чого її приваблює її воля, бажання чи схильність. «Виведена» за рамки специфічно людського та суспільного життя, свобода перетворюється на пусте, беззмістовне поняття. Вважаючи, що природне право, яке дозволяє людині «робити все, що їй завгодно і проти кого завгодно», впливає з природного стану всезагальної взаємоворожнечі, філософ абсолютизував тезу про порочну природу людини, стверджував, що людина є «більш хижим та жорстоким звіром, ніж вовки, ведмеді та змії». Більш переконливими виглядають міркування Гоббса про своєрідність прояву свободи в праві і законі. Право полягає в свободі робити чи не робити чогось, тоді як закон зобов'язує підкорятися певній альтернативі (зобов'язання і свобода). Отже, Гоббс відзначив актуальні проблеми людської свободи та впритул наблизився до виявлення єдності свободи і необхідності, перевів метафізичні розмірковування про свободу волі та детермінізм у площину соціального аналізу характеру прояву свободи в суспільстві, свідком якого він був.

Розпочата у цьому напрямку теоретична робота була продовжена іншим видатним мислителем Нового часу Б.Спінозою. Саме йому належить найбільш розгорнута спроба подолати протиріччя у розумінні співвідношення свободи і необхідності, обґрунтувати ідею їхньої сумісності.

В своїх творах, передусім в «Етиці», Спіноза сформулював декілька теоретичних положень, що дали поштовх подальшому поглибленому

осмисленню проблеми свободи. Центральне з них – вчення про свободу як пізнану необхідність. Додержуючись в цілому лінії, окресленої Епікуром та стоїками, спираючись на праці Т.Гоббса, Спіноза також виходив з думки про те, що в природі, в тому числі і в людській, панує необхідність, у світі речей немає нічого випадкового. В спекулятивній, метафізичній концепції Спінози ця необхідність ототожнюється із субстанцією (Богом, природою) – абстрактною категорією, яка, будучи причиною самої себе, визначає наперед існування всіх кінцевих речей, – модусів, в тому числі і людини. Не потребуючи жодної причинної зумовленості, не підкоряючись жодному іншого началу, субстанція – не тільки втілення необхідності, але й свободи. «Вільною називається така річ, яка існує через одну лише необхідність своєї власної природи і призначається до дії лише сама собою. Необхідною, або ж, краще сказати, вимушеною, називається така, яка чимось іншим покликана до існування та дії...» [178,362]. Глибоко діалектична думка про «вільну необхідність» – *libera necessitas* – принесла Спінозі світову славу. Вчення про необхідність всього сущого надало концепції свободи Спінози онтологічного, навіть, натуралістичного, характеру, що таїть у собі відвертий фаталізм. Здавалося б, це положення виключає будь-яку можливість прояву свободи волі людини. І дійсно, Спіноза взагалі заперечує волю як самостійну здатність людської душі. Воля, згідно зі Спінозою, всього лише ланцюг окремих бажань, зумовлених певними причинами. Усвідомлюючи ці бажання, але не знаючи їхніх істинних причин, людина уявляє себе вільною. Думка про свободу волі виникає з уявної сваволі дій людей, з того, що «свої дії вони усвідомлюють, причин же, якими вони визначаються, не знають» [178,433]. Помилки людей, таким чином, – корінь ідеї їхньої необумовленої свободи. Свобода – один з модусів субстанції – необхідності, яка визначає її поведінку подібно до того, як сила тяжіння приводить у рух камінь. Будучи рабом своїх пристрастей (афектів), людина виступає як одна з «примусових речей». І разом з тим, Спіноза поширює поняття «вільної необхідності» на людину. Річ у тім, що людина – особливий модус, «річ, що мислить», здатна

завдяки наявності розуму досягнути сутність необхідності. Осягаючи характер пристрастей, які керують її поведінкою, – радість, сум і бажання, – людина здатна «вирватися» з поля їхнього тяжіння, усмирити свої афекти, діяти згідно з розумом. В цьому сенсі свобода у Спінози набуває «людського» виміру. Вона протиставляється не необхідності, а насильству. Прагнення людини жити, любити, тощо, – зовсім не вимушене, воно необхідне. Ця теоретична витонченість в наші дні набула у філософії та етиці «ненасильства» методологічний статус.

Людина перебуває в «рабстві» тоді, коли вона йде за своїми «афектами» (пристрастями) – керується почуттям невдоволення умовами свого буття. Це відбувається тоді, коли вона судить про речі з точки зору добра і зла, тобто з людської точки зору, не знаючи, та й не бажаючи знати їхньої «істинної» природи і причин, що містяться у всезагальній субстанції (надлюдська необхідність). Людина «вільна», коли силою свого розуму вона долає людську обмеженість, піднімається до усвідомлення «світової необхідності». Із вчення Спінози про свободу випливає, що для різних людей існують різні ступені свободи. Вони визначаються тим, якою мірою їхній розум здатний пізнати і «згасити» небажані пристрасті.

Цілком раціоналістична і натуралістична концепція свободи, яку розвиває Спіноза, вкрай суперечлива, двоїста. Свобода у нього водночас і активна, і пасивна. Її активність пов'язана з можливістю людини керувати за допомогою розуму своїми пристрастями. Але робити це, панувати над собою, вона може лише підкоряючись «залізній необхідності». Висловлюючи цю думку, що викликала в подальшому гарячу дискусію, нідерландський філософ і тут виявляється оригінальним мислителем, який стимулював, зокрема, розробку питання про різновиди людського вибору, його альтернативний характер. «Людська природа примушена пристосовуватися до законів природи, ледь не незліченними способами» [178,582]. При цьому можливості цього «пристосування» значно поступаються «могутності зовнішніх причин», тобто вибір – процес нескінченний і необмежений.

Безсумнівна методологічна значимість філософських міркувань Спінози про свободу залучає його до числа найбільш визначних творців всесвітньої теорії свободи. Інша річ, що поняття свободи в інтерпретації Спінози не містить у собі жодних елементів історизму, оскільки, згідно з його вченням, свободи досягає будь-яка людина і за будь-яких обставин свого життя. Спіноза, долаючи дуалізм свободи і природи Декарта, доходить до думки, що свобода у своєму істинному значенні не тільки не протистоїть природній необхідності, а тотожна їй. Узгодженість необхідності й свободи стає принципово можливим саме через те, що вони в своїй основі суть одне. Істинна свобода, доводив філософ, і є необхідність, а істинна необхідність є свобода. Для Спінози, людина володіє лише ілюзією свободи, оскільки усвідомлює свої бажання, а не мотиви. В праці «Етика» філософ зазначає: «В душі немає ніякої абсолютної або свободної волі; але до того чи іншого душа спонукається причиною, яка в свою чергу визначається іншою причиною, та – третьою і так до безкінечності» [178,582]. За Спінозою, свобода як вибір стосується хитань між бажаннями, хотіннями, афектами. Яким чином пов'язана вона з необхідністю? Згідно з етикою Спінози, головне – приборкати афекти, почуття, емоції, які тяжіють над індивідом. Цього можна досягти розумом: він пізнає причинний зв'язок явищ, який філософ називає необхідністю, усвідомлює, що інакше й бути не може, а тому немає сенсу турбуватися й страждати. Так людина звільняється від влади афектів. Вона не вибирає той або інший із них, а всі їх разом, притлумлює, послаблює, вводить у нормальні межі, розкриваючи причинні зв'язки і стаючи вільною від них. Так і виникає нове поняття свободи як пізнаної необхідності. Метою при цьому, як і у античних мислителів – епікурейців, стоїків, є пізнання, але результат в цілому інший. Зробивши проблематику свободу центром своєї філософської доктрини, Спіноза задав аналізу проблеми даного феномену етичний алгоритм. В «Етиці» виразно проступають протиріччя свободи, її парадокси, що привернули увагу подальших дослідників. З одного боку, Спіноза захищає фаталізм, принижує людську суб'єктивність, заперечує

вільну волю як прагнення вплинути на нелюдські обставини. З іншого боку, він фактично «реабілітує» свободу волі, визнає її в тому випадку, якщо вона спирається на той розум, який розуміє і виправдовує необхідність. В наші дні, коли актуальності набули пошук та обґрунтування моральних імперативів, переконливими виглядають і судження філософа про те, що моральні правила можуть бути «доведені із загальних понять, незалежно від Біблії або від суб'єктивних оцінок». Спінозу цілком можна вважати союзником «позитивного» екзистенціалізму: «Людина вільна ні про що так мало не думає, як про смерть, і її мудрість полягає у роздумах не про смерть, а про життя» [178,576]. В арсеналі загальнолюдської моральності почесне місце посідають і інші спінозівські максими: «людина вільна, якщо живе серед невігласів, намагається, наскільки можливо, відвертати від себе їхні благодіяння»; «одні лише люди вільні бувають найбільш вдячними один щодо одного»; «людина, що керується розумом, є більш вільною в державі, де вона живе відповідно до загальних настанов, ніж наодинці, де вона підкоряється лише самій собі» [178,578].

У вченні Спінози про свободу ми зустрічаємо й інші поняття – актуалітети «істинної свободи людини», «шляху, що веде до свободи», прагнення людини «жити вільно». Привертає увагу і методологічно плідна думка філософа про можливість звільнення людини, хоча вона й редукує шляхи свободи до акту пізнання природи мотивів людської діяльності.

Розуміння свободи Лейбніца і Спінози суттєво відрізняються. Ототожнюючи фізичну необхідність з логічною (метафізичною), голландський філософ фактично не залишав простору для людської активності. Свобода ж у Лейбніца передбачає вибір самої можливості, що має реалізуватися у фізичному світі. Хоча цей вибір теж детермінований, але вже не законами логіки або математики, а моральним законом благодаті. Важливо й те, що сама свобода розглядається у розвитку, розрізняються її ступені та види. З метафізичної точки зору, кожна монада діє цілком спонтанно. Свобода, так би мовити, закладена у самій природі субстанцій.

Однак, лише в духів як найвищих монад характер дій набуває форми справжньої свободи. Остання залежить від пізнання, духовного розвитку і стає реальною, коли монада набуває здатності до самосвідомості. Лише тоді вона стає суб'єктом, а необхідність і детермінованість її діяльності — свободою. Кожна людина як духовна істота керується у своїй діяльності законом благодаті, прагне блага і добра, і в цьому полягає її природа. У своєму виборі вона детермінована цим законом. Однак особа, що керується чуттєвими бажаннями і пристрастями, не вільна у своєму виборі. І лише за умови, що цей вибір робиться на підставі дійсного знання добра і блага або під керівництвом розуму, людина стає вільною.

Джон Локк аналізує природу людини як розумної істоти та, відштовхуючись від невід'ємного елементу особистої свободи, робить спробу осмислити основи суспільного життя. Локк поклав початок теорії сенсуалізму: він відкинув вчення про вроджені ідеї та доводив, що пізнання полягає не у відсторонених ідеях, а у спостереженні окремих явищ, із яких виводяться загальні ідеї. Мислитель, розуміючи, що досвідним шляхом людина не отримає ані поняття Бога, ані моральності, а це найважливіші питання для людини, — шукав спосіб поєднати достовірність умоглядних висновків із походженням понять із досвіду. Цей спосіб він знайшов у розрізненні між субстанціями та ознаками, або видозмінами. Субстанцій, за його теорією, людина не знає, але ознаки нам відомі. Філософ зробив виключення для однієї субстанції, про яку ані зовнішній, ані внутрішній досвід не дають знання – для субстанції Бога. Ідея Божества стає для Локка основою морального закону: моральність заснована на необхідних відносинах, які можуть бути доведені тільки з такою ж достовірністю, як математичні істини, а саме на відношенні поняття про Бога до поняття про людину, як залежну від нього розумну істоту [107,27].

Французький філософ Монтеск'є також велику увагу приділяв гарантіям свободи громадянина, відводячи державі службову роль. У Монтеск'є наявне зовсім інше поняття про закон, ніж прийняте Локком. Це не зовнішній наказ,

а внутрішнє визначення самої природи, якому підкорюються всі розумні істоти. Людина, як розумна істота, повинна керуватися вічними й необхідними відношеннями, що впливають із самої природи речей [131,185].

Отже, саме християнство, за справедливим твердженням К.Г.Вагнера, «було звільненням особистості від сліпої космологічної залежності, наділенням особистості своєю волею», в результаті чого «питання про свободу волі надовго стало предметом філософських суперечок». Християнська традиція (парадигма мислення), розкрила, головним чином, внутрішню, моральнісну свободу людини, й пов'язану з нею вищу гідність людини. Але, вказуючи на потойбічне життя, наполягаючи на пов'язаній із ним меті, християнство залишалось байдужим до зовнішньої свободи. Можна зазначити парадоксальність християнської філософії: з одного боку – її вимоги раціоналістичного характеру, з іншого – природний для неї (та її предмету) – ірраціоналізм, ідея ідеальної свідомості – звільнення від мирського, секулярного на користь сакрального – віри.

Філософсько-антропологічний підхід у Новому часі розв'язує проблему свободи через підкорення людини природі, її законам, та, водночас, через їх пізнання, усвідомленому дотриманні, заради уникнення їх небажаних наслідків.

1.3. Контексти свободи у філософсько-антропологічній думці XVIII – XIX ст.

Французькі філософи XVIII ст. – Кондільяк, Гельвецій, Гольбах – поклали в основу громадянських відносин приватний інтерес окремої особи. Гельвецій визнає саму тільки зовнішню свободу, тобто незалежність від зовнішнього примусу. Вести мову про свободу волі не має сенсу, адже це означало б стверджувати, що можлива певна дія без причини. Виступаючи прибічником механістичного детермінізму, всю багатоманітність зв'язків у світі філософ зводить до причинно-наслідкових відносин, ототожнюючи

останні із необхідністю. П.Гольбах, в свою чергу, прагне обґрунтувати життєво-досвідну моральнісність, відкидаючи будь-які метафізичні, умоглядні засновки, але останні непомітно проникають у його теорію. Філософ зазначає, що свобода — «можливість робити для свого щастя все, що допускає природа людини, яка живе в суспільстві... Виховання, закон, суспільна думка, приклад, звичка, страх — усе це причини, що повинні змінювати людей, впливати на їхню свободу, примушуючи їх сприяти загальному благу, спрямовувати їх пристрасті і стримувати ті з них, що можуть шкодити меті суспільства» [62,339].

Руссо виступив проти пануючого у Франції матеріалістичного погляду на людську природу, стверджуючи, що матерія за самим своїм поняттям є тьмяною, неживою, а джерелом свободи може бути тільки розум, воля. «Відмовитись від своєї природи — означає зректись своєї людської гідності, прав людської природи, навіть її обов'язків. Неможливо ніяке відшкодування для того, хто всього зрікається. Подібна відмова несумісна з природою людини; позбавити людину свободи волі — це значить позбавити її дії будь-якої моральнісності» — пише Руссо у праці «Про суспільний договір» [166,156]. Сучасний несправедливий стан суспільства філософ пояснює штучним його розвитком: піддаючись пристрастям, людина спотворила дану їй Богом природу. Звідси відомий постулат Руссо: щоб пізнати істинне єство людини, треба відкинути все штучне й повернути людині її первісний стан. Ідеалом у нього поставала людина, яка звільнила себе від стосунків із собі подібними. Але цим самим відкидається все, що надає ціни й значення людській індивідуальності. У вченні про громадянське суспільство Руссо набувають абсолютизації та приходять до зіткнення два принципи, за які, за словами самого мислителя, він готовий був віддати життя: свобода й рівність. Свобода сама по собі веде до нерівності. Сили й здібності людей нерівні, а тому нерівна й царина, яку людина завойовує собі своєю діяльністю. Таким чином, свобода одних зменшується внаслідок збільшення свободи інших. Тільки вищий, пануючий над ними закон здатний відновити

рівновагу, боронити свободу слабких від замаху з боку сильних. Таким законом має виступити держава.

Великий внесок в розробку вчення про свободу належить німецькій класичній, насамперед, ідеалістичній філософії. Оцінюючи в найбільш загальному вигляді їхні теоретичні розробки проблеми свободи, зупинимося лише на тих основних тезах, вибір яких визначається характером науково-дослідницьких завдань нашого дисертаційного дослідження. А саме філософсько-антропологічний і соціальний аспекти свободи, як зазначають такі авторитети історико-філософської науки, як В.Асмус, Т.Ойзерман, В.Шинкарук, істотним чином відрізняє німецький класичний ідеалізм (І.Кант, Й.Фіхте, Ф.Шеллінг, Г.Гегель) від їхніх попередників. Об'єднуючим чинником для цих класиків є думка про те, що в проблемі свободи сфокусувалися в кінцевому підсумку всі філософські проблеми буття людини.

Кант вперше визначає і радикальним чином пов'язує проблему свободи з основними проблемами метафізики, свобода досягається ним в перспективі наявності заповідання. У цій перспективі сутність людської свободи, її внутрішні можливості, – означають сутність причинності як такої. Кант спочатку досягає каузальність як причинність природного порядку речей. Якщо сутність людини досягається у свободі і через свободу, то сутність природи досягається через причинність. Основоположення причинності є умовою будь-якого досвіду досягнення природи як такої. Тим самим співвідношення людського буття і природи стає співвідношенням свободи і причинності. Причинність є трансцендентальне умова розуміння природних процесів, які завжди здійснюються в часі. Причинність також досягається як природна необхідність, яка «повинна бути умовою, відповідно до якої визначаються діючі причини» [84,315]. Від природної причинності Кант відокремлює «вільну причинність» або причинність як свободу. Однак, якщо свобода розуміється тільки в горизонті причинності, то тим самим піддається сумніву сама сутність людської свободи. Саме в цьому полягає основна

проблема співвідношення природи та свободи в філософії Канта. Важливе значення для прояснення сутності людської свободи має поняття дії. Кант говорить насамперед про дію в природі, розкриваючи той загальний онтологічний горизонт, в якому встановлюється ідея свободи як особливого роду причинності. Свобода виступає як особливий і характерний вид причинності. Саме таке розуміння виявляється для Канта особливо значимим, щоб з'ясувати суть свободи в її космологічному вимірі. Свобода як абсолютна спонтанність є свободою в космологічній розумінні, тобто трансцендентальна ідея свободи. Трансцендентальна свобода, що невід'ємна від причинності як такої, відноситься до сутнісного розуміння природи взагалі. Проте, таке прагнення неминуче тягне за собою розлад чистого розуму. «Немає ніякої свободи, все здійснюється у світі тільки за законами природи» [86,418-419]. Трансцендентальне розуміння свободи включає в себе по суті справи питання про можливість метафізики як такої. Свобода виявляється невіддільною від наявності світу і його розуміння. Для Канта світ є «сукупність усіх явищ» [86,363]. Космос або природа є сукупністю всього сущого, доступного для людського пізнання. З'ясування того, яке місце займає ідея свободи у всій метафізичній проблематики, – саме це має вирішальне значення у філософії Канта. У примітці до третього розділу першої книги трансцендентальної діалектики («система трансцендентальних ідей») Кант говорить: «Справжня мета досліджень метафізики - це тільки три ідеї: Бог, Свобода і Безсмертя» [86,365].

Отже, свобода у метафізичному плані є для Канта космологічна ідея, яка отримує переважне значення серед усіх інших космологічних ідей. Ідея свободи конституюється у неминучому протиставленні тези й антитези, що становлять сутність третього антиномії, а саме: або свобода є в самій природі, а чи є природа як сам по собі функціонуючий каузально механізм? Ключ до вирішення цієї антиномії Кант знаходить у суворій відмінності між явищем і річчю в собі. Дозвіл третьої антиномії передбачає не тільки розуміння людини в її космологічній вимірі, а й осягнення її сутності як

морально дійової особи. Узгодження причини як природної необхідності і причини як свободи виявляється основою всієї проблематики практичного розуму. В осягненні свободи Кант позначає два зовсім різних напрямки, які виявляються рівною мірою необхідними через ту спільну основу, завдяки якій Кант визначає провідну проблематику всієї новоєвропейської філософії. Обидва шляхи до свободи сходяться в питанні про те, як можлива метафізика взагалі. З'ясовуючи можливість об'єднання природи і свободи, Кант прагне розкрити можливість людини як істоти світового порядку. Свобода людини як космологічної істоти можлива лише в її необхідному зв'язку з природою як такою. У горизонті онтологічної проблематики свобода виявляється ідеєю самої природи. Оскільки людина належить природі, остільки вона входить до сфери свободи, перш за все як розумна істота, що має свій власний метафізичний простір. Людина є особливою природною істотою через ту обставину, що вона здатна сама себе пізнавати. Розум, згідно Канту, «є постійна умова усіх свавільних вчинків, у яких виявляється людина» [86,491]. Кант зазначає, що космологічне поняття свободи утворює справді проблематична зміст в розумінні практичної свободи, до якої веде нас другий шлях. Відзначимо, що на першому шляху свобода досягається як можливий вид причинності в природному порядку закономірних явищ. На другому шляху свобода є відмінністю людини як розумної істоти в природному порядку речей. Тільки на другому шляху ми безпосередньо стикаємося з людською свободою як такою. Зупинимось на протилежних положеннях Канта про практичну свободи: з одного боку, свобода не є емпіричне поняття, з іншого боку, свобода має свою фактичність. Саме це і складає основну проблематику Канта на його другому шляху до свободи. Свобода як унікальне явище людського буття цілком може бути фактом, і тим не менше вона не може бути поняттям повсякденного досвіду. Мова йде про новий характер фактичності, якому відповідає вже інше поняття досвіду, відмінне від суто теоретичного пізнання. У «Критиці практичного розуму» Кант визначає особистість як те, «що підносить людину над самою собою [85,413].

Свобода є ідея, і свободу, згідно Канту, слід розуміти як необумовлену причинність. Особливо примітною виявляється така обставина, «що серед фактів є навіть одна ідея розуму, яка сама по собі не може бути зображена у спогляданні, отже немає ніякого теоретичного доказу її можливості ... Це ідея Свободи» [87,507]. Реальність свободи опиняється поза предметним досвідом і вимагає іншого роду дійсності на відміну від тієї, яка виявляється в сфері осягнення природних явищ. Практика і є тією фактичністю, яка відповідає реальності свободи. Свобода у своєму сутнісному змісті відноситься до дійсності практичного як феномена. Тут на перший план виступає проблема специфічної сутності досвіду людської свободи як практичної дії. Досвід практичної свободи є досвід людини як особи та особистості. Об'єктивна реальність свободи прояснюється лише через практичні закони чистого розуму. Через основний закон чистого практичного розуму Кант досягає тієї основи, завдяки якій він може встановлювати справжню фактичність волі. У зв'язку з цим можна з'ясувати практичну сутність чистого розуму, тобто поняття чистої волі, не обтяженої ніякою чуттєвістю і ніякими уявленнями суто предметного характеру. Згідно Канту, сутність практичного розуму є закон чистої волі. Такого роду закон має характер категоричного імперативу, в якому розкривається належна дійсність чистого практичного розуму. Оскільки має місце факт чистого практичного розуму, остільки фактичність практичної свободи не вимагає теоретичного обґрунтування. Ось чому Кант говорить, що свобода «проявляється через моральний закон» [85,314]. Основний пафос всієї філософії Канта полягає в тому, що моральний закон має сам по собі стати вірогідним як справді дієвий і дійсний. Не слід доводити фактичність чисто практичного розуму і тим самим фактичність волі, властивої людині. Чиста свобода є просто фактом людської істоти. Своєрідність свободи Кант відзначає як основний факт буття. Виходячи з цього, визначається проблематика практичного розуму. Шлях до практичної свободи виявляється більш коротким, ніж до космологічної, бо практичне не вимагає теоретичного обґрунтування феномена свободи як такої.

Обґрунтування реальності практичної свободи вимагає розуміння однієї обставини, а саме: тоді і тільки тоді є свобода, коли є дійсне воління належного. Чиста воля є чистим практичним розумом, що визначає законодавство фактичної діяльності і передбачає відповідальність, необхідну для здійснення людської особистості і тим самим її свободи. Все це співвідноситься між собою в самій сутності людського існування. Ось чому відношення між чистим і практичним розумом – а самою свободою виявляється умовою їх необхідною взаємозв'язку. Закон практичного розуму є підставою можливості досягнення свободи. Свобода, з іншого боку, є підставою можливості встановлення закону та існування самого практичного розуму. Вся аналітика практичного розуму має на меті продемонструвати, що факт чистого практичного розуму «нерозривно пов'язаний з усвідомленням свободи волі і навіть тотожний з ним» [85,361].

Таким чином досягається основа для онтологічного розходження між суб'єктом і об'єктом, особистістю і річчю. На основі *personalitas moralis* Кант проводить межі між особистістю і річчю як двома різними сферами буття: особистість є сфера свободи, а природа є сфера необхідності. У силу цієї відмінності виникають два ряди метафізики: «метафізики природи і метафізики моральності» [85,222]. Тобто поряд з онтологією *res extensa* повинна мати місце і онтологія *res cogitans*. Метафізика моралі по суті й є онтологією людської особистості. Характеристика буття особистості як дієво існуючої мети розкриває онтологічну значимість *personalis moralis*. Буття всякої особи як вільна зустріч з іншими особами є сфера цілей; це і є інтелігібельна сфера свободи. Інтерпретація Я у філософії Канта як моральної особистості говорить про дію і мету, але питання про існування трансцендентального Я не ставиться взагалі. Демонстрацію недостатності інтерпретації Я як *Ego cogito* Кант здійснює в «Критиці чистого розуму», де мова йде про паралогізми чистого розуму. У «паралогізмі» розкривається помилковість психологічних міркувань, вимовних на основі онтологічних понять в їх застосуванні до *Ego cogito*. Я не може бути збагнено в досвіді, бо

Я як *subjektum* лежить в основі будь-якого досвіду. Я є те, що робить сам досвід можливим. Внаслідок цієї обставини щодо теоретичного Я, на відміну від практичного, онтологічне визначення виявляється в принципі неможливим. Тільки в моральному плані Я знаходить своє власне буття. Істинно вільним виявляється тільки *personalitas moralis*. Отже, у філософії Канта проблема свободи набуває метафізичний вимір.

Фіхте, на противагу Канту, намагається подолати обмеження трансцендентального Я аспектом формальної причини і зводить здатність Я до рівня діючої причини. Кант прагне довести, що не стільки свобода є проблемою причинності, скільки причинність є проблемою свободи. Але якщо це так, тоді й проблема буття є сама по собі проблемою свободи. Свобода є умова самої можливості певного розуміння буття, в якому причинність має фундаментальне значення для досягнення природних явищ. У «Науковченні» Фіхте мова йде про вихідний принцип побудови метафізики як системи достовірного знання [198]. Фіхте підкреслює, що слід говорити не стільки про самодостатність теоретичного та практичного Я, скільки про діяльність, тобто перш за все про практичне Я як необхідну та достатню умову теоретичного Я. Ось чому свобода є вихідний феномен, який співпадає з абсолютним Я взагалі. Я від початку наділене свободою, яка сама по собі є «несвідомий інтелект», або діяльність до всякої рефлексії як такої. Проте, свобода, будучи здатністю завжди мати на увазі певну мету, припускає самосвідомість. Початкова єдність теоретичного та практичного розуму Фіхте виявляє в інтелектуальній інтуїції. Наділяючи людський розум здатністю до інтелектуальної свідомості, Фіхте по суті справи знімає відмінність між людським і божественним інтелектом. Безпосередня достовірність самосвідомості виражається в положенні «Я є», або «Я є Я». Акт самосвідомості є дією самополагання; так би мовити «справа-дія» (*Tathandlung*). Мисляче «Я є» – це дія самоствердження. Такого роду дія і є початковим актом свободи. Створи "Я" дією своєї свідомості - в цьому суть вчення Фіхте про свободу.

Отже, знання у своїй суті і є буття свободи. У філософії Фіхте на перший план висувається проблема абсолютної самосвідомості. Основною виявляється задача побудови системи філософського знання. Питання про систему стає ключовим для німецького ідеалізму після Канта. У теорії пізнання Фіхте відходить від головної тези кантівської філософії про «річ у собі» і протиставляє йому мисляче «Я». Це «Я» він трактує двояко: по-перше, як «Я», яке кожна людина відкриває у акті самосвідомості, тобто «індивідуальне або емпіричне «Я»; по-друге, «Я» як деяка первинна всеохоплююча визначальна реальність, недосяжна цілком нашій свідомості, з якої шляхом її саморозвитку народжується весь універсум, це «абсолютне Я». Абсолютне «Я» усвідомлюється, на думку Фіхте, за результатами його діяльності. Й.Фіхте був не тільки мислителем, філософом, а й відомим громадським діячем, який ставив перед собою завдання об'єднати німецький народ і повести його на боротьбу із поневолювачами батьківщини. Тому його філософія орієнтована тільки на аналіз проблем пізнання, але і на проблему свободи, виховання молоді у патріотичному дусі, у дусі високих моральних цінностей. За Фіхте, емпіричне «Я» прагне поєднатися із абсолютним «Я», як «Я» пересічного німця має поєднатися із «Я» німецької нації. А для цього потрібні великі зусилля з боку емпіричного «Я». Фіхте говорить про розум, здатний бути цілком законодавчим, оскільки сам розум повинен бути спочатку «дією свободи». Тут свобода і необхідність виявляються невіддільними один від одного.

Шеллінг апелює до почуття свободи як до факту, даному безпосередньо кожній людській істоті. Мова йде не просто про факт людської свободи, а й про достовірність самого почуття свободи. Іншими словами, фактичність свободи людського існування включає в себе, з одного боку, чуттєвий досвід, з іншого, проєктивний характер мислення, спрямованого на розробку самого поняття свободи. Свобода, згідно Шеллінгу, – перш за все це умова і основа людського існування. Не стільки свобода належить людині, скільки сама людина належить свободі. Ось чому розуміння свободи як свободи волі або

свободи вибору Шеллінг вважає абсолютно недостатнім. У зв'язку з цим він подає співвідношення поняття свободи з розумінням буття в цілому. Свобода невіддільна від розуміння буття як такого. Факт індивідуальної свободи повинен отримати своє обґрунтування в системі наукового світогляду. Розуміння істинного знання в сенсі інтелектуальної інтуїції включає в себе вимогу побудови системи наукового розуму, що претендує на повноту охоплення світу в цілому, оскільки тільки в такий інтенції можливе обґрунтування фактичності людської свободи. Осягнення фактичності свободи невіддільне від єдності всього сущого, від розуміння природи всього сущого. Побудова системи наукового світогляду припускає причетність людського розуму до всеохоплюючого божественного розуму. Саме в цій причетності можливої виявляється сумісність свободи і системи абсолютного знання.

Всі дослідження Шеллінга рухаються в рамках онтологічної традиції, властивої всій німецькій класичній філософії. Проблема співвідношення свободи з тотальністю всього сущого визначає, згідно Шеллінгу, сутність справжнього філософського запитування. Мова йде вже не просто про фактичність свободи, а про можливість побудови системи свободи, яка є внутрішнім імпульсом здійснення руху метафізики як основного виміру людського буття. У цьому вимірі розкривається внутрішня незалежність людини як від природного порядку речей, так і частково від Бога, якщо мова йде про ставлення людини до Бога. Провідною і визначальною динамікою розвитку ідеї свободи стає протилежність між необхідністю і свободою. Ця протилежність виступає як таке фундаментальне відношення, завдяки якому можливість побудови системи свободи набуває вирішального характеру у філософському осягненні самої сутності буття. Система свободи, згідно Шеллінгу, виявляється можливою тільки на пантеїстичній основі. Існування людської свободи невіддільне від належності людини до вищого буття. Інтерпретація пантеїзму розкривається в двох положеннях: «Усе є Бог» і «Бог є все». Перше положення відкидається, оскільки воно має суто

фаталістичний характер. Стверджується друге положення, оскільки в онтологічній традиції все суще немислимо поза причетністю до Бога. Твердження «Бог є все» означає, що Бог дозволяє людині бути істотою зовсім самотійною: «Бог є не Бог мертвих, але Бог живих» [220,97]. У горизонті онтологічного мислення Бог розуміється як основа всього сущого, а людина, що належить цій основі, виступає як вільна у своїй діяльності істота.

Можливість побудови системи свободи визначає основну проблематику класичної німецької філософії. «В останній, вищій інстанції, - пише Шеллінг, – немає іншого буття, крім воління. Лише до воління застосовні всі предикати цього буття: безосновність, вічність, незалежність від часу, самоствердження» [220,101]. Тільки таке розуміння буття відкриває можливість побудови системи власне людської свободи, що тим самим вимагає з'ясування сутності людського існування. Мова йде про те, що є свобода, якщо вона є умовою людського буття. У зв'язку з цим відзначається, що людська свобода невіддільна від творчої здатності людини, від її діяльної сутності, в якій має місце як добро, так і зло. Питання про сутність людської свободи виявляється питанням про можливість і дійсність зла. Проблема зла виявляється найважливішим «моментом істини» в трактаті Шеллінга про сутність людської свободи. Якщо людина вільна, то вона здатна творити як добро, так і зло. Ця здатність розкриває сутнісну природу людини, і через цю обставину проблема зла є не просто проблема моралі, а можливість і дійсність людського буття в його діяльній сутності. Ця проблема висувається на перший план в метафізиці свободи, оскільки в її основі лежить розуміння буття як волі. Внутрішня можливість зла невіддільна від властивої людині свободи. Людина в сфері усього створеного стверджує свою основну властивість – бути діяльною та вільною істотою. У цій перспективі розуміння людського буття розкривається сутнісний зв'язок основи та існування і тим самим з'ясовується можливість зла в його онтологічному вимірі. Суть в тому, що зло невіддільне від самої людської свободи в її онтологічному розумінні. Основа висловлює свою сутність в прагненні-

прагненні до життя всього створеного, яке у своїй індивідуалізації підносить себе до творчого початку буття, прагненні, яке розгортає себе як дія і як сила, розкриває принцип буття як свободи. Свавілля, властиве людині, виражає прагнення людини залучатись до універсальної та всеосяжної свободи. Вона прагне бути основою всього сущого, і саме в цьому прагненні зло неминуче виявляється внутрішньою можливістю людського існування. Зло тим самим знаходить онтологічний вимір і присутнє як у реальному світі, так і самій сутності людської свободи.

Отже, спочатку Шеллінг розуміє свободу суб'єктивно-теоретично, проте, починаючи з «Трактату про свободу», він не тільки поступово відрізняє кінцеву свободу людини, укорінену в структурі суб'єктивності, але принципово відрізняє її від свободи абсолютного, розвиваючи тим самим поняття абсолютної свободи, вкорінене в трансценденції абсолютного єдиного. Абсолютна свобода означає для нього трансценденцію, а саме трансценденцію над буттям. Шеллінг створює систему трансцендентального ідеалізму, яка спрямовує думку у напрямку, що веде до «Феноменології духа» Гегеля. Виходячи з принципу тотожності ідеального і реального, система абсолютного Я Фіхте, згідно Шеллінгу, повинна бути доповнена філософією природи; тобто до філософії ідеалізму необхідно включити «вищий реалізм». Сама система ідеалізму, в якому вищий реалізм отримував би належне йому місце, можлива не на основі трансцендентального Я (Кант) і не на основі абсолютного Я (Фіхте), а на основі тотожності ідеального і реального. Експлікацією такої тотожності є саме система свободи. «Думка зробити свободу основою усієї філософії звільнила людський дух взагалі - не тільки щодо самого себе – але й зробила в усіх галузях науки більш рішучий переворот, ніж будь-яка з попередніх революцій» [154,91].

Цій системі тотожності Гегель протиставляє систему абсолютного знання, яке вимагає свого власного завершення; вона спрямована на здійснення системи розуму як абсолютної самосвідомості. Для Гегеля важливо осягнути суть філософії як системи науки, тобто експлікувати весь

процес становлення, якій є спекулятивно-діалектичним процес і передбачає «діалог свідомості із самою собою». Йдеться про діалог, в якому феномен свідомості сходиться до свого власного поняття. «До ідеї свободи належить, наприклад, те, що воля своїм змістом та метою створює своє ж поняття – саме свободу. Коли воля робить це, вона стає об'єктивним духом, творить собі світ своєї свободи і своєму справжньому змісту надає тим самим самостійного наявного буття» [55,312]. Досвід явища свідомості в його різних формах та проявах, що мають історичний вимір, є досвідом само-явища абсолютного суб'єкта, який знаходить і збирає себе у повноті свого буття тільки в діалозі між «природною» свідомістю і рухом справжнього реального знання. Свідомість у досвіді осягнення своєї природи й істини є шлях розпачу і відчуження від самої себе, оскільки в ній завжди має місце те, що ще не є істинне, через що вона змушена приносити себе в жертву «реальному» явищу істини. Гегель розробляє феноменологію як досвід звільнення мислення від будь-якого зовнішнього примусу. В «Науці про досвід свідомості» простежується тенденція, притаманна всій новоевропейській метафізиці, – прагнення звільнити свідомість від будь-яких обмежень, щоб показати її абсолютну сутність і тим самим конституювати абсолютність самого суб'єкта. Феноменологія покликана розкрити природу абсолютного знання, яка досягається в процесі звільнення суб'єкта від будь-якої залежності з боку об'єктів. Поняття абсолютного і відносного є якісними характеристиками знання. Це розходження належить до природи пізнання, його сутнісної визначеності. Як відносне знання думка від самого початку позбавлена своєї внутрішньої єдності, тої розумності, яка дозволяє мати досвід піднесення себе до рівня самосвідомості. Звертаючись до пізнання тих чи інших речей і процесів, свідомість ніколи не є вільною для самої себе, вона завжди кінцева і минуща. Однак, думка, що збирає себе в своїй істині, щоб постійно бути, покликана знати себе як абсолютне, тобто як знає себе в своїй розумності свідомість. У системі абсолютного знання формується досвід звільнення свідомості, який виявляється прагненням реалізації себе як

абсолютного духу. Необхідний досвід свідомості, в якому не тільки допускається, але й є потрібним взаємозв'язок людського і божественного. Якщо свідомість у своєму феноменологічному русі покликана здобути досвід, в якому вона впізнає себе як те, що їй належить, так і те, чим вона не є ще насправді, тоді невід'ємною умовою її досвіду буде таке знання, яке саме по собі є абсолютним. У цьому сенсі відносне знання є також і абсолютне, хоча й у прихованій формі. Воно ще не розкрито в собі самому як реальність духу.

Процес набуття свідомістю самої себе здійснюється через наближення свідомості до сутності об'єкта і в той же час до своєї власної природи. Кожне нове осягнення об'єкта розкриває більш глибокий характер об'єктивності, подолання якої вимагає належної суб'єктивності, більш високого ступеня свідомості та самосвідомості розуму. Присутність абсолютного в знанні передбачає досвід свободи, досвід звільнення свідомості від залежності з боку речей як об'єктів. Рух до абсолютного знання есплікується в категоріях свідомості, самосвідомості і духу. Шлях такого роду звільнення передбачає долавання послідовних етапів пізнання, починаючи з чуттєвої достовірності, властивої «природній свідомості», і закінчуючи нічим не обумовленою самосвідомістю розуму, тобто абсолютним духом. Свобода виявляється діалектичної сутністю руху до абсолютного знання, яке виявляє себе як шлях свідомості до її власного звільнення. На цьому шляху звільнення абсолютне, представлене спочатку в досвіді свідомості, неминуче виявляється пов'язаним з людським буттям. Внутрішня діалектика, притаманна спекулятивній думці, вимагає з'ясування власного буття. Свідомість визнає себе розумом, і це дозволяє йому визнавати свій об'єкт як інобуття «для себе». Дійсність виявляється самою розумністю, а розумність - дійсністю. Згадаємо знаменитий вислів Гегеля: «Що є розумним, то є дійсним; що є дійсним, те є розумним» [56,53].

Свобода діяльного суб'єкта в тому полягає, щоб, не покидаючи свого інобуття, він міг діяти за законом своєї внутрішньої природи, не потребуючи

при цьому нічого для нього суто зовнішнього. Суб'єкт виявляє своє субстанціальним вимірювання по відношенню до об'єкта як до явища своєї власної сутності. Ось чому для Гегеля суть справи полягає «в тому, щоб зрозуміти та виразити істинне не тільки як субстанцію тільки, але так само і як суб'єкт» [57,9]. Суб'єкт вже має справу не тільки з об'єктом, але і з самим собою. Він сходить постійно до самого себе. Суб'єкт покликаний зняти будь-яку безпосередність, щоб оволодіти своїм внутрішнім змістом, щоб звільнити себе від будь-якого обмеження і всякого інобуття. Тільки в розумному пізнанні тотожність суб'єкта та об'єкта стає досяжною. З чим би не стикався тепер суб'єкт, він всюди має справу тільки з самим собою. Тому пізнання - це вже не зіткнення з іншим, а пізнання себе у правді. Дух вільний, знаючи себе як абсолютну самосвідомість. Коли він творить самого себе вільно, тоді він знає волю як свою власну сутність. Досвід звільнення свідомості ґрунтується на важливих принципах, а саме: свідомість є своїм власним усвідомленням, свідомість дає собі свій власний критерій; принцип самовипробування свідомості в її власному досвіді. Шлях набуття свідомістю свого власного поняття є шляхом досягнення абсолютного знання та звільнення. Абсолютне знання виявляється спочатку вольовим процесом, завдяки якому свідомість приходить до адекватного розуміння самої себе. Але свідомість, покликана бути здійснюваною як своє власне усвідомлення, тобто: як істинна і , таким чином, абсолютна, має забезпечити себе критерієм своєї справжньої природи. Тільки володіючи таким критерієм на шляху свого руху до розуміння самої себе, свідомість отримує можливість конституюватися у своїй власній волі, оскільки цей критерій дозволяє свідомості постійно піддавати саму себе випробуванню. Щоб упевнитися в істині пізнаваного, свідомість змушена повертатися до своєї власної природи, здійснюючи притаманну їй рефлексію. У такого роду рефлексії прояснюється і усвідомлюється істина протилежності знання і того, що пізнається. Саме через рефлексію свідомість осягає себе як критерій своєї власної природи. Будучи в собі самій тим, що повинно бути підтверджено, свідомість повинна мати свій власний критерій

для самовипробування. Ця вимога має місце тому, що свідомість у своїй суті є для самої себе своїм власним усвідомленням. Природі свідомості властивий внутрішній діалектичний рух, який здійснюється в безперервному процесі порівняння знання про предмет зі знанням самої себе. У процесі порівняння свідомість виявляє реальність своєї природи, яка полягає в знанні. Цей безперервний процес самоперевірки свідомості полягає в порівнянні природного знання як безпосереднього представлення і реального знання. Діалектична природа свідомості якраз і розкривається в динаміці цих трьох принципів, що утворюють суттєвий досвід свідомості та її справжню природу як вільної свідомості.

Традиційне заперечення Л.Фейєрбахом свободи людської волі пов'язується з евдемоністичним характером його етики. Саме евдемонізм змушував мислителя концентрувати увагу на механізмі досягнення щастя, який, по суті, є можливим і без залучення свободи волі. Основний пафос евдемонізму пов'язаний переважно з пошуком інструментальної основи для набуття бажаного стану. Питання про те, чи не досягається це ціною глибинного поневолення індивіда, втрати будь-якої автономії, в контексті евдемоністичної етики не є актуальним. Більше того, уявивши людину неавтономною істотою, простіше переконати себе в тому, що досягнення щастя є лише за умов правильного використання відповідних зовнішніх важелів. Тому твердження, подібні наведеним нижче, набувають для Фейєрбаха догматичний характер: «Немає чесноти без щастя, і тим самим мораль потрапляє в царину приватної і національної економії. Там, де не надано умов для щастя, там не вистачає умов і для чеснот» [195,614].

По-новому підходили до проблеми свободи і засновники марксизму, які розглядали два її аспекти: соціально-історичний і загально філософський. К. Маркс перш за все розглядає питання про сутність свободи як про атрибутивну властивість людини, торкається суперечки про співвідношення існування і сутності, про опредмечування і самоствердження, протиріччя між індивідом і родом. Свобода складає сутнісну характеристику самосвідомого

індивіда, вона існувала завжди в різноманітних проявах. Будучи не лише духовною, але й соціальною, в тому числі політичною цінністю, свобода є «різновекторною». В теорії і реальному житті спостерігається протиборство «різних свобод». «Жодна людина не бореться проти свободи, – людина бореться, щонайбільше, проти свободи інших» [119,55]. За класифікацією свободи К.Маркса, свобода може бути загальною, індивідуальною, «свобода як особливий привілей» – не втратила свого методологічного значення і досі.

Вчення Маркса належить переважно до «практичної філософії», за термінологією Канта. Тому головним принципом світогляду Маркса є практика. Відповідно і свободу він визначає практично, виводячи її з нужди, потреби. Пролетаріат, який відділяється від усього людського і втрачає себе, «разом з тим не тільки теоретично усвідомлює цю втрату, «але й безпосередньо змушений до спротиву цій нелюдськості велінням невідворотної, абсолютно владної нужди (потреби), цього практичного виразу необхідності, саме тому може і повинен сам себе звільнити». Ця думка є основною і в «Капіталі». Маркс зазначав, що царство свободи починається тільки там, де припиняється робота, котра диктується нуждою і зовнішньою доцільністю, отже, за природою речей воно лежить по той бік сфери матеріального виробництва. З розвитком людини розширюється царство природної необхідності, бо розширюються людські потреби, але водночас розширюються і виробничі сили, які слугують їх задоволенню. Маркс визнає, що в цій, виробничій, сфері є свобода, яка полягає в тому, що люди раціонально регулюють свій речовинний обмін з природою, ставлять його під свій контроль замість того, щоб він панував над ними як сліпа сила. Проте, це лишається таки царством необхідності. По той його бік починається розвиток людських сил, котрий є самоціллю і може розквітнути лише в цьому царстві необхідності як на своєму базисі. Маркс істотно розширив розуміння функціонального поля «трансцендентального суб'єкта», розглядаючи останнього не як трансцендентний або абстрактний дух, а як дух, що діє на історичному терені, як філософію, що знаходиться «на службі

історії». Маркс бачив у «трансцендентальному суб'єкті» не окремого індивідуума, а деяку родову свідомість, яку він став називати суспільною свідомістю. Заслуга Маркса полягала у відмові від «чистої» або гносеологічної свободи і в переході до її багатомірного поданням, включаючи сюди її екзистенційний вимір. Але Маркс (на відміну від ортодоксальних марксистів) не субстанціалізує свободу, не підміняє інтереси істини інтересами односторонньої революційної боротьби за її реалізацію.

Свобода, як принцип, має цінність і змістовність тільки у зв'язку з іншими категоріями – буття, відчуження та самовідчуження, опредметнення, потенція і актуальне існування, суб'єкт і об'єкт, трансценденція і екзистенція, справедливість тощо. Якщо виходити з чисто гносеологічного розуміння свободи, то при цьому справедливе суспільство весь час буде виглядати як нічим не гарантоване вступ до буття. Історико-емпіричне або суто онтологічне уявлення про свободу призводить до ідеологізованих варіантів філософії історії Маркса .

Попри всю схожість поглядів Маркса і Енгельса, в даному питанні між ними помітна і відмінність. Ф.Енгельс пов'язував розвиток з тим, що об'єктивні, відчужені сили, котрі панували досі над історією, підпадають під контроль самих людей. «І тільки з цього моменту люди почнуть цілком свідомо самі творити свою історію... Це є стрибок людства із царства необхідності в царство свободи». Енгельс пов'язує свободу і необхідність, відповідно, зі свідомою і несвідомою діяльністю та поєднує теоретичне і практичне в тлумаченні свободи в загальнофілософському контексті. Підсумовуючи аналіз тези, що «свобода волі означає... не що інше, як здатність приймати рішення зі знанням справи», він писав: «Свобода, отже, полягає в заснованому на пізнанні необхідностей природи пануванні над нами самими і над зовнішньою природою; вона внаслідок цього є необхідний продукт історичного розвитку» [230,112].

Це визначення Енгельса відрізняється і від спінозівського, в якому йдеться тільки про пізнання, і від гегелівського, в якому під свободою

подається усвідомлення і пізнання необхідності моральних настанов, правових законів, а не їх творення.

Але, як бачимо, сам Енгельс виходить за межі такого визначення, бо додає до знання реальну справу і панування над нами самими і природою сил, що ззовні нас. Тут дається ознака та практична установка, котра була притаманна і йому, і Марксу. Наведене визначення Гегеля міститься в «Науці логіки», а практичне його доповнення можна знайти в «Лекціях з філософії історії». Проте, вирішальним лишається розуміння свободи як пізнання необхідності. Будучи відображенням величезного досвіду, який нагромадила історія, очевидною стає та обставина, що люди – окремі індивіди, народи, людство в цілому – в своїй свідомості прагнуть того ж самого, а реалізація їх цілей дає відмінні чи протилежні наслідки, котрих ніхто не бажає. Головне Енгельс убачав у тому, які рушійні сили приховуються за цими спонуками, мотивами дій, якими є ті історичні причини, котрі в головах діючих людей набирають форму даних спонук. Він убачав їх у матеріальних чинниках життя і вважав хибою попередньої філософії історії нехтування ними.

Теоретики постмарксизму прагнуть в цьому контексті підкреслити гуманістичні принципи марксистського вчення, зокрема – положення про те, що вільний розвиток кожного є умова вільного розвитку всіх (теза, яка ще не була спростована), про задоволення справді людських потреб, про висунуті Марксом умови їх здійснення. Вони вважають, що ці принципи не втратили свого значення і понині.

Здійснений у цьому підрозділі роботи аналіз генезису трансформації розуміння свободи в історії класичних філософських вчень, дозволяє зробити певні висновки:

Проблема свободи висувається на перший план у німецькому класичному ідеалізмі, який є завершенням всієї новоєвропейської метафізики. Вперше у філософії Канта філософія свободи знаходить фундаментальний метафізичний сенс, отримуючи своє перетворення і подальший розвиток в метафізиці чистої діяльності «Я» Фіхте, в системі

науки про досвід свідомості Гегеля і в системі свободи Шеллінга, в якій свобода проголошується основою буття; виникає метафізичне розуміння буття як волі. Це розуміння визначає філософію Шопенгауера, Маркса, Ніцше. Антропологічний принцип філософії Фейєрбаха з властивим йому Я-Ти ставленням не виключає, а передбачає метафізику волі, яка на початку ХХ століття усвідомлює і іменує себе як філософія життя.

Німецька класична філософія принесла з собою онтологічні, а також гносеологічні трактування компонентів свободи. Розуміння свободи в зазначений період неоднозначне: її розглядають як самодетермінованість; як здатність до вибору (або людина підкоряється інстинктам, або вирішується йти за межі природного і соціального світу); під свободою можна розуміти свідоме зусилля людини з підтримки в собі людського, але свобода – це авторство, коли людина свідомо робить вибір і усвідомлює, що несе за це відповідальність. Свобода тісно пов'язана з усвідомленням суперечливості (це лежить в основі людської природи); з неможливістю ухилитися від вибору як «життєвого» вирішення цього протиріччя; з постійними зусиллями з підтримки в собі людської сутності. Свобода, що розуміється як «свобода від», тісно пов'язана з відчуженням, якщо розглядати це поняття з гранично широких позицій. Таким чином, на прикладі класичних філософських концепцій проаналізовано трансформації розуміння свободи в контексті аналізу тлумачення відчуження.

1.4. Концептуалізація антропологічно-філософських засад свободи та ідентичності особистості у філософії екзистенціалізму та постекзистенціалістського мислення

Екзистенційна філософія пов'язує переконання, що індивідуальне життя людей не піддається науковому аналізу, із радикальною протилежністю світу предметів й світу людського існування. Здатність людини творити саму себе і світ інших людей, вибирати образ майбутнього світу є наслідком фундаментальної характеристики людського існування – його свободи.

Людина – це свобода. Екзистенціалісти підкреслюють, що людина вільна абсолютно незалежно від реальних можливостей здійснення її цілей. Свобода людини зберігається в будь-яких обставинах і відображається в можливості робити вибір. Мова йде не про вибір можливостей для дій, а про вираження свого ставлення до даної ситуації. Таким чином, свобода в екзистенціалізмі – це перш за все свобода свідомості, свобода вибору духовно-моральної позиції індивіда. Слід визнати сильну сторону в постановці проблеми свободи в екзистенціалізмі. Вона полягає в прагненні підкреслити, що діяльність людей скеровується, перш за все, не зовнішніми обставинами, а внутрішніми спонуками, що кожна людина в тих чи інших обставин подумки реагує нарізно. Від кожної людини залежить дуже багато і тому не варто в разі негативного розвитку подій посилаючись на обставини. Діапазон розуміння свободи дуже широкий – від повного заперечення самої можливості вільного вибору до обґрунтування «втечі від свободи» в умовах сучасного цивілізованого суспільства. Класичне екзистенціалістське розуміння феномену свободи було використане представниками екзистенціальної філософії та політології в процесі безпосереднього формулювання теоретичних й світоглядних позицій.

Особливу роль в аналізі свободи зіграв М.Бердяєв. Для нього свобода є звільненням духу, свідомості. Акцент на внутрішню свободу – тільки «дух є свобода» – надає бердяєвській філософській концепції свободи відверто суб'єктивістський характер» [23,87]. М.Бердяєв підкреслює, що свобода – позитивна і змістовна: «Свобода не є царством свавілля і випадку» [25,369]. Свобода для мислителя не просто характеристика людського буття. Він онтологізує свободу. Будучи релігійним філософом, М.Бердяєв, проте, ставить свободу вище, або краще сказати, раніше Бога, до початку акту Творіння. Для того, щоб творити, якась істота або суть (людина або Бог) повинні володіти свободою, внутрішньою свободою. Якщо Бог створив все в цьому світі, то означає, він вже, як творець, володів свободою. Це означає, що свобода вже існувала до початку акту творчості. Якби свободи не

існувало до початку Творіння, то не було б і самого Творіння . Отже, робить висновок М.Бердяєв, «свобода є безосновною основою буття». Для релігійного філософа висновок достатньо неординарний. У філософії М.Бердяєва є і ще один «парадоксальний» момент, – йдеться про богоподібність людини. Бог не створив і не міг створити людини за своїм зовнішнім виглядом. Богоподібність людини не зовнішня, а внутрішня. Богоподібність людини полягає в її здатності бути творцем. Саме творча суть ріднить людину з Богом. Саме творчість наповнює сенсом людське існування. Отже, свобода – це незалежність, творчість, вона є можливість вибору, припускає відповідальність людини за свій вибір, тісно пов'язана і обумовлена рівнем знань людини і суспільства.

Одним із засновників екзистенціалізму вважається М. Гайдеггер, який вважає, що людина намагається піти від головного– проблеми абсурду смерті. Це життя є «недійсне» існування і людина виявляється всього лише «охоронцем буття». Світ людини є витонченими, замаскованими формами абсурду існуючого, «недійсності» і «занедбаності» сучасної людини. Звідси народжуються такі прояви сутності людини як «страх», «турбота», «провина», «тривога», «смерть». У сучасному суспільстві діє така тенденція: чим більше дійсний створений людиною світ, тим менш дійсною стає сама людина. Відбувається розчинення людини у світі, втрата людиною власного світу, а, отже, і свободи. Саме тому на перший план висувається проблема таємних питань можливостей людського буття, на противагу тій дійсності, де для людини не залишається жодного місця. Все це значно актуалізує ідею боротьби за людське начало в людині, ідею подолання відчуження і само відчуження людини, набуття людиною самого себе, свободи людини. Будь-яке справжнє звільнення, згідно Гайдеггеру, полягає в тому, що на місце достовірності порятунку людина ставить таку вірогідність, через яку вона сама засвідчується в собі і спирається таким чином на саму себе. Саме навіювання ідеї індивідуальної відповідальності людини за все, що відбувається з нею самою, а також за її думки і навіть таємні помисли є

найбільш цінним в рамках філософії не тільки Гайдеггера, але екзистенціалізму взагалі. Мартін Гайдеггер спеціально вводить поняття «тут-буття» (Dasein) для визначення самотності існування людини: факт існування людини позначає те, що перед нею розкриваються безліч можливостей, шляхів; який із них буде обраний, чи, можливо, жоден – залежить виключно від самого індивіда. Саме в цьому полягає головна, радикальна різниця між світом речей і світом людини. Речам притаманна пасивність, вони просто «наявні». «Існує» лише людина як самотність активність, що робить вибір із нескінченної багатоманітності можливостей. Людське існування, таким чином, не може бути визначене як «таке, а не інше», оскільки воно завжди «здійснюється», «постає», відкрите для зустрічних можливостей. Мартін Гайдеггер, у своїх пізніх роботах підсумував роздуми екзистенційно орієнтованих філософів про сутність свободи. Він прирівнює свободу до сутності істини. «Свобода – це не тільки те, що здоровий глузд охоче приймає за значення цього слова: з'являється іноді бажання відмовитися від вибору тієї чи іншої пропозиції. Свобода - це не непов'язаність дії або можливість невиконання чого-небудь, але свобода це також і не тільки лише готовність виконувати потрібне і необхідне (і, таким чином, певною мірою суще). Свобода, передуючи всьому цьому («негативна» і «позитивна» свобода), є частиною розкриття сущого як такого» [211,17-18]. Певним чином, певна концепція свободи як і всяка інша концепція, приречена у значенні видобутку абсолютного і цілісного знання – на неуспіх. А чи не є така зарозумілість філософських концепцій умовою свободи філософської думки в цілому, яка завжди прагне обійняти неосяжне? Іноді при цьому відсутність свободи приймають за її присутність. Так, ніхто не буде сперечатися щодо потужності політичних і владних інститутів у світі. Але виключно політична і бюрократична свідомість є найчастіше свідомістю гранично рабською, і розраховувати на одну лише політику у справі соціальної свободи вкрай наївно. Ще невідомо, що вільніше по суті - те, що має силу і владу чи за видимості «слабке» явище. Думка, сенс – фізично є

ніщо, тому навіть дивно, що ідеальне має потужність бути присутнім у світі матерії. Але водночас ми усвідомлюємо всю реальну силу цього «слабкого», незримого буття. Свобода робить «слабке» внутрішньо сильним. Тому в духовному світі свободи завжди трохи більше, ніж в емпіричному, матеріальному. Можливість тотожності необхідності і свободи у фізичному світі має свою аналогію у природі думки — вільної навіть у своїй немочі. Через осмислення свободи та її контексту ми краще осягаємо саму неоднозначність явищ.

Спробував дати свою оцінку сучасному стану проблеми свободи і Карл Ясперс. У здатності протистояти собі, своєму тілу і проявляється свобода людини. Екзистенція - це свобода, стверджував Ясперс. «Усвідомлюючи свою свободу, людина хоче стати тим, ким вона може і повинна бути. Вона вибудовує ідеал своєї сутності». До структури свободи, за Ясперсом, входить комунікація, заснована на взаємній любові і довірі. Людина не може існувати просто як окремий індивід. Свобода особи може існувати тільки тоді, коли вільний інший. Розрив комунікації призводить до знищення свободи. Людина має відчутти себе абсолютно вільною і абсолютно відповідальною за те, що з нею відбувається. І тільки ці відчуття здатні народити в неї її справжнє «Я». Людині, як об'єкту пізнання і досвіду, підвладній природним і соціальним силам, Ясперс протиставляє людину як свідомість, екзистенцію, свободу. «Людина – більша за те, що вона може пізнати, вивчаючи себе». Таке твердження припускає гуманізм. Справжній індивід не може допустити поводження з собою як з предметом: він повинен здійснити свою свободу, своє буття. Ці вимоги ніколи не були більш актуальними, ніж зараз, у світі, де людина втрачає своє коріння, свій зв'язок з трансцендентним, де вона ризикує бути зведеною до своєї зовнішньої оболонки. Порятунком – у прагненні до самобутності, у визначенні самоідентичності, у самостверженні особистості. Ясперс зазначає, що спасіння не може бути знайдене ані в миттєвих radoщах життя, ані в безнадії, з якою сприймають небуття. Обидва рішення годяться як тимчасові притулки, але їх недостатньо.

[238,290]. До незалежності людської особистості Ясперс підходить неабстрактно: він вводить поняття «ситуації» Життя— постійна напруга між умовами існування і свободою. Відмовляючись і від самоти, і від бунту, особистість повинна прийняти свій взаємозв'язок зі світом: з суспільством, з історією, з політикою, з технікою. Відстороненість від світу дає людині свободу, взаємозв'язок з ним – існування». Ця свобода в ситуації відкриває перед людиною майбутнє, яке неможливо уявити собі заздалегідь. К.Ясперс зазначає, що тільки відповідальність за теперішнє дозволяє нам відчувати відповідальність за майбутнє. Для Ясперса, як і для Гайдеггера, людина завжди здійснюється в майбутньому. У цій незавершеності завжди звучить голос надії. Якщо неможливо змалювати майбутнє перед обличчям сучасної кризи, то хоча б можна вказати його напрямок, воно повинно бути спадщиною західного гуманізму. Але ця спадщина – не самоціль, «...спадщина лише створює той духовний простір, в якому кожен може і повинен боротися за свою незалежність». Інакше кажучи, гуманізм не повинен замикатися в досягнутому, він повинен бути розкритий для свого джерела для трансцендентності: «Свобода може здійснюватися лише в усвідомленні надання самої себе, у взаємозв'язку з трансцендентним» [238,375].

На відміну від значної частини філософів-екзистенціалістів, М.Буберу був чужий песимістичний погляд на людину та індивідуалістичний підхід до релігії. «Бог – Бог свободи. Він, у кого є сила змусити мене, не примушує мене ні до чого. Він приділив мені частину цієї свободи. Я зраджу Його, якщо дозволяю комусь керувати собою», – зазначає Мартін Бубер. Свобода – це прорив людини до себе, до своєї екзистенціальної та онтологічної суті, до комунікації з Богом і світом. Саме щодо «Я – Ти», що характеризується дійсною любов'ю до «Іншого», і реалізується справжній прорив до себе, до своєї споконвічної сутності, відбувається подолання всіх форм і видів відчуження. У світі відносин людина знаходить свою свободу і долю. Свободи немає в світі. Воно – тут панує причинність. Тільки в присутності

Ти – перед обличчям і Ликом – людина здатна приймати рішення, відкидаючи причинну обумовленість, а значить, вона – вільна. «...Вільному, як відображенню його свободи, дивиться назустріч доля. Це не межа його, а його здійснення; свобода і доля багатозначно обіймають одна одну...» [38,326]. Свобода і доля нерозривно пов'язані. При цьому доля, оскільки вона виступає в єдності зі свободою, відрізняється від злої долі, тобто гноблячої, переважаючої причинності світу Воно.

Цілісний розгляд свободи, вплив на еволюцію екзистенційних уявлень про свободу знаходимо в творчості Жана Поля Сартра – одного з найяскравіших представників французького екзистенціалізму ХХ століття. У його вченні яскраво виявляє себе онтологічність розуміння та розкриття свободи, роглядаючи людську екзистенцію крізь призму свободи. Філософ будує свою концепцію свободи на підставі цілей, поставлених ним перед самим собою. Вони зводяться до звільнення людини, яке має три аспекти. По-перше, метафізичне звільнення, яке дає усвідомлення загальної, глобальної свободи і, як наслідок, прагнення до боротьби проти всього, що перешкоджає цій свободі. Другий аспект – зробити доступною комунікацію вільної людини з оточуючими її людьми за допомогою творів мистецтва, що залучає її до атмосфери свободи. По-третє, політичне і соціальне звільнення, призначене забезпечити максимум цивільних прав і свобод. У своїх думках Ж.-П.Сартр зближується з І.Кантом, зазначаючи думку, що людина не може зробити свою власну свободу метою, якщо не зробить своєю метою свободу інших. Це формулювання багато в чому нагадує кантівський «категоричний імператив». Але Ж.-П.Сартр заперечує можливість існування абсолютної свободи, як всього, що претендує називатися абсолютним, вказуючи на абсурдність такої свободи [170;171]. Ж.-П.Сартр стверджує, що людина вільна завжди і будь-які спроби відмови від свободи або придушення її, в кінцевому рахунку, приречені на провал. В своїй роботі «Буття і Ніщо» філософ продовжує міркування про «інтенціональну» свідомість. За Сартром, свобода унаочнює розрив із необхідністю, людина не може посилатися на

об'єктивні обставини, оскільки вона сама обирає своє майбутнє, а отже, і відповідає за себе, маючи певну відповідальність. Свобода завжди одинична для кожної конкретної ситуації. У пошуках самого себе, у виборі свого предметного світу людина вільна. А цей вибір екзистенційний, і уникнути його неможливо. Тому свобода – є вибір свого буття: людина така, якою вона себе обирає. «Людина просто існує, і вона не тільки така, якою себе уявляє, але така, якою вона хоче стати. І, оскільки вона уявляє себе вже після того, як починає існувати, і проявляє волю вже після того, як починає існувати, і після цього пориву до існування, тобто вона є лише те, що сама з себе робить» [170,323]. Це «перехоплення» себе і чутливість до всього роблять людину, з одного боку, незахищеною, з іншого, – сильною, потенційною. Таким чином, людина сама автентизує себе. Людське буття, на думку Сартра, є особливим утворенням, яке укорінене в світі через концепт «ніщо». Однак це не є остаточною відповіддю. «Ніщо» – це лише точка відліку в загальній картині буття. Відштовхуючись від «ніщо», Сартр рухається далі, до повного розкриття сутності свободи. Цю можливість людини привносити у світ «ніщо» Сартр назвав «свободою», яка, відповідно, набуває того ж онтологічного статусу. Свобода не є властивістю, яка поряд з іншими належала б до суті людського буття, бо «немає різниці між буттям та її свободою буттям»... Таким чином, свобода у Сартра – онтологічна структура людського буття, що виступає як чиста негативна діяльність» [113,112–113]. Недарма Сартр називає один з розділів своєї праці «Буття і ніщо» так: «Свобода – перша умова дії» [172]. Розглядаючи дію як вільну, Сартр, звичайно, торкається питання вільного вибору людини. Вибір, за Сартром, – це те, що обумовлює людську свідомість та діяльність, це постійне здійснення свободи людиною. «Вибір того чи іншого означає водночас утвердження цінності того, що ми обираємо, оскільки ми в жодному разі не можемо вибрати погане», – писав Сартр [171,439]. Сартр підкреслює також відповідальність людини як особливого виду буття, вона постає у нього необхідним супутником свободи, а ще – продовженням і завершенням,

здійсненню свободи. Отож, відповідальність це не лише відповідальність за себе, але і відповідальність за світ тієї людинореальності, яку кожен творить сам. Цілісність свободи робить її істинною та виводить останню в людський вимір, відкриває себе в становленні людської особистості. Але й свобода повинна поставати, розумітись та розкриватись цілісно, адже в протилежному випадку вона втрачає будь-який сенс. Її цілісність зумовлена її життєвістю. Свобода – це фундамент, основа подібного цілісного розвитку. Розуміння того, що джерело справжньої свободи – усередині нас і вона не може бути обмежена зовнішніми обставинами, характерна і для екзистенціальної традиції західної філософії. Ж.П.Сартр у своїх роботах «Буття і ніщо», «Екзистенціалізм – це гуманізм» писав, що людина є такою, якою вона виявить волю стати, хоча вона (людина) і не завжди вільна прямо вибирати обставини, зовнішні декорації свого життя через те, що не може оглянути всієї перспективи дій, що чиняться нею, але вона вільна завжди й у будь-якому випадку вибирати спосіб і характер сприйняття, інтерпретації та реакції на обставини, що склалися певним чином. [170;172]. Зовнішній, навколишній, об'єктивований світ так чи інакше відповідає реальності усередині нас, в нашому внутрішньому житті, в уявленні філософів адвайта-веданти він завжди пасивновідображальний, на відміну від активної природи суб'єкта. Тому у своїй реакції на зовнішні подразники, у тім, як вони сприймаються та інтерпретуються ним, суб'єкт виявляє свою сутність. Отже, ці зовнішні подразники є головною умовою внутрішнього розвитку й становлення особистості. Страждання й труднощі, з якими стикається особистість, загартовують її. Внаслідок змішаного впливу задоволення і нещастя, що зачіпають душу людини, складається те, що ми називаємо характером: «Добро і зло однаковою мірою формують його, а в деяких випадках нещастя більше вчать, ніж щастя». Таку позицію поділяють і багато західних філософів: «Життя кожного – це боротьба за те, щоб стати самим собою. Перешкоди в цьому процесі пробуджують нашу активність і розвивають наші здібності»; «надмірна кількість благ спричинює виродження

і появ потворних форм життя», – так виникає новий варварський тип людини, породжений сучасною цивілізацією, – «людина самовдоволена», – писав іспанський філософ Ортега-і-Гассет [138,97].

М. Мерло-Понті загалом поділяє позицію Ж.-П. Сартра щодо свободи як вибору: «...Навіть якщо людське буття було мені нав'язане, то сам спосіб буття цілковито залежить від мого вибору; самостійно визначити цей вибір, не узгоджуючи його з певною кількістю можливостей, також є свободою вибору», – стверджував він у «Феноменології сприйняття» [127,76]. Але філософ не погоджується з феноменом «онтологічного розмежування», з якого Ж.-П. Сартр виводив тезу щодо неможливості «пізнання іншого» та поглинання іншим моєї свободи. Їх Мерло-Понті категорично заперечує. Звільнення себе, стверджував він щодо свободи, є завжди звільненням від сенсу минулого, який закладено вже у самому акті сприйняття теперішнього, сприйняття, в якому і закладаються наші інтенції щодо майбутнього, до самої зміни теперішньої ситуації. Свобода, на його думку, «сама визначає себе як межу задумів суб'єкта свободи» [148,159-160]. Сьорен К'єркегор стверджував, що свобода може бути тільки внутрішньою. Шлях до звільнення індивіда лежить у його заглибленні у самого себе. «Вільно народжена душа» – джерело моральної, тобто насправді вільної діяльності людини. У творчості С.К'єркегора проблема свободи аналізується з позицій християнсько-екзистенціалістської етики, науки, яка «прагне внести ідеальність у дійсність», а «не перетворювати дійсність в ідеальність» [100,5-12]. Категорія страху – центральна у філософії С.К'єркегора. За її допомогою він «долає» дилему свободи і необхідності, добра і зла. Можливість свободи полягає не в тому, що можна обирати між добром і злом. Гріховна за своєю природою людина, визначаючи свою свободу та її межі, повинна керуватися свідомістю та почуттям страху. «Страх – це не визначення необхідності і не визначення свободи, страх є скутою свободою, коли людина не вільна в самій собі, але скута – проте не в необхідності, але в самій собі» [100,150]. Філософ запропонував оригінальну релігійно-

психологічну версію свободи. Показавши її прояв у негативних станах духовного життя, перш за все у страсі, С.К'єркегор одним з перших у новітній філософії заснував новий напрямок у дослідженні феномена свободи, продовжений працями А.Камю, Ф.Ніцше, З.Фрейда, Ж.Сартра, Е.Фромма.

Ніцше і К'єркегор звернули увагу на той факт, що більшість людей не здатні на особистісний вчинок. Таки люди швидше будуть керуватися стандартами. Небажання людини обирати свободу, без сумніву,- одне з філософських відкриттів. Виявляється, свобода - це доля небагатьох. Маємо парадокс: людина згодна на добровільне поневолення. Ми нерідко стаємо рабами чужих думок і настроїв. Інакше кажучи, ми надаємо перевагу несвободі. Гете писав: «Свобода – дивна річ. Кожен може легко набути її, якщо тільки він вміє обмежувати і знаходити себе самого. І навіщо нам надмір свободи, котру ми не в змозі використати?» Прикладом Гете наводить кімнати, в які він не заходив взимку. Для нього було достатньо маленької кімнати з дрібницями, книжками, предметами мистецтва. «Яку користь я мав від мого просторого будинку і від можливості ходити з однієї кімнати в іншу, якщо в мене не було необхідності використовувати цю свободу» [134,458]. Ця думка унаочнює всю обмеженість людської природи. Запропонована Ніцше переоцінка цінностей спрямована, насамперед, на вивільнення творчої енергії особистості, яка змінює всі стереотипи, приписи розуму, заборони і загальнозначимі імперативи. Для того щоб стати повноцінною людиною, яка максимально реалізувала свою волю до життя, необхідно стати «по ту сторону добра і зла», перетворити мораль у проблему. Імморалізм Ніцше не може знищити моральну свідомість як таку: «ми повинні звільнитися від моралі... щоб зуміти морально жити» [135,71-74], тобто, ліквідувати традиційні, принесені ззовні моральні орієнтири. Згідно з А.Камю, досвід людського існування закінчиться смертю і призведе мислячу людину до відкриття «абсурду» свого існування. Однак, ця істина має пробуджувати в душі мужність, гідність і прагнення продовжувати жити супроти

всесвітньому «хаосу». Камю розглядав «абсурдну свободу». На його думку, людина, бунтуючи, бачить свої межі, але, заплющуючи очі на природу абсурду, шукає найлегший шлях - бореться з власними стінами навколо себе. Не маючи до свого життя ніяких питань, завжди приймає привід за причину, не роблячи спроб бачити далі своїх стін. Для моральної свободи він виводить таку альтернативу: «..або ми не вільні і відповідальність за зло лежить на всемогутньому бозі, або ми вільні і відповідальні, а бог не є всемогутнім», і вважає єдиною доступною для пізнання «свободу, що є свободою розуму і дії» Камю. стверджує, що реально людина не може бути морально вільною, бо: «Як би ми не відгороджувалися від усіх моральних і соціальних забобонів, частково ми все ж знаходимось під їх впливом і навіть погоджуємо своє життя з кращими із них» [83,54-55].

В різних контекстах цю ідею можна знайти у Р.Баха, у М.Бердяєва або С.К'еркегора. «Від абсурдної людини вимагають зробити щось зовсім інше – стрибок». У відповідь вона може тільки сказати, що не надто добре розуміє вимогу, що це не очевидне. Вона бажає робити лише те, що добре розуміє. Її переконують, що це гріх гордині, а їй незрозуміло саме поняття «гріха». Вона почуває себе невинною. Стрибок – поняття, яке означає будь-який відхід від проблеми, ігнорування конфлікту. Проблема бунту веде нас до думки про відсутність «свободи взагалі». Абсурд нам пропонує альтернативу: або ми не вільні, або цілком вільні. «Єдина доступна моєму розуму і серцю свобода є свобода розуму і дії. А смерть – єдина реальність». Як зазначав А.Камю, людина не є сукупністю того, що в ній ще є, але – сукупністю того, чого в ній ще немає і чим вона може стати, ґрунтуючись на синтезі досягнень культури і цивілізації. І якщо йти в цьому напрямку далі, з точки зору сучасної філософії «глобальні проблеми сучасності» - це не проблеми екології, економіки, політики і т.д., а проблеми людського буття, які потрібно вирішувати самим, спираючись на морально – духовні цінності людства. А.Камю, як й інші екзистенціалісти, будує свої уявлення про свободу людини на підставі аналізу сучасного соціального буття індивіда. Людина

виявляється позбавленою навіть щонайменшої можливості свободи. Вона придушена економічними проблемами, її політичні пріоритети заломлені крізь призму державної ідеології, етичне й естетичне в суспільстві відсувається на другий план. Людина – нікчемний гвинт у гігантському механізмі державної системи. Тих же, хто сміє це усвідомити і цьому чинить опір, чекають «міри», ретельно розроблені системою: від суспільного осуду до багаторічного перебування в ув'язненні. Але людина не завжди здатна миритися з таким станом речей. Вона починає бунтувати. Тема бунтуючої людини проходить крізь усю творчість А.Камю: «Дрімлючі в людині творчі сили виливаються в бунт, в повстання проти існуючого світу, його вад – бунтуюча людина творчо вирішує перетворити себе і світ, створювати їх в своїй творчості, щоб стати вільною і повернути в світ красу і все, що з нею пов'язане» [82,48]. А.Камю бачить корені бунту в рішучому протесті проти втручання, в усвідомленні бунтарем своєї доброї волі, своєї правоти. Людина, що стала на цей шлях, усвідомила необхідність свободи, готова на все для досягнення бажаного. Поряд із поняттями «свобода», «бунт» у творчості французького мислителя визначається поняття «абсурду» – розладу, що виникає при зіткненні «...наявного стану речей з певного роду дійсністю, дії – з перевершуючим їх світом» [82,48]. Це відчуття народжується в бунтуючої людини і постійно супроводжує її, вона усвідомлює абсурдність життя і готова робити все, щоб прожити його гідно. Усвідомлення абсурду приводить до бунту, а усвідомлення бунту – до свободи, заради якої людина готова піти на все, адже в свободі вона знаходить значення свого життя. А.Камю вважає, що людині може бути доступний лише досвід її власної свободи, загальних понять людської свободи конкретний індивід мати не може. Філософ заперечує свободу як даровану Богом. Свобода – це свобода думки і дії. Людина планує черговий день, має переваги – все це прояви свободи. Проте вищої свободи, свободи бути, стверджує філософ, не існує. «Яка свобода в повному розумінні цього слова може існувати без упевненості у вічному житті?», – задає він питання [82,66].

З позиції екзистенціалістів, за всіх недоліків цивілізації більш значущими є її досягнення, плюси, ті сторони соціальної дійсності, які сприяють подальшому прогресуванню суспільства. Тому і можливо, і однаково істинно розглядати людську історію як історію помилок, безумства і в той же час як шлях звільнення від усілякого рабства, героїчних зусиль, зберегти і розвинути краще, як нескінченне завдання самовдосконалення людства. Наскільки досягнемо належного – інше питання. Але будь-яке розумне життя характеризує саме нічим не знищувана – моральна прага свободи; навіть несвобода-це всього лише хибна форма свободи. Звичайно, глибоко моральний сенс свободи можна перекрутити. Свавілля, як свідомо установка і діяльність суб'єкта, може досягати певної міри свободи і потужності, але при цьому «єго» панує і свобода отримує значення духовного рабства. Таким чином, у розумінні свободи як вихідного принципу пізнання і дії ми можемо вийти на проблему взаємини цілого і його частин. Для екзистенціалістів, в самій свободі очевидна етична багатозначність її природи. Свобода може бути силою зла, підставою рабства, хибного ригоризму, формою наївної поведінки та ставлення до життя. «Марнування життя» і свавілля – це теж форми свободи. Заради свободи впадають в духовне рабство, вбивають і помирають, вдаються до тероризму і бажають «бути вільними» за рахунок інших, через багатство, владу, чини. Культ свободи переходить у виправдання свавілля, особистого інтересу. Як ідеал, свобода завжди попереду і заради неї часто сьогодення приносять у жертву майбутнього. І все ж, на наш погляд, в екзистенціалізмі саме несвідоме і свідоме прагнення до свободи, багато в чому сприяло сформування людської культури і цивілізації. Тим самим, свобода – найважливіший фактор формування культури та цивілізації. Так Г.Маркузе, в роботах «Одновимірний людина» і «Есе про звільнення» висловлює думку про те, що мистецтво, у художньо - естетичних формах висловлює вічний протест проти організації життя за допомогою логіки ідеології і політичної влади і завдяки цьому можлива зміна суспільства, яке створило людину з «одномірною»

структурою потягів [123,95]. Маркузе виводить поняття «великої відмови» – протесту проти репресивності і тотальне заперечення існуючого суспільства в боротьбі за вищу форму «життя без страху», яка базується на солідарності як «природній волі основі людських відносин». Вона покликана забезпечити перехід від панівної «анонімної раціональності» і «принципу реальності» до принципів радості, задоволення і «особистого простору» людини. Причина «незадоволеності» сучасної людини – у розриві між природними людськими прагненнями і потребами, сформованими в ньому сучасним промисловим виробництвом.

У сучасному суспільстві, на думку Г.Маркузе, людина розлучається з внутрішньою свободою, тому, що в її психіці виникають потяги, що вимагають репресії, потреба у наживи, конкуренції і т.п. Суспільство постійно відтворює властиві йому стереотипи для своїх членів. І якщо людина отримує можливість слідувати своїм природним цілям і при цьому не буде завдано шкоди й самій собі, – тоді людина розкриється, і на зміну механічному суспільству з його відчуженням прийде «нерепресивне суспільство», вважав Г.Маркузе. У такому суспільстві, людина «не розтрачує себе в комерції», а реалізується в творчості і допомогти їй може тільки регресія, яка повертає її до вихідної точки історії, звідки вона зможе йти далі вже вільною. Якщо в суспільстві є індивідуальна свобода, і немає ніякої необхідності, в політиці єдиним засобом є регресивна терапія, і таке суспільство, на думку Г.Маркузе, і є звільнене суспільство. Некласична постановка і вирішення проблеми свободи людини спирається на принцип неподільності суб'єкта та об'єкта і характеризується двома фундаментальними ідеями – переходу від поняття суб'єкта до поняття «екзистенція» і усвідомленням свободи як основи головного принципу особистісного буття. Сутність цього підходу полягає в тому, що людина в ньому виступає як точка сходження всіх буттєвих горизонтів. Категорія «свободи», отримавши філософський статус, стає в екзистенціалізмі однією з центральних категорій. Надаючи приклад досяжності свободи, гармонії,

задоволення, – мистецтво, за Г.Маркузе, є гарантом можливостей майбутнього щастя [123,127].

В останній чверті ХХ століття з'являються концепції, в яких формуються варіанти самореалізації людини не лише як спосіб досягнення особистістю певного типу саморозвитку, а й як форма адаптації до змін, які супроводжують процес переходу людства до суперіндустріальної цивілізації. Про це зазначають як соціологи (Д.Белл, Ж.Елльоль, Й.Масуда, Е.Тоффлер), так і психологи (К.Роджерс, А.Маслоу, Е.Фромм, К.Юнг), які пов'язують можливість виживання людства безпосередньо з формуванням у людини здатності до творчої адаптації. Так, з точки зору класичного психоаналізу, людина за своєю сутністю – істота ірраціональна, і якщо не контролювати її імпульси, то це призведе до руйнування як її самої, так і суспільства загалом. Біхевіоризм виходить із того, що поведінка людини цілком регулюється зовнішніми факторами, і свободи індивіда як такої не існує. Гуманістична психологія наголошує на наявності і бажаності людської свободи. Те, що попередній психоаналіз виявляв у людині ворожість і антисоціальні імпульси, які він вважав глибинною природою людини, з позицій гуманістичної психології розглядається по-іншому. Навпаки, подальші дослідження, зокрема виявляюча терапія, довели, що після проведення такої терапії у людини підсилюється творче начало, доброта, альтруїзм, а тому, можна припустити, що ці якості є більш глибокими і природними, ніж ті, які пов'язані з антисоціальною поведінкою. Так, А.Маслоу намагається визначити деякі характерні ознаки, властиві людям, котрі досягають трансцендентних станів [124,133]. Для них вищі переживання стають найвищими цінностями в їхньому житті. Вони сприймають світ сакралью, тобто вміють бачити священне в повсякденних явищах. Ці люди також схильні бачити прекрасне в навколишньому світі. А.Маслоу зазначав, що люди мають засвоїти цінності буття, а не спинятися на цінностях кар'єри, успіху, досягнень та ін. А цінності буття не потребують раціоналізації типу «мета – засіб» чи навіть стратегічної раціональності. [124,267] Зокрема,

А.Маслоу наголошував, що в наш час потрібно виробити новий погляд на природу людини та її спроможності. Він вважав, що в природній основі людини міститься певне здорове ядро, якась динамічна сила, що робить можливою самоактуалізацію людини. «Самоактуалізація» є одним із ключових понять цього напряму «гуманістичної психології», який репрезентований іменами В.Франкла, Е.Фромма, К.Роджерса та ін. А.Маслоу побачив певний зв'язок між психічним здоров'ям і самоактуалізацією. Свого часу К.Роджерс також дійшов висновку, що передумовою людської поведінки є «потяг до актуалізації», тобто притаманне кожній людині прагнення реалізувати свої задатки, щоб зберегти життя і стати сильнішою. Прагнення до актуалізації є вродженим, властиве будь-якій живій істоті. Самоактуалізація часто пов'язана з боротьбою, звільненням, з подоланням перешкод. Тому вона виражається в рухливості, а не в інертності, у відкритості, а не в захисних реакціях. Це – первісна інтенція людського організму. Вона досить виразно виявляється в дитячому організмі, а в дорослій людині придушується різними захисними. Саме ця концепція змінила попередню парадигму щодо сутності людини та способів її визволення. Зокрема, якщо попередня філософія вбачала основні ознаки людської свободи в «самореалізації» або «самоздійсненні», то новий підхід наголошує на цінностях буття, тобто потрібно жити згідно з модусом «бути», а не «мати» (якщо користуватися термінами Е.Фромма). Розглядаючи питання про те, що означає свобода для сучасної людини, чому і як вона прагне позбутися її, Е.Фромм відзначає, що соціальна історія людини, починається з того, що вона виросла зі стану єдності з природою; усвідомивши себе як істота, відокремлена від навколишнього світу і від інших людей [203;204] Процес зростаючого відокремлення індивіда від первинних зв'язків Фромм називає індивідуалізацією. До тих пір, поки й оскільки індивід не порвав пуповину, що зв'язує його із зовнішнім світом, він не вільний. Щоправда, ці узи дають йому відчуття приналежності до чогось, неначе гарантують безпеку за рахунок коренів у певному ґрунті. Таки зв'язки,

існуючі до того, як процес індивідуалізації призводить до повного відокремлення індивіда, можна назвати «первинними узами». У міру того, як вони розриваються, в індивіда, виникає прагнення до свободи і незалежності. Однак, даний процес має два аспекти. Першим аспектом є розвиток особистості, кордони якого певною мірою визначаються і індивідуальними умовами, але, головним чином – соціальними. Інший аспект індивідуалізації – зростаюча самотність, відокремленість від світу, який, порівняно з індивідом, видається величезним, потужним, а іноді і небезпечним, загрозливим, що породжує відчуття беззахисності і тривоги. Поки людина була невід’ємною частиною світу, поки не усвідомлювала ані можливостей, ані впливу індивідуальних дій, їй не доводилося й боятися його. Але, перетворившись на індивідуума, вона залишається один на один з цим світом, приголомшуючим і величезним. І тут-то виникає прагнення «відмовитися від своєї індивідуальності, побороти відчуття самоти і безпорадності. Підключити механізми позбавлення і втечі». Згідно з Е.Фроммом, однією з основних потреб людини виступає потреба в трансценденції, тобто виходу за межі обмеженого існування. Які шляхи її (тобто трансценденції) здобуття? Творчість і руйнування, любов і ненависть – це існуючі інстинкти, які є відповідями на ту саму потребу в трансцендуванні. Воля до руйнування повинна виникати в той момент, коли прагнення до творчості не отримує задоволення. У праці «Шляхи з хворого суспільства» Еріх Фромм розкриває образ людини – у єдності її мислення, почуття і життєвої практики, які нерозривно пов'язані між собою [206]. Вона не може бути вільною у своєму мисленні, якщо вона одночасно не вільна й емоційно, і вона не може бути вільною емоційно, якщо вона залежна і невільна у своїй життєвій практиці, у своїх економічних і соціальних відносинах. Бажане суспільство має бути таким, в якому жодна людина не стає засобом для іншого, а завжди є метою. Фромм зазначав свою віру « в свободу, в право людини бути самою собою, відстоювати себе і давати відсіч всім тим, хто намагається перешкодити їй бути собою. Але свобода – це щось

більше, ніж відсутність утисків. Це не тільки «свобода від». Це «свобода для» – свобода стати незалежним» [205,155]. Отже, ніхто не повинен бути використаний або використовувати себе заради цілей, які не сприяють розвитку його власних сил. У центрі такого суспільства знаходиться людина, і меті його розвитку мають бути підпорядковані всі економічні і політичні чинники. У цих ідеях Фромма закладене двояке трактування поняття свободи. Перше значення свободи – це споконвічна свобода вибору, свобода вирішувати, прийняти свободу в другому значенні або відмовитися від неї. Свобода в другому значенні – це структура характеру, що виражається у здатності діяти на основі розуму. Іншими словами, щоб обрати свободу, людина вже повинна володіти вихідною свободою і здатністю зробити цей вибір розумним чином. Тут є певний парадокс. Фромм, однак, підкреслює, що свобода – це не риса або диспозиція, це акт самовизволення в процесі прийняття рішення. Це динамічний, поточний стан. Об'єм доступної людині свободи постійно змінюється.

В.Франкл, аналізуючи різні аспекти свободи індивіда, зазначає, що людина вільна піднятися над собою, вийти за свої межі завдяки тому, що вона вільна формувати власні цінності і сенси, які визначають її життя, поведінку. Вона вільна тому, що володіє здатністю самодетермінації щодо своїх вчинків. Причому, людина вільна знайти і реалізувати сенс свого життя, навіть якщо її свобода значно обмежена зовнішніми чинниками [201,115]. Але бажання шукати і реалізовувати саме свій, власний сенс у особи може бути тільки в тому випадку, якщо вона усвідомлено обирає цінність внутрішньої свободи – свободи «духу», здатного втілюватися в конкретних актах творчості, долати фактичні межі людської заданості. Саме таким чином свобода стає базовою змістотворною цінністю в світогляді людини, що потребує демократичних перетворень. Якщо свобода не усвідомлюється як внутрішня можливість самореалізації особи, поведінкової самодетермінації, діяльнісного контролю і персональної відповідальності, то і мови бути не може про будь-яку самостійну світоглядну позицію, про

індивідуально особові пріоритети, цінності і сенси індивіда. Водночас Франкл застерігає проти двох небезпек, які викривлюють інтенції спрямованості людини щодо цінностей буття. Одну з цих небезпек спричинює психоаналітичний підхід, який акцентує увагу на внутрішніх переживаннях суб'єкта і внаслідок цього нехтує об'єктивними обставинами. Аналітико-динамічна теорія витлумачує людину як таку, що зумовлена своїми потягами і спрямована на задоволення їх. Однак завдяки цьому відбувається як деперсоналізація індивіда (оскільки втрачається його духовний вимір), так і дереалізація світу (оскільки зовнішні обставини начебто відіграють значно меншу роль, ніж глибинні психічні чинники). Поряд із цим відбувається і певна релятивізація світу значень і цінностей - адже дереалізація зачіпає й ціннісну сферу. Інша небезпека полягає в тому, що людина звертає більшу увагу на предмет інтенційного акту, а не на саму інтенційну спрямованість. У випадку, коли надається абсолютного значення зовнішнім аспектам психічного задоволення, ми стикаємося з тим, що зовнішня мета втрачає свій статус мети і перетворюється на засіб. Коли людина понад усе ставить щастя, насолоду, успіх тощо, результат буває зворотним. Франкл щодо цього зазначав, що «самоздійснення, реалізацію можливостей не можна уявляти собі як самоціль, і тільки людині, що втратила справжній сенс свого життя, здійснення себе здається не ефектом, а метою» [201,120].

Механізм досягнення простору свободи схожий також на постметафізику свободи М.Фуко. Індивіда можна вважати вільним тоді, коли він сам, за своїм власним бажанням залучається до ринкових, власне суспільних, відносин чи приймає пропозицію приєднатися до тієї чи іншої спільноти. Щоправда, цей процес звільнення є завжди відкритим, а обставини невпинно намагаються захопити простір свободи. Ототожнюючи (разом з Ф.Ліотаром та Ж.Дельозом) владу, панування зі світом соціальних взаємин, Фуко намагається окреслити і сферу свободи, якою, цілком логічно, виступає тілесний суб'єкт як осередок не лише влади, а й свободи [202].

Фуко, досліджуючи свободу як умову можливості влади, прагнув відновити пам'ять західного суспільства про її витoki, звертаючи увагу на те, що лишилося на периферії не лише теоретичної, але й буденної свідомості та соціального досвіду, і нагадуючи, що означає бути вільним, незалежним, а що – підлеглим.

Аналізуючи різні аспекти свободи в екзистенціалізмі, можна сказати, що сутнісні сили людини дають їй усі необхідні суб'єктивні можливості для того, щоб бути вільною, тобто діяти в світі на свій розсуд. Вони дозволяють їй ставити під розумний контроль себе і оточуючий світ, виділятися із цього світу і розширювати сферу власної діяльності. В цій можливості і закорінені витoki усіх тріумфів і трагедій людини.

Таким чином, категорія «свободи» у філософії екзистенціалізму є однією з центральних. Характерна особливість філософії екзистенціалізму – намагання розв'язати проблему співвідношення свободи і необхідності через протиставлення автономії людського духу будь-якій зовнішній зумовленості, що особливо актуально і показово для філософсько - антропологічних досліджень кінця ХХ – початку ХХІ ст. Тема, яка становить теоретичне ядро філософії екзистенціалізму - це свобода-відчуження індивіда. Парадоксально, але вся людська культура – розвиток людей від несвободи до дедалі більшої свободи – є одночасно рухом від одних форм відчуження до інших, більш витончених і руйнівних. Криза сучасної цивілізації демонструє це з усією очевидністю.

Отже, свобода – найглибше визначення буття, «основа основ», що локалізує екзистенції в перманентній ситуації вибору. У рамках екзистенціального трактування свобода зв'язується з індивідуальним буттям особистості, зосереджуючи на собі суб'єктивну систему цінностей. Свобода – не якість індивіда або його дій, це скоріше надісторичне визначення родової сутності людини. Свобода, вибір і тимчасовість для більшості екзистенціалістів суть одне й те саме.

Підсумовуючи погляди екзистенціалістів, можна зробити наступні висновки. Стверджуючи свободу дією, людина проектує і будує саму себе відповідно з вищими принципами гуманізму, громадянськості та соціальної відповідальності. Людина формує саму себе, знаходить свою сутність, вже існуючи. Отже, немає ніякої заданої людської природи, ніяка зовнішня сила, ніхто крім даного індивіда, не може за нього здійснити його перетворення на людину. Він «стане таким, яким є його проект буття». Тому не слід шукати в історії гуманістичних санкцій свого існування. Навпаки, сам факт людського існування і його волі санкціонує сенс історії.

Сама історія – це ланцюг подій, які ні до чого не прагнуть, не відчують власної обмеженості, страждань, напруги, мобілізуючих людину на дію. Все залежить від особистих установок свідомості, набутих з моральних підстав. Але ці підстави працюють, якщо виростають з волі. Остання є глибинна основа моральності. Тому людина відповідальна за мир і за саму себе. Весь тягар світу лежить на людині. Посилання на зовнішні обставини, на психологічний примус не можуть врятувати її від моральної відповідальності. Індивід протистоїть своїй природній психологічній конституції так само, як і протистоїть зовнішнім обставинам і раціональним посиленням на обставини.

Людина вільна від усього: від світу, від минулого, від інших людей і навіть від самої себе. Кожен черговий звершений вибір відбувається мов би в порожнечі. Людина приречена на свободу, причому, розраховувати на певну гарантовану підтримку індивіду не доводиться. Вільний вибір індивіда – його ідеал. Зростання особистої свободи, в тому числі, свободи духовної, інтелектуальної, тісно пов'язані зі зростанням почуття самотності, відірваності від коренів. У цьому плані цілком зрозумілим є потяг індивідуума повернутися до якогось давнього комплексу, витісненого ним, аж до відновлення якоїсь подібності до особистісних відносин, до злиття з якоюсь спільнотою, пов'язаною з самозреченням в широкому сенсі цього слова. Такий стан Е.Фромм, в роботах якого можна виявити дуже серйозні

роздуми про відчуження та його наслідки, про свободу і відповідальність людини, назвав «втечею від свободи».

Екзистенціалісти пов'язують справжнє існування світу з визнанням свободи іншого поряд зі своєю власною свободою. Екзистенція – це усвідомлення відмінності особистості від всього іншого, від можливості бути чи не бути самим собою. Говорячи про свободу, екзистенціалісти мають на увазі безмежну свободу вибору. Детермінізм же, оголошується філософією «боягузів», які знімають з себе відповідальність за свої провини. Важливим принципом філософії екзистенціалізму стає те, що людина робить саму себе, і ніяка зовнішня сила, крім самої людини не несе за це відповідальності. Кожен індивід сам будує свою мораль, а моральний вибір - це акт вільної творчості. Але, з іншого боку, свобода вибору означає відповідальність перед своїм Я і звідси – песимізм, страх, вибір несправжнього існування, – такі характерні риси людини з точки зору екзистенціалізму.

Особливого значення сформульована проблема набуває в контексті зміни соціокультурних парадигм, появи нових світоглядних орієнтацій, зміни самовизначення людини в контексті нових інформаційно-технологічних реалій, виникнення нового типу суспільства – постіндустріального, або інформаційного. У контексті нової парадигми традиційні моделі «свободи від» та «свободи для» втрачають своє вирішальне й домінуюче значення. Концепція свободи постіндустріальної доби виявляє нового суб'єкта свободи: не вільного громадянина, відмінного від раба, не індивіда, що обстоює свою свободу всупереч зазіханням інших, не автономну дієву особу громадсько-політичного життя, а особистість, яка має здатність до духовного розвитку і тому повинна пройти кілька його етапів та яка має «плекати себе» (М.Фуко) в контексті такого розвитку.

У цьому розумінні навіть саме слово «свобода» та простір його застосування набувають іншого значення. Навіть свобода самореалізації, яка начебто найбільше підходить до концепції саморозвитку особистості, не відповідає такому новому розумінню, оскільки вона спрямована більше на

досягнення успіху, якогось конкретного результату, тоді як «піклування про себе» зорієнтоване на досягнення цілісності буття, на опанування «буттєвими цінностями» (А.Маслоу). При цьому на перший план виходить етико-онтологічне розуміння природи людини та її життєвої поведінки. У ньому переважає не гносеологічний підхід, не дихотомічний поділ за принципом «за» чи «проти», а своєрідне етико-онтологічне ставлення до власного буття як самоцінності. Це - своєрідна практика існування, в якій людина здійснює право вибору життєвого шляху (хоча, мабуть, тут можна було б провести аналогію з дзен-буддистським принципом визначення шляху до просвітлення: «Не ти обираєш шлях, а шлях через тебе обирає себе»). У такому розумінні свобода постає не як бажаний результат, не як певний стан, що його потрібно досягти, а як нескінченний процес реалізації практики свободи.

Отже, здійснений у першому розділі роботи аналіз генези трансформації розуміння феномену свободи в історії класичних філософських вчень дозволяє зробити наступні висновки.

Висновки до першого розділу

1. Проблема свободи хвилювала багатьох мислителів протягом багатовікової історії людства, вона є однією з «вічних» філософських, світоглядних проблем людства. Автором у контексті дослідження було проаналізовано й досліджено онтологічні та гносеологічні концепції розуміння свободи в історії філософської думки.

2. Якщо більшість європейських авторів, розглядаючи проблему зв'язків між буттям-небуттям і свободою, говорили про свободу як таку, кажучи про її буття або небуття, то у східній традиції мова йде не про свободу, а про звільнення в найширшому сенсі цього слова. Звільнення розуміється, головним чином, як звільнення свідомості, яка є непрозорою для людини і самої себе, не знає себе, перебуває в неутті, у п'яті. Основа звільнення - очищення свідомості від усього того, що є причиною такої

непрозорості. Усвідомлення універсальної єдності передбачає деперсоніфікацію як звільнення від закабалення і вихід до нового стану свідомості, якій відкрита істинна реальність – глибинна єдність усього суцього.

3. Проблема свободи в античній філософії розглядається як переважно людська, моральна проблема, подається як питання про можливості впливу людини на навколишній світ, про її здатність подолання тих чи інших перешкод, а відтак, і про межі цих можливостей і здатностей.

4. Християнство відкриває епоху вільної творчості, яка виникла завдяки зусиллям античності. Згідно християнству, сам Бог в акті свободи створює вільну людину, щоб вона могла здійснити свою боголюдську природу, продовжувати акт вільного творіння. Отже, свобода та звільнення розглядається як шлях покаяння через віру та любов.

5. Ствердження ідеї свободи в епоху Середньовіччя відбувалось в контексті свободи волі. Середньовічна філософія зосереджувалася на теологічній проблематиці, оцінюючи людину як продукт Божої волі та завдаючись питанням, яким чином ми можемо визначати свою долю і як це узгоджується з всемогутністю, всезнанням Бога. Свобода волі дає змогу робити вибір між добром і злом.

6. Предметом спеціального філософського аналізу свобода стає лише в Новий час. Т.Гоббс, Ж.-Ж.Руссо, Б.Спіноза – це ті мислителі, які перші зробили спробу дати цілеспрямований аналіз сутності та чинників свободи. Але тією чи іншою мірою ці чинники були пов'язані з відповідними теоріями «суспільного договору». Свобода не притаманна природі людини, адже вона – один з модусів субстанції – необхідності. Отже, свобода – пізнана необхідність. Філософсько-антропологічний підхід у Новому часі розв'язує проблему свободи через підкорення людини природі та її законам та водночас через їх пізнання і усвідомлене дотримання заради уникнення їх небажаних наслідків.

7. Мислителями німецької класичної філософії був зроблений великий внесок в розробку вчення про свободу. Осмислюючись в контексті сучасної методології історико-філософського і соціо-гуманітарного пізнання, проблема свободи аналізується з позицій пріоритету духовних начал життєдіяльності людини. Класики світової філософії підняли питання про ілюзорну та істинну свободу, свободу внутрішню і зовнішню, духовну й соціальну, індивідуальну та суспільну, абсолютну та відносну міру свободи, а також про історичність та процесуальність свободи, як безперервного акту звільнення людини в результаті рішень, які вона приймає, здійснюючи свій вибір та реалізуючи його в когнітивній або практичній діяльності.

8. У філософії французького екзистенціалізму свобода, не маючи під собою глибинної основи через заперечення релігійних, моральних та соціальних цінностей, в будь-який момент здатна до трансформації на несвободу. Кожен індивід сам будує свою мораль, а моральний вибір - це акт вільної творчості. Але свобода вибору означає і відповідальність перед своїм Я і звідси - песимізм, страх, вибір не-справжнього існування. Свобода, отримана шляхом ліквідації вищих загальнолюдських смислів та ідеалів, осягається в стані тривоги, з відчуттям засудженості на свободу, закинутості в її тенета з жорстокими вимогами відповідальності, – тому переживається як страшений тягар та джерело страждань.

9. Перевага екзистенціалістської концепції – максимально задіяний креативно-особистісний аналіз становлення свободи в структурі людського вчинку. Це дозволяє істотно розширити рамки утилітарно-раціоналістської мотивації. Свобода як екзистенціалістська похідна знаходить характер абсолютно ціннісного початку, незалежного від змісту соціально-емпіричної дійсності. Однак, екзистенціалістська концепція не в змозі чітко зафіксувати момент позитивного мотиваційного початку в природі антропогенної діяльності і, відповідно, у становленні свободи як її підстави. Згідно екзистенціалізму, свобода – це акт, здійснюваний всупереч об'єктивним обставинам та раціональним міркуванням. Саме екзистенціалісти, на наш

погляд, багато в чому сприяли формуванню культури і цивілізації як найважливішого чинника розуміння свободи.

10. Таким чином, в контексті нових світоглядних орієнтацій, саме свобода набуває дещо іншого, в порівнянні з класичними тенденціями, значення. На перший план виходять не проблеми співвідношення свободи і необхідності варіанти обмеження свободи, а проблема самореалізації людини, її самовизначення, самоздійснення та самозвільнення. Це – своєрідна практика існування, в якій людина здійснює право вибору життєвого шляху.

РОЗДІЛ II. СВОБОДА ДУХОВНОГО САМОВИЗНАЧЕННЯ ТА САМОЗДІЙСНЕННЯ ІНДИВІДА

Такі поняття, як «свобода», «людина», «істина», «культура», «творчість», ніколи не будуть визначені вичерпно. Однак, розуміння цього не має перешкоджати створенню робочих понятійних конструкцій, які нині актуалізувалися необхідністю вирішення складних сучасних проблем. Так, проблематичність феномену свободи, а, можливо, і відносна недостатність його дослідження, стимулювала теоретичну спробу розв'язати його проблеми з принципово інших позицій. У другому розділі даного дослідження, який складається з трьох підрозділів – автор розглядає та актуалізує проблему свободи свідомості, у якій найзагальнішим чином відображені потреби реформування соціокультурного простору через реалізацію в можливості стати активним суб'єктом діяльності сформованого «Я».

2.1. Свобода як можливість для самовизначення свідомості

Сучасні філософські дослідження проблематики свободи людини характеризуються формуванням нових аксіологічних імперативів на шляху усвідомлення духовно-культурного буття соціуму. Це зумовлено суспільною потребою забезпечити національну інтеграцію в умовах інтенсивних ліберально-демократичних трансформацій і глобалізаційних перетворень. Подолання існуючого нарративного відношення до дійсності актуалізує проблему свідомості, у якій найзагальнішим чином відображені потреби реформування соціокультурного простору. В сучасній філософській антропології буттєва самоцінність свідомості є умовою екзистенційної самобутності, що дозволяє людині бути активним учасником суспільного життя. Свідомість завжди є усвідомленням чогось. Вона спрямована на світ, на буття, «знаходиться в світі». Вираз «бути у свідомості» (а тільки так реалізується людська екзистенція), має цілком певний онтологічний смисл, фіксуючи реальне становище людини в світі, особливу форму життєвого процесу, котра знаходить вираз в його усвідомленні. Завдяки наявності

свідомості, онтологічний статус якої полягає в можливості здійснення в ній свідомого буття і всіх актів усвідомлення, людина «розташовується» в світі, стає суб'єктом діяльності. Щодо дійсності суб'єкт не тільки розкриває певним чином її зміст і здійснює вплив на неї, але й засвідчує власне, діюче й усвідомлююче існування. Свідомість суб'єкта у своїй безпосередності та співмірності з об'єктивною реальністю є не стільки відображенням дійсності, скільки її «життєвим світом», відмінним від об'єктивно-предметного існування. Центром свідомості суб'єкта виступає «Я», в якому інтегрується його інформаційно-пізнавальна база, внаслідок чого вона є особливою духовною формою освоєння природного і соціального світу і разом з тим формою саморозвитку. Царина духа, в центрі якої знаходиться «Я», є тією сферою свідомості, у якій відбувається не тільки перетворення об'єктивного на суб'єктивне, але активація суб'єктивного в об'єктивному, що визначає духовність як особливу смисложиттєву сферу людського досвіду. Основи духовності полягають в свободі вибору в будь-якій сфері людського існування, що приводить до визнання самоцінності, самодостатності, самотності екзистенційно-індивідуального самовизначення особи як умови реальності свідомого. Визначення сутності свідомості через апіорні структури «життєвого світу» виявляє зміст національної свідомості, завдяки чому індивід ідентифікує свою «особистісність», концептуалізує акти пізнання її внутрішнього змісту, визначає феномени ідеації і цілепокладання в трансценденціях свободи. Саме людське в людині – це свідомість. Але вона ж і є найглибшою і множинною загадкою. Людство багато чого вже знає про себе, проте найскладніші проблеми сучасності пов'язані саме з розумінням свідомості. І все ж історія пізнання, і, взагалі, історія філософії визначають певну динаміку прогресу в осмисленні феномену свідомості.

Проблема свідомості має давню історико-філософську традицію Переосмислення проблеми свідомості та її ролі у становленні людської екзистенції з позицій визначення методологічних засад, ментальної специфіки, культурологічного аналізу належать А.К.Бичко, І.В.Бичку,

В.С.Горському, М.В.Поповичу, В.Г.Табачковському, В.І.Шинкаруку, які розглядають світову і вітчизняну філософську, духовно-культурну спадщину крізь призму специфіки національної свідомості. Екзистенційний зміст свідомості в онтологічних та гносеологічних концептах розкрито в працях В.П.Андрущенка, І.В.Бойченко, В.Г.Воронкової, П.П.Гайденко, Л.В.Губерського, Л.М.Димитрової, В.В.Ільїна, А.Є.Конверського, В.Г.Кременя, А.Н.Леонтєва, А.М.Лоя, Д.Лукача, М.М.Мамардашвили, Б.В.Новікова. Історія вчення про свободу свідомості в європейській філософії розглядається з точки зору зв'язку проблеми свідомості з пізнанням, що в кінцевому підсумку виливається в питання: як можливо пізнання істини? Філософи визнають, що пізнання свободи як необхідності у різноманітних її проявах важливо. Людина, що перебуває в полоні ілюзій, під впливом хибних уявлень, не знає справжнього стану речей, з якими має справу, або не здатна дивитися правді у вічі, – не може вважатися вільною. Звужуючи значення відомого євангельського вислову «пізнаєте правду, – а правда вас вільними зробить!» [30; Ів.8,32] до гносеологічної площини, маємо визнати, що тільки істина, хоч би якою гіркою вона часом не була, відкриває перед людиною перспективу свободи. І все ж обмежувати сутність свободи виключно пізнанням можливо лише за умови, що пізнання саме по собі вважається вищою духовною здатністю людини, реалізацією її кінцевого призначення. Пізнавати в такому разі означає для людини реалізувати себе найадекватнішим чином і, отже, бути вільною.

Філософія ХХ століття характеризується пошуком граничних основ самої свідомості як такої. Перша тенденція пов'язує проблему сутності свідомості з питаннями: як пов'язана свідомість з пізнанням і за допомогою яких пізнавальних можливостей вона реалізується? У зв'язку з цією тенденцією свідомість поділялася на безліч змістовних елементів, і вирішальна роль у пізнанні відводилась одному з них. Ці питання імпліцитно містять в собі прагнення визначити природу свідомості і тим самим перетворити на певний предмет, який має ті або інші властивості, що

відрізняють його від інших предметів. Отже, класична європейська філософія розглядала свідомість як даність предметного змісту. Всупереч зазначеної тенденції, автор аналізує свідомість не з позиції аналізу його окремих пізнавальних здібностей, а як єдине ціле. Навіть у стані пізнання свідомість не схожа на об'єктивну реальність, тим більше вона є досить специфічною, коли мова йде про її самостійне існування. Розум людини має безліч ступенів свободи і вони реалізуються за її волею. Якщо обрати режим пізнання, то свідомість прагне відтворити зовнішню реальність, роблячи це своєю когнітивною технологією. Але вона здатна на значно більше. Ж.Дельоз зазначав, що свідомість здатна створювати «симулякри» – образи, позбавлені всякої подоби. Більш того, з симулякрів формується штучне середовище сучасного індивіда. Отже, технологія свідомості має широкий спектр функцій: від пізнавальної репрезентації реальності до різних форм уяви. Свідомість в широкому контексті – це складне антропологічно-соціальне поєднання раціональності та ірраціональності. При цьому раціональність сприймається багатьма філософами ближче до соціальності. Ірраціональність же швидше пов'язується з індивідуальним. Тлумачення свободи як звільненої свідомості передбачає мобільність, варіативність індивідуального вибору, відповідальність, телеологічну спрямованість духовного та практичного життя і, разом з тим, позбавляє його негативних чинників, породжених егоїзмом. Такі підходи обґрунтовують свободу, цінність індивідуальності, значущість волінь та бажань людини, що базуються на її чуттєвості. Тут йдеться про світ існуючого, на противагу світу належного. Визнаючи егоїзм атрибутом людською природи, концепція звільненої свідомості надає йому відвертого характеру, пропагуючи прагнення до виживання, але й обмежуючи його, оскільки покладає на людину відповідальність за свої дії. Подолання нарративного відношення до дійсності, внутрішнє звільнення від аморфних смисложиттєвих орієнтирів актуалізує проблему соціально-культурних самовизначень особистості. Її вирішення взаємопов'язане з виявленням іманентного змісту тих онтологічних засад свідомості, котрі

складають основу пізнання розмаїття духовних реалій. Дослідження сутнісної кореляції світоглядно-персоналістичних орієнтацій індивідів з колізіями суспільного розвитку вимагає подолання тенденційності і спрощеності номінального підходу до свідомості як «відображеного» буття. Актуальність поставленої проблеми обумовлена змінами в поглядах людей на систему усталених аксіологічних орієнтирів, які виступають одним із головних факторів процесів функціонування соціальної системи і окремого індивіда. Наголосимо і на активізації питання про нове осмислення співвідношення цінностей національної ідентичності із загальнолюдськими цінностями. Без їх гармонізації немає сенсу говорити про можливість досягнення суспільно-політичної солідарності, толерантності, гуманізму в сучасних процесах глобалізації, а тим більше – про життя людини як найвищу цінність. В цьому контексті особливо важливим є вивчення глибинної сутності свідомості – необхідного компоненту інтелектуального самовизначення особистості. Зіткнення, антитеза, боротьба власного модусу духовності, свого Его кожної окремої свідомості зіштовхується з загрозою антигуманізму, націоналізму, дискримінації. Велика роль у процесі самовизначення свідомості людини належить ментальності – специфічного розумового стану, до якого входять уявлення, враження, настрої, смислові конструкти. Як ідея суб'єктивного усвідомлення, ментальність відкриває нові перспективи самовизначення особистості, є способом орієнтації по виборі рішення, динамічною зміною, рухом до об'єкта. Феноменологічний дискурс в онтологію людської свідомості дозволяє стверджувати про екзистенційні чинники української ментальності (кордоцентричність, домінування емоційного над раціональним, індивідуальність, інтровертність тощо), як причини формування особливого, недискурсивного типу мислення, як вияву орієнтованої на самозаглиблення та самоаналіз типу свідомості.

В сучасній філософській антропології проблема свободи свідомості набуває суто індивідуально-особистісного звучання, є особливим видом сущого, що живе за своїм специфічним законом. Сформоване «Я» в

свідомості реалізується в можливості людини стати суб'єктом діяльності, що означає в першу чергу свободу вибору в орієнтаціях щодо об'єктивного змісту явищ і процесів, звільнення свідомості від впливу зовнішніх детермінацій. Це засвідчує смислову полізмістовність феномену свідомості як перманентно нової і своєрідної характеристики буття. Тому особливого значення набуває екзистенційно-персоналістський, антропологічний аналіз процесу смислоутворення духовно-усвідомлених цілепокладань в соціокультурній динаміці окремого етносу, нації, держави та особистості. Даний підхід вимагає вивчення низки питань: співвідношення свідомості та самосвідомості; проблеми суб'єктивного; роль феномену «Я» у духовному визначенні смисложиттєвих цінностей буття; взаємопов'язаність ідеалу, цілепокладання та свободи як артефактів світоглядних орієнтацій; тотожність та відмінність менталітету і свідомості; співвідношення національної ідеї та національної свідомості. Кожна з цих змістовних проблем вимагає окремого наукового підходу, аналізу та вирішення. Найбільш буттєвою характеристикою свідомості є духовність суб'єкта. Цілісність особистості не можна зрозуміти поза простором, яким є її духовний світ- своєрідний «мікрокосм», виділений в складі «макрокосму» сукупного людського буття. Із зовнішнього світу немовби відбувається «вилучення» певної долі смислового багатства, яке втілюється у цілісність внутрішнього світу особистості. «Духовне» є способом інтеграції особистості в «життєвий світ» і одночасно умовою формування її «Я».

Отже, принцип самовизначення свідомості людини є сутнісною домінантою смисложиттєвого підходу до життєвої реальності. Розмірковуючи над цією проблемою, И.Ильин зазначав: «Звільнити себе – означає стати господарем своїх пристрастей. Господар своїх пристрастей не той, хто їх успішно приборкує, так що вони все життя вирують у ньому, а він намагається стримати їх, але той, хто їх духовно ушляхетнив і перетворив. Свобода від пристрастей полягає не в тому, щоб людина заглушила їх в собі, а сама вдалася до безпристрасної байдужості (так думали стоїки); але в тому,

що пристрасті в людини самі, добровільно і цілісно служили духу і несли її до мети» [77,170].

Світ, яким ми живемо, є сучасним у повному сенсі цього слова: він народжується і розвивається разом і водночас з нашою свідомістю, дорослішає разом з нашими уявленнями про нього – про його можливості, глибину й природу, – будучи відображенням процесу інтеграції свідомості у підсвідомі шари психіки. Тому наша свідомість спроможна зробити цю свою віддалену проекцію більш пристойною і більш відповідною нашій ширій сутності й природі, а це є призначенням людини і сповнює смислом її життя.

Отже, людина досягає свободи, якщо спрямовує спонтанне самоздійснення на персоналізацію світу і себе. Свобода – це рух індивіда в часі, який можливий в мисленні через вивільнення власної свідомості і водночас усвідомлення себе у світі. За допомогою свідомості розум залучається до цінностей буття, стає умовою особистісного бажання свободи, співпадає з внутрішньо наявною необхідністю істинного. Вільна людина, на нашу думку, це – відповідальна, творча, мисляча особистість, наповнена самосвідомістю власної ідентичності, свого «Я» в динаміці культурних та життєвих цінностей. Спрямована до цієї мети свобода не ізолює, а об'єднує, не веде до анархії та свавілля, а наділяє вірою в сенс буття.

2.2. Свобода як чинник нарративної ідентичності та автентичності особи

Сучасні філософські дослідження характеризуються формуванням нових аксіологічних імперативів на шляху усвідомлення духовно - культурного буття соціуму. Це зумовлено суспільною потребою забезпечити національну інтеграцію в умовах інтенсивних ліберально-демократичних трансформацій і глобалізаційних перетворень. Подолання існуючого нарративного відношення до дійсності актуалізує проблему свідомості, у якій найзагальнішим чином відображено потреби реформування соціокультурного простору. Дана проблема обґрунтована загальнотеоретичними, історико-філософськими та культурологічними потребами. Переосмислення автентичності екзистенції, її

креативного потенціалу є необхідною передумовою в пошуку шляху до духовного вдосконалення особистості та подолання кризи людського буття. Британський соціолог З.Бауман вважає, що ідентичність у сучасному світі стає призмою, крізь яку розглядається, оцінюється, вивчається життя у всій його різноманітності [19;20]. Під ідентичністю прийнято розуміти результат самовизначення людини чи групи у соціальному сенсі, створення «образу – Я» та «образу – Ми», тобто віднесення ними себе до тих чи інших спільнот за віковими, професійними, статевими, територіальними, етнічними, конфесійними чи іншими ознаками. Англійське слово «identity» вживається у значеннях тотожності, справжності й самобутності. У соціогуманітарних науках пріоритет віддається третьому (самобутності) – ідентичність тут розуміється як сукупність специфічних рис, які виділяють певну спільноту з-поміж інших, і є для окремої особи чи групи підставою для віднесення себе до цієї спільноти. Втім, єдності поглядів у визначенні природи ідентичності не спостерігається. Семантична двозначність поняття "ідентичність" (яке може означати і самототожність і тотожність чомусь іншому, аналогічність) накладає свій відбиток на характер дискусій, які ведуться навколо «буття ідентичності». Конкурують дві ідеальні моделі продукування ідентичностей. Перша перебуває в руслі есенціалізму і відшукує у будь-якій ідентичності органічно властивий їй сутнісний, автентичний зміст, що виводиться здебільшого з культурного досвіду. Інший, близький до конструктивізму, погляд виходить із заперечення інтегральної, гармонійної ідентичності. Остання розглядається як категорія, що конструюється у межах конкуруючих дискурсивних практик. У таких трактуваннях ідентичність виступає як «тимчасовий, відносний, незавершений конструкт, що має онтологічний статус проекту або постулату. Це – завжди недосконале знання про себе і ще не досягнуте адекватне визнання іншими» [95,74]. Сучасні уявлення про роль і місце етнічної і національної ідентичності складаються під впливом конкуруючих трактувань діалектики етносу і нації, природи національної єдності, різних типологій націоналізму. Підвищення мобілізаційної ролі

етнічної ідентичності наприкінці ХХ-початку ХХІ століття пов'язують із реакцією суспільної свідомості на форсовану глобалізацію, посиленням соціальної конфліктності в умовах перехідних економік, розвитком транспортних комунікацій і засобів зв'язку, що стимулюють консолідацію різних етнічних діаспор.

Дослідження проблем свободи особистості потребує розгляду проблеми індивідуального вибору особистості, різноманітних форм прояву індивідуального в умовах поглиблення міжособистісної взаємодії, місця і ролі індивідуальної свободи в розвитку соціальної системи. Саме ідентичність забезпечує набуття особистості духовної цілісності та емоційної стійкості, формує систему ціннісних координат, на основі яких усвідомлюється співпричетність до етносу, суспільства, нації, держави. Ідентичність визначають як систему сприйняття світу, його категоризацію, що через упорядкування повсякденного буття, надання йому сенсів і значень формує соціальну відповідальність. Саме на цій основі виникає відчуття «ми» як усвідомлення своєї причетності до національної культури, патріотизм і любов до Батьківщини. Саме це робить ідентичність, з одного боку, досить стабільною, а з іншого – рухливою. Питання індивідуальної ідентичності людини є одним із основних в європейській філософській традиції і розуміється в ній як особливо організована цілісність, пов'язана основними онтологічними законами. У сучасному світі проблема людини дедалі частіше розглядається крізь призму набуття нею ідентичності, оскільки від цього головним чином залежить формування особистості, її моральних якостей, поведінки і здатності до саморозвитку. Розвиток дослідницьких тенденцій у гуманітарних науках свідчить про багаторівневість концепту ідентичності, оскільки різні наукові розгалуження висвітлюють останню з множинних ракурсів. Доречним видається комплексний підхід до аналізу ідентичності. Логіка дослідження передбачає висвітлення проблеми ідентичності шляхом поєднання концептів «ідентичність», «нарратив», «нарративна ідентичність», «свобода» та ін.

Розвиток поняття ідентичності можна коротко представити на підставі генези розуміння останньої, як: тотожності в теорії Аристотеля; результату осягнення Бога у вченні Августина; самодостатності та автономної здатності суб'єкта впливати на події виключно на засадах розуму в раціоналізмі Р.Декарта; «точкової самості» Дж.Локка; саморозуміння завдяки публічному процесу у Ж.-Ж.Руссо; пошуку «рівноваги людської природи» в одвічному «гойданні» М.Монтеня; тотожності структур «чистого» мислення, «чистого» ідеального «Я» за Ф.В.Й.Шелінгом; самоочевидної самототожності особистості на підставі її самодостатності у вченні Й.Фіхте; протиставлення обставинам свого життя С.К'єркегора; конструювання за допомогою зовнішніх, соціальних структур Д.Юма; ототожнення з самістю у М.Гайдеггера; спроби «прориву» до «чистої» свідомості в концепції Е.Гусерля; результату діалогічних процедур у М.Бахтіна; самопрезентації в комунікативних просторах у Ю.Габермаса; функції відмінності Ж.Дерріда; взагалі неактуальної проблеми за умов «децентрації» суб'єкта на заміщення індивіда «дивідом» в теоретичних доробках Ж.Лакана, а також з позиції «смерті суб'єкта» М.Фуко; організуючого принципу за М.Кастельсом; ототожнення з «ідентифікацією» задля збереження свободи з позиції З.Баумана. Цей перелік не завершується, а лишається відкритим. Поняття наративу, який сьогодні виступає одним з провідних методологічних конструктів у сучасних соціогуманітарних науках, досліджується з позицій філософської актуалізації Ж.-Ф.Ліотаром, Й.Брокмейером та Р.Харре, Л.Газнюк, Н.Ісак, І.Троцук; на підставі лінгвістичної парадигми та наратології – К.Леві-Стросом, Р.Бартом, Ж.Лаканом, М.Фуко, М.Бахтіним, Ж.Женет, П.Рікером, Ж.Дерріда. Дж.Брунер та Ч.Тейлор залучають цей концепт для розуміння психологічної складової людської свідомості, а Ф.Анкерсміт дає обґрунтування наративного аналізу історії. Наприклад, Т.Адорно дезавує «мислення ідентичності», оскільки воно систематично ігнорує «нетотожне». «Філософії ідентичності» Адорно протиставляє свою «негативну діалектику». Реабілітації «відмінності» і, більш того,

демонстрації його первинності перед ідентичністю присвячені праці Ж.Дельози. Дослідженням ідентичності з точки зору наративного її змісту, осягнення персональної історії та ключових подій життя займалися такі дослідники, як Х.Арендт, А.Макінтайр, П.Рікер, Ч.Тейлор. Для цих філософів, що мають відношення до «лінгвістичного» або «інтерпретативного» повороту, характерно прагнення визначати єдність і цілісність досвіду «я» через розповідь особистості про себе. Автобіографія є структурою «наративної ідентичності». Комунікативно-дискурсивний простір та моральність у взаємовідносинах соціальних акторів є одними з ключових питань в дискурсивній етиці К.Апеля, в роботах Ю.Габермаса, К.Ясперса, В.Гьосле. Вивченню дискурсу присвячено наукові розвідки Й.Брокмейера, Р.Харре, Дж.Брунера, Л.Дж.Філіпс та М.Йоргенсен. Слід зазначити і підхід до дослідження феномена ідентичності в англо-американській літературі, що знаходиться на стику психології і соціології. Ч.Кулі і Дж.Г.Мід продемонстрували, зокрема, що особистісна ідентичність не є апіорі людської поведінки, але складається з властивостей, що продукуються в ході соціальної взаємодії («соціальної інтеракції»). Ідеї Кулі і Міда дали поштовх розвитку «символічного інтеракціонізму» і «теорії ролей», своєрідним синтезом яких стала «драматична модель» ідентичності Е.Гоффмана. Якщо розглядати ідентичність в межах класичної філософії як неодмінне досягнення тотожності, як «з'єднання себе з самим собою в часі», то постає питання визначення того часового проміжку, в якому ми, напевно маємо справу зі справжнім «Я». З іншого боку, аналіз теорій, присвячених дослідженню ситуації людини в сучасному постмодерному суспільстві, призводить до песимістичного висновку про руйнацію ідентичності як точки опори індивіда та розчинення суб'єкта в безлічі соціокультурних контекстів. Прикметним у вищезазначених постмодерністських теоріях є безвідповідальне, на наш погляд, ставлення до перспектив майбутнього людини, відсутність прагнення до соціальної інтеграції. Поєднання різних концептуальних засад має призвести до обґрунтування всебічної концепції

ідентичності, що матиме втілення в умовах «плинної сучасності» та перспективи подальшого розвитку на мікрорівні (результативна міжособистісна взаємодія), та макрорівні (цінність та можливість соціальної інтеграції) людської життєдіяльності, які, в свою чергу, поєднуються соціально-історичними конфігураціями моралі. В якості такого комплексного підходу пропонується концепція наративної ідентичності. При розкритті проблеми наративної ідентичності в ракурсі її розуміння як комунікативного конструкту, наголос робиться, перш за все на реальній ідентичності та моральних підвалинах осягнення власної історії та екзистенції. Доступ до «Я-концепції», персональної ідентичності, розуміння історії життя стає найбільш відкритим за допомогою звертання до наративу та до наративної ідентичності. Появою терміну «нاراتив» в філософії ми зобов'язані історіографії, де він виникає в межах «нاراتивної історії». Відомий теоретик Ф.Анкерсміт зауважує, що «в історіографії цінність історичної події визначається не стільки фактами, які в ній відкрито, скільки наративною інтерпретацією цих фактів» [9,13]. Наративи пронизують наше життя як механізми організації людського досвіду; вони локальні, оскільки існують історично конкретні шляхи їх сприйняття, а також володіють соціальною інструментальністю та прагматичним потенціалом. За допомогою наративного методу можна розпізнати осмисленість індивідуальних досвідів та переживань, оскільки наратив, обертаючись до минулого, сягає теперішнього та окреслює перспективи на майбутнє. Е.Левінас зазначає: «Якщо життя в його реальних звершеннях, в справах і турботах є життям безпосередньої дії, то життя у свідомості охоплює минуле, сьогоднішнє і майбутнє як єдине ціле, де минуле не залишається «позаду», а йде з нами і де майбутнє не сховане, а «проглядається», проектується, переживається. Свідомість — це і є зв'язок часів в актах нашої життєдіяльності» [101,47]. З цією влучною сентенцією неможливо сперечатись. Саме життя саме в наративній формі «охоплює минуле, сьогоднішнє і майбутнє як єдине ціле». Таким чином, головним призначенням наративу можна вважати його

вживання як значення подій для людського існування. Наративний метод є особливо чутливим до часового модусу людського існування, тому саме проблема ідентичності постає у вигляді необхідності пов'язувати час в актах нашої життєдіяльності. Розуміючи наратив як «конденсований набір правил, які містять в собі те, що є узгодженим та успішно діючим в рамках даної культури» можна зробити висновок, що історії, які домінують в культурі, визначають наші уявлення про можливе, а також дають простір для досягнення персональної історії за допомогою наративної ідентичності. Х.Арендт, аналізуючи застосування наративного методу щодо аналізу ідентичності та виходячи з апріорної наявності дії в людській екзистенції здійснила спробу пояснити наративність як засіб, за допомогою якого «Я» індивідуалізується, а його дії ідентифікуються [14;15].

Отже, завдячуючи певним діям не тільки досягаються специфічні цілі, але й розкривається ідентичність діючої особи, яка розуміється як множинність. Найбільш ґрунтовний аналіз концепції наративної ідентичності представлено у теоретичних дослідженнях П.Рікера [161;162;163]. Філософ зазначає, що люди використовують у своїх діях дві моделі перманентності в часі, які можна визначити за допомогою полярних термінів «характер» та «прмова». Характер розуміється Рікером як сукупність стійких орієнтацій, за якими можна впізнати особу. Інша модель перманентності в часі — це «самість самодотримання», модель слова, дотриманого в його вірності слову даному. Саме концепт наративної ідентичності, за Рікером, дає змогу поєднати стійкість характеру і самодотримання в обіцянці: «наративізуючи характер, оповідь дає йому руху, який перед тим завмер у надбаних орієнтаціях характеру й осадових відкладеннях ідентифікацій. Наративна ідентичність з'єднує два кінці ланцюга: перманентність в часі характеру й перманентність самодотримання» [163,198-199]. Питання щодо єдності людського життя знаходить відповідь у наступному: єдність людського життя — це єдність наративного пошуку (за Макінтайром) в перманентному процесі конструювання наративної ідентичності (підхід Рікера) [117,172].

Цікавим також є положення Х.Арендт про невіддільність людської активності від людського існування, про реалізацію дії в просторі, який встановлюється шляхом визнання інших. Можна дійти згоди у поєднанні цих підходів: «ідентичність людини опосередкована не тільки й не стільки її словами та намірами, скільки тією формою, якої набуває історія її життя залежно від зіткнення з історіями інших людей» [192,128].

Отже, логічним чином постають і проблеми комунікації як простору численних інтеракцій та дискурсу як раціонально-комунікативної дії. Головною метою останнього можна вважати доведення конструктивної взаємодії до консенсусу стосовно раціонального обґрунтування етичних аспектів соціокультурних відносин. У процесі безперервного конструювання ідентичності люди використовують засоби, які вже існують в соціокультурному просторі. Але ж ці засоби (цінності, норми моралі, традиції) не з'являються на порожньому місці, а є результатом процесу досягнення консенсусу в безмежному просторі комунікації. Враховуючи вихідне розуміння ідентичності як наративного конструювання, можна зазначити, що саме наративна ідентичність має контекстуальну визначеність [147,99].

Можемо зробити висновок, що суб'єкт набуває своєї ідентичності в дискурсах, а загального осмислення — в наративі. Ідентичність, таким чином, виступає як процес, рухлива структура, залежна від комунікативних дій, результативного дискурсу з наступним реформуванням моральних засад індивіда та відтворенням раціональної етики сучасного суспільства. Доречним у цьому зв'язку є визначення ідентичності Ч.Тейлором: «Моя ідентичність визначається зобов'язаннями та ототожненнями, що створюють межу або обрій, в яких я щоразу можу намагатись визначити, що становлять для мене чесноти...» [186,44]. Усвідомлення цінності пережитих подій, «життєвого світу» стає можливим завдяки наративному методу, що уможливорює життєздатність наративної ідентичності саме в комунікативно-дискурсивних просторах.

Ми вважаємо, що найповніше зв'язок індивідуалізму та свободи виявляє себе в ціннісно-культурному просторі. Саме в ньому про індивідуалізм висловлюють суперечливі судження. Під ціннісно-культурним простором ми розуміємо сферу, в якій людина здійснює духовно-культурну діяльність і власне самоствердження. Це стосується сфер моралі, науки, релігії, мистецтва, врешті-решт філософії тощо. Індивідуалізм в такому разі стає незаперечним виявом свободи самовираження та творчості. Важливим в цьому випадку є обґрунтування цінності індивідуальної свободи. Свобода виражає саму сутність процесів, які відбуваються в ціннісно-культурному просторі, адже вони мають сенс та значення тільки за умови вільного самовираження особи: свобода є гротеском, якщо вона не припускає для особистості можливості бути іншою і не створює умов для її індивідуальної ініціативи, активності та відповідальності. Індивідуалізм полягає в можливостях бути самим собою, у прояві власної самоідентифікації. В сучасному світі свобода здійснює себе в просторі, який ми визначаємо як ціннісно-культурний. Індивідуалізм у такому разі виступає незаперечним виявом свободи самовираження та творчості. Незважаючи на питання та проблеми, які висувують теперішні соціальні процеси, подальший розвиток суспільства можливий тільки за прийняття ідеї свободи особи як однієї з базових та узгодження системи всіх інших цінностей таким чином, щоб вони могли існувати в гармонії.

Історичні факти свідчать, що проблема ідентичності була поставлена ще під час зростаючої автономності людини, що тільки стверджувалась у своїх власних силах. Підстави для самовизначення індивіда знаходяться у власному самопізнанні або рефлексії. Знадобилося кілька століть, щоб була усвідомлена необхідність іншого як не тільки здатного вкорінювати особистість у соціальній реальності, але й спонукаючого її до саморозкриття. Це сприйняття визначальної ролі іншого в процесі ідентифікації становить істотну характеристику сучасного антропологічного досвіду. У сучасному філософсько-антропологічному просторі виникає проблематизація

універсальності та цілісності самості, постає задача обґрунтування єдності феномену Я: за яких умов суб'єкт зберігається у розвитку та взаємодії з іншим? Що саме в індивіді сприяє такому збереженню? Якщо суб'єкт розуміється контекстуально, фрагментовано, квазісубстанціально, що забезпечує особисту тотожність? Ця роль іншого в сучасних трактуваннях суб'єктивного досвіду визначається по-різному. Найбільш радикальна версія, яка оголошує, що суб'єктивність повністю проведена ззовні, виявляється досить вразливою і спірною. Але якими би резонними не були доводи мислителів, які намагаються оскаржити або зовсім відмовитися від ідеї самототожності особистості, виявляється, що модифікуючись, ця ідея зберігається як фундаментальної умови діяльного життя людини у стосунках з іншим. Тоді самототожність стає поняттям, що фіксує момент безперервності і в той самий час –конечності життя людини, як це стверджується в концепції «наративної ідентичності». Водночас самототожність може бути усвідомлена як фактор відповідальності за іншого. Для сучасної філософії характерно критичне ставлення до рефлексивного обґрунтування суб'єктивності. Ситуація кризи ідентичності виявляється сьогодні як експансія іншого в простір *ego*. Оголошується, що *ego* є результатом і продуктом інших онтологічно значимих інстанцій (бажань, структур, влади тощо). Однак, у сучасній філософії існують механізми і структури, які реабілітують універсальну форму *ego*. Критика суб'єктивності спирається на імпліцитну ідею людської істоти, якій в повністю керованому світі відмовлено у можливості бути підставою своїх власних думок, бути вільною і мати свободу, тобто бути суб'єктом.

Криза ідентичності впливає з грандіозних змін, що відбулися у світі за декілька останніх десятиліть і пронизує різною мірою світову цивілізацію в цілому. Відомий американський вчений С.Хантінгтон зазначає, що криза ідентичності стала глобальним феноменом, а дебати з цього приводу перетворилися на характерну рису нашого часу. Він аналізує специфіку прояву кризи ідентичності в різних країнах й доводить, що кардинальні

соціальні зміни та екстримальні ситуації, характерні для сучасності, можуть зруйнувати або різко змінити ідентичність індивіда [214,35-36]. На думку З.Баумана, проблема, яка турбує людей наприкінці ХХ століття, полягає не в тому, як знайти і сформувати обрану ідентичність та примусити оточуючих визнати її, а в тому, яку ідентичність обрати і як виявитися спроможним вчасно зробити інший вибір, якщо раніше обрана ідентичність втратить цінність і привабливі риси. Тобто йдеться не лише про свободу та плюралізм ідентичностей в глобалізованому світі, а й про розширення діапазону вибору ідентичностей [19,176-184]. Криза ідентичності в такому контексті постає як пересічний стан індивідів, які змушені в ситуації невизначеності змінювати чи шукати свою власну ідентичність, які не здатні з різних причин адаптуватися до змін зовнішнього середовища, до нових умов життя, оскільки реалії глобалізованого світу постають перед людиною як хаотичні, нестабільні, й вона не спроможна усвідомити загрози та виокремити чинники, що визначають її позицію, виробити власну модель поведінки в такому світі. З.Бауман, вважає, що старе значення ідентичності втратило в сучасному суспільстві свою сталість, визначеність та цілісність. «...ідентичність здається лише на перший, зовнішній погляд фіксованою і стабільною, але при розгляді з середини вона виявляється крихкою, вразливою і такою, яка постійно роздираються внутрішніми силами» [20,93]. Підводячи загальні підсумки, можна зазначити наступне. По-перше, ідентифікація як спеціальна проблема загострено постала в ХХ сторіччі, до цього ж перебуваючи в імпліцитній стадії загальної філософії. По-друге, аналіз ідентифікації завжди пов'язаний з метафізикою тієї філософської концепції, в рамках якої він проводиться. По-третє, філософія ХХ сторіччя вперше так гостро ставить проблему «людини», аналізуючи всі колізії та перипетії ідентичності, відкриваючи фундаментальне значення інтерсуб'єктивності, ілюструючи, що ідентифікація есенційно завжди має виключно діалогічний характер звернення до Іншого. Таким чином, філософія виробила багато концепцій ідентифікації, але найважливішим і

надалі залишається те, що незалежно від концептуалістики людина повинна набути власної ідентичності, щоб стати особистістю та набути свободи. Втрата ідентичності завжди веде до особистих людських катастроф.

Отже, сучасна філософська традиція вбачає особливі стосунки людини зі світом у тому, що суб'єкт позначає свою участь у цих стосунках за допомогою різних мовних форм, які розкривають внутрішні причини його бачення. Усе, що людина сповіщає про свої дії і пов'язані з ними бажання і переконання, вміщується в межі її соціальних та індивідуальних практик і складає буття особистості. За допомогою наративу чи розповіді ми надаємо практикам форми і смислу, впорядковуємо наш досвід темпорально і логічно, виділяючи у ньому початок, середину, кінець і центральну тему. Наративи всюдишні як механізми організації людського досвіду, локальні через історично конкретні шляхи їх сприйняття, вони володіють соціальною інструментальністю і прагматичним потенціалом. Філософія тлумачить наратив як спосіб набуття людиною своєї ідентичності, у якому оповідач об'єктивує власну суб'єктивність. Наратив – це не тільки засіб самоідентифікації особи, а й спосіб досягнення певних соціальних цілей, тому на практиці він має обмежену кількість елементарних функціональних форм, які відрізняються між собою орієнтацією у часі і загальною оцінкою подій. «Наративна дія перепозначає світ в його часовому вимірі тією мірою, якою розповідати – означає знову здійснювати дію, дотримуючись наміру поеми» [60, 99].

Таким чином, проблемне поле ідентичності включає центральну проблему сучасної філософії та культури, від вирішення якої залежить її самозбереження, – відтворення універсальності людини, що в першу чергу передбачає зміну природи людської діяльності, структури та характеру особистісних цінностей, відродження духовності. Сьогодні необхідно знайти підхід до вироблення нового каркасу ідентичності. Основою ідентичності повинна стати гідність Людини, інстинктивне відчуття своєї цінності, без будь-якого посягання на цінність інших, зріла поведінка, коли людина

усвідомлює реалістично і в екзистенціальній манері відповідальність за власну поведінку. Звернення до глибинних автентичних коренів національної культури та власної історії здатне активізувати в масовій свідомості процес регенерації національного образу світу, національної культури і втіленого в ній суспільного інтелекту, що сприяє відторгненню чужих суспільству цінностей, норм, установок і моделей поведінки. Важлива роль щодо подолання кризи ідентичності повинна надаватись освіті в цілому та соціально-гуманітарній, філософській освіті, зокрема.

2.3. Творча самореалізація особистості як звільнення та спосіб здобуття свободи

Основою для самореалізації творчої особистості, безперечно, є творча діяльність, котра характеризується творчою активністю, цілеспрямованістю, свободою вибору засобів самовираження та ступенем соціально активної «задіяності» людини у суспільних відносинах. Творчість народних мас та індивіда має соціально (й природно) детермінований характер. Вона зумовлена економічними, соціальними, культурними, психологічними факторами. Будучи спрямованою на створення якісно нових матеріальних і духовних цінностей, які мають суспільне значення, творчість не може знайти реалізації поза свободою всіх дійових осіб цього історичного акту. Без свободи не може бути прориву у невідоме, відкриття нового в пізнанні, творення оригінального на практиці. Детермінізм і свобода — це два типи реалізації соціокультурної творчості народу, соціальних груп, особистості. Визнання їх єдності відбувалося в історії філософії через суперечність.

У ХХ столітті з'являються концепції, в яких формуються варіанти самореалізації людини, не лише як спосіб досягнення особистістю певного типу саморозвитку, а й як форма адаптації до змін, які супроводжують процес переходу людства до суперіндустріальної цивілізації. Про це зазначають як соціологи (Е.Тоффлер, Д.Белл, Ж.Еллюль, Й.Масуда), так і психологи (К.Роджерс, А.Маслоу, Е.Фромм, К.Юнг), які пов'язують можливість

виживання людства безпосередньо з формуванням у людини здатності до творчої адаптації. За висновками відомих і сучасних учених (Л.Виготський, Е.Ігнат'єв, В.Ільченко, М.Каган, Дж.Кехо, О.Леонт'єв, А.Маслоу, В.Моляко, Е.Фромм, Т. де Шарден, Б.Юсов) для формування цілісної, творчої особистості необхідна саме вільна, нерідко інноваційна, творча діяльність. На їхній погляд, у творчій діяльності важливі не лише творче мислення та уява, але і підсвідомість та набутий раніше досвід. Творча діяльність, як акт вільного волевиявлення особистості, апіорі передбачає досягнення унікального результату. Дослідники вважають, що людина, яка творить – це, перш за все, людина вільна, бо творець, передусім, повинен мати свободу в пошуку та визначенні засобів досягнення мети. Адже без вільного вибору засобів мета виступає у вигляді невизначеного ідеалу, до якого можна прагнути та не мати можливості для його реалізації. У процесі творчої діяльності формуються й удосконалюються такі психологічні та морально-духовні особистісні якості, як: нестандартне, новаторське мислення, винахідливість, вміння інтенсивно міркувати, логічність мислення, розсудливість, здатність до аналізу, самостійність, воля, почуття гідності, комунікабельність, безпосередність, сенситивність, впевненість у своїх силах, цілеспрямованість, наполегливість, розвинені уява та фантазія, вміння у звичайному бачити незвичайне, прагнення до самовдосконалення, натхненність, ентузіазм, захопленість певною справою, творчий підхід до роботи, прагнення творити, здатність до візуалізації, творча активність, розвинена інтуїція, спостережливість, розкутість у творчій самореалізації, усвідомлене прагнення до самоактуалізації та самовираження. Поняття «творчість свободи» потребує свого визначення. Відомий український дослідник проблеми творчості Б.Новіков, аналізуючи категоріальний статус цього поняття, з'ясовує його відмінність від суміжних понять «розвиток» та «креативність», поділяючи в цілому позицію тих, хто розуміє під креативністю переважно психологічний аспект нестандартного мислення і діяльності. Він справедливо наголошує, що творчість виступає не лише у

значенні індивідуально-психологічної самодіяльності суб'єкта, але й у суспільно узагальненому об'єктивованому вигляді. Такий погляд на сутність творчості надає проблемі свободотворення праксеологічного вияву, що має винятково важливе значення в контексті реального діяльного розуміння можливостей людини і людства в цілому впливати на умови свого існування. Творчість, підкреслює Б.Новіков, є діяльність створення, освоєння і використання «культурної культури», процес, «двоєдиними моментами якого є творчість свободи і свобода творчості». [136,25].

У найзагальнішому вигляді під творчістю зазвичай розуміють творення нового – того, що без впливу людини не могло б виникнути. Невипадково російський філософ С.Гессен вказував: «Свобода є творення у світі досі неіснуючого...Я вільний, тоді, коли певне важке життєве завдання, що постало переді мною, я вирішую по-своєму, так як ніхто інший не вирішив...І чим більш незамінним, індивідуальним є мій вчинок, тим більше він є вільним. Тому свобода не є вільним вибором між певними шляхами, а створенням нового шляху, що не існував раніше, навіть як можливий вихід» [60,67]. Аналізуючи вільне самовизначення особистості, С.Гессен виводить його основну формулу: «будь вільним – будь самим собою – прагни до вищого, ніж ти». Формула «будь вільним» означає: «будь самим собою», не змінюючи свого внутрішнього «Я». Особистість ніколи не є готовою, вона завжди творить себе, процес її формування- творчий процес. Свобода і творчість- це не тільки характеристики особистості, а й способи, «механізми» її формування. Таким чином, свобода не є тільки пізнанням необхідності, як не є навіть вибором можливості. Поняття суті свободи як творчості стосовно діяльності проявляється в пошуках раціональних пропозицій та шляхів їх реалізації.

На наш погляд, питання про новизну, що характеризує людську діяльність як творчу, є досить суперечливим. У своїй діяльності людина тісно пов'язана зі світом, бере з нього як початкові матеріали, так і засоби для реалізації своїх задумів. Людину важко назвати такою, що стоїть поза світом,

існує і діє немовби десь збоку і без нього. На перший погляд, людина не може бути відірваною від світу, творити, що називається, «з себе» або «з чистого духу». Мотиви діяльності людини, дискурсивне мислення і навіть образи свідомості багато в чому виробляються завдяки впливу ззовні. У мисленні індивіда вони зазнають різних змін, породжують асоціації, відмінні від первинних імпульсів, і у своїх проявах виглядають новими. «Новизна» у такому разі полягатиме тільки в розкладанні і з'єднанні початкових вражень, перекомбінації елементів і створенні таких асоціацій, які мають мало спільного з тими першофеноменами, якими вони породжені. Отримані таким шляхом образи стають «власними думками» індивіда і виступають засадами формування цілей його діяльності.

У світі, як вважається, все вже є і «немає нічого нового під сонцем». Те, що людина називає творчістю, дуже часто є лише відтворенням природи, де нічого не виникає з нічого, а створення так званих «нових форм» є лише з'єднанням і роз'єднанням тих, що існували раніше, початкових елементів. Можливо, у цьому і виявляється творчість як природний процес. Однак, чи вичерпується людська творчість однією лише такою, що йде у руслі зовнішньої природи, діяльністю? Подібне припущення суперечило б дійсному стану речей і визначенню творчості як творення принципово нового.

Говорячи про процес творчості, про її зв'язок зі свободою. С.Гессен переконливо показує відмінність свободи від свавілля. Якщо довільні вчинки неможливо передбачити через «несподіваність зовнішніх вражень, яким вони пасивно слідують, то вільні дії, навпаки, є непередбачуваними через свою безумовну новизну, свою активну своєрідність» [60,69]. Про творчість як процес подолання об'єктивації пише М.Бердяєв. «Творчість невідривна від свободи, – вказує філософ. Лише вільний творить. З необхідності народжується лише еволюція; творчість народжується свободою. Творчість – таємниця. Таїна творчості є таємницею свободи. Таїна свободи – бездонна і нез'ясовна, вона – безодня. Так само бездонна і непояснена таємниця

творчості» [23,368–369]. На думку філософа, свобода народжується з «нічого». Так само з «нічого» народжується творчість. Останнє означає, що творчість, як і свобода, нічим не детермінована, вона випадає із загальної системи причинно-наслідкових зв'язків, присутніх у природі. «Акт творчої свободи, – підкреслював Бердяєв, – трансцендентний відносно світової даності, замкнутого кола світової енергії. І для точки зору іманентної світової даності акт цей завжди має виявлятися творчістю з «нічого» [23,369]. Іншими словами, будь-яка творчість, якщо це справжня творчість, неминуче звернена до трансцендентного.

На думку Е.Фромма дійсне буття людини полягає в тому, щоб привласнювати собі не зовнішні речі, а їх внутрішню сутність, і на цій підставі, духовно збагачуючись, творити з себе новий світ, в якому знайдуть шляхи для втілення приховані в людині творчі потенції, з'являться можливості для їх максимальної самореалізації. Е.Фромм відзначав, що «в акті творчості людина трансцендує саму себе як тварну істоту, піднімає себе над пасивністю і випадковістю свого існування у простір цілеспрямованості і свободи» [152,457]. «Чи може людина, – ставить риторичне запитання Е.Фромм, – вирішити проблему трансценденції самої себе як-небудь інакше, окрім як через здатність творити і любити?» [152,456]. Філософ зауважує, що трансцендувати можна не тільки через творення, але й через руйнування. Створювати і руйнувати, любити і ненавидіти, – це не дві величини, які існують незалежно, вони тісно пов'язані одна з одною. «Обидві ці можливості, – говорить дослідник, – є відповідями на одну і ту ж потребу в трансценденції» [152,456]. Деструктивність, підкреслює Е.Фромм, є іншим боком розвитку, вона має корені в людському існуванні і пов'язана з ним. Свобода є основою творчої діяльності. С.Левицький називає її живою метафізикою творчості. Будь-яка творчість завжди є втіленням, що передбачає як задум, так і той матеріал, в якому цей задум втілений. Будь-яке здійснення свободи є її вступом на шлях детермінації. Тому воно може здаватись також її збідненням і, гранично, навіть її запереченням, оскільки

сам акт вибору вже обмежує і зобов'язує того, хто вибрав. Проте, підкреслює філософ, це не так, актом вибору суб'єкт не відмінює свободу, а її реалізує, беручи на себе всю відповідальність. У самому виборі виявляється природа і того, хто обирає, і того, що є обраним. Реалізація свободи є виходом із суб'єктної замкнутості. Свобода, що є позитивно усвідомленою, є не відсутністю детермінації, а її повнотою. Так звані страждання творчості з'являються внаслідок болісної боротьби творчого духу із сліпою інерцією матеріалу, в якому і через який виявляється дух. Творчий успіх означає виникнення вищого творчого натхнення, при якому втілюється дух і перетворюється матерія. Звичайно, в процесі втілення первинний задум блідне, а результат іноді абсолютно розчаровує. Всяке буття починається в передсвідомій непросвітленій свободі хаосу, яка здатна народжувати, а цілком реалізує себе у кінцевій звільненій свободі свідомості [103,147-149].

Отже, на наш погляд, творчою може бути тільки вільна особистість, а результативність розвитку її творчого потенціалу, безумовно, залежить від меж відповідної свободи та внутрішньої (психологічної, художньо-творчої) розкнутості та свободи людини. Спроможність особистості до творчої діяльності можна також розглядати як індивідуальне вираження загального. У сучасних умовах свободу варто розглядати і як фактор творчої діяльності, і як важливий засіб формування духовно багатой, творчої, по-справжньому вільної особистості, яка, за словами Е.Фромма, дійсно є «феноменом космічного значення». Думка Демокріта про те, що людина – це «малий світ», «мікрокосмос» залишається актуальною і сьогодні, адже людина як мікрокосмос, що переборює внутрішню роз'єднаність психічного і фізичного, постійно прагне до єдності, гармонії одного та іншого. В неї розум і фантазія є окремими функціями, що приховані в глибинах її людського «Я», і допомагають їй знайти своє місце в світі, в який вона прийшла. Врешті-решт «Я» і «світ» мають з'єднатись, як з'єднується душа і тіло. Проте таке взаємопроникнення «Я» і «світу» можливе лише через інтуїтивне «вживання» індивіда у світ, а до такого «вживання» спроможна

лише та людина, яка не зациклюється на своїй приреченості, безпомічності, а через творчу діяльність вона знаходить сили реалізуватись як особистість. Світ особистості незмірно широкий, він охоплює все багатство її душі та її відносин у світі культури. У своїй творчості вона має неодмінно відступити від якихось усталених стереотипів та норм, від чогось загальновідомого й загальноприйнятого. Зосереджуючи в собі неповторні можливості активного осмислення дійсності, творча особистість збільшує надбання людської культури та історії. Проте, закономірність і особливість історико-культурного процесу полягає в тому, що продукт творення індивідуальної особистості за її оригінальним, неповторним задумом і втіленням у матеріалі стає культурною цінністю лише за умови набуття ним загального соціокультурного значення. Творчість є процесом, зворотним до соціалізації. Якщо у процесі соціалізації особистість вбирає у себе багатство світу культури і трансформує у власний світ, то у процесі своєї творчості вона реалізує особисті потенції такої сили і значення, що вони збагачують світ культури, впливають на розум, почуття та емоції інших людей [22,169]. У першому випадку людина соціалізується, завдяки творчості інших людей, у тому числі тих, кого вже давно немає, а у другому – творить заради інших, зокрема й тих, кого ще немає – заради прийдешніх поколінь. У цьому полягає основна закономірність історико-культурного процесу і розвитку культури в цілому. Взагалі під інтелектом розуміють не тільки здатність особи успішно реагувати на будь-яку, особливо нову, ситуацію незалежним коригуванням власної поведінки, а й здатність розуміти взаємозв'язки між фактами дійсності для визначення дій, що ведуть до досягнення певної мети [23,66]. Така здатність не є природженою, вона набувається в процесі навчання, а тому є динамічною. Крім того, вона розвивається у процесі повсякденної практики, що є джерелом нових проблем і знань, а вони, у свою чергу, спонукають до постійного вдосконалення і саморозвитку розумових здібностей. Так інтелект є однією з форм виявлення активності людини. Чим би суб'єктивно не спричинювалась і не обґрунтовувалась ця активність,

в основі її лежать інтереси – носії цієї діяльності. Тому складовою частиною інтелектуальної культури є розширення світогляду, свідоме формування тієї мети, заради якої здійснюється ця активність. У цьому процесі виявляються суперечливі тенденції, що полягають, з одного боку, в загальному розвитку інтелекту, набутті якісно нових рис порівняно з попередніми етапами, а з іншого – у відмиранні деяких його компонентів, що вже не відповідають потребам особистості. Це зумовлює появу різних концепцій до розуміння такого феномену, як творче мислення. Дати відповідь на запитання, що таке творче мислення, одним із перших спробував Дж.Гілфорд, який називав мислення творчим у тому разі, якщо в ньому домінують такі ознаки: оригінальність (здатність нетривіально, незвичайно висловлювати думки), семантична гнучкість (здатність бачити старий об'єкт під новим кутом зору), образна адаптованість (здатність видозмінювати сприйняття об'єкта) та семантична спонтанна гнучкість (здатність продукувати різноманітні ідеї у невизначеній ситуації). Творчий спосіб мислення часто протиставляється критичному, що спрямований на виявлення недоліків у судженнях інших людей. На побутовому рівні нерідко переважає оцінювальне мислення, що змушує особистість діяти так, як усі, щоб не стати об'єктом нападів. Схильність до конформізму – побоювання стати «білою вороною», на яку з різних боків котитимуться їдкі нападки, страх перед людською мстивістю, якщо творчість зачіпає чийсь інтереси – всі ці та безліч інших причин можуть стати на заваді творчості. Дослідження психології творчого мислення показали, що воно виявляється за певних умов, які цілком піддаються опису та чіткому визначенню. По-перше, це виникнення проблемної ситуації. Якщо на попередніх етапах певний спосіб розв'язання тих чи інших завдань був досить успішним, людина схильна і надалі дотримуватись його. Якщо цей спосіб уже не спрацьовує, виникає проблемна ситуація, яка збуджує увагу, змушуючи людину мислити нестандартно. І що більше зусиль вона витратить на те, щоб знайти і застосувати на практиці новий спосіб розв'язання завдання, то вірогідніше звертання до нього в майбутньому. По-друге,

мислення стимулюється до творчості за умов наявності усталених стереотипів. Саме стереотипи, що склалися завдяки успішному застосуванню тих чи інших методів розв'язання завдань протягом історично тривалого часу, нерідко заважають людині відмовитись від звичного і шукати нового, більш придатного шляху їх розв'язання. Один із способів подолання усталених стереотипів полягає в тому, щоб на деякий час припинити спроби розв'язання завдання, щоб потім повернутись до нього з твердим наміром віднайти нові шляхи. По-третє, максимальної ефективності й результативності у розв'язанні інтелектуальних завдань можна досягти за умови оптимальної мотивації та відповідного рівня емоційного збудження, суто індивідуального для кожної людини. По-четверте, чим більшим запасом знань володіє людина, тим ширше вона виходить за межі власної професійної діяльності, тим різноманітнішими будуть її підходи до розв'язання творчих завдань. Дослідники наукової, художньої та технічної творчості неодноразово зазначали, що творчо зорієнтована особистість, стикаючись із певною проблемою, переживає якийсь внутрішній поштовх, мобілізацію не тільки інтелектуальних, а й біологічних ресурсів. Творче піднесення – це не просто раптове осяяння, а особливий спосіб самоорганізації особистості, для якої немає нічого важливішого за її творчість. У будь-якому витворі рук та розуму виявляється певний глибокий внутрішній порядок, інтегрованість, що зумовлені, з одного боку, більш-менш соціальним каноном, а з іншого – індивідуальністю автора, що породив щось абсолютно, принципово нове, таке, що раніше було невідомим. Для характеристики цього нового використовують поняття неповторності, оригінальності, як з погляду самого творчого процесу, так і з погляду об'єктивно значущих його результатів. Творча діяльність – це синтезування сприйняття, відображення дійсності, плюс задум автора (втілення власного бачення, надання йому оригінальної інтерпретації), а також процес складної чуттєво - мислиневої переробки отриманого внаслідок активного відбору різноманітного матеріалу, що завершується виявом творчою особистістю

самої себе через предметність. Без суб'єктивності процес відображення дійсності був би механічним копіюванням, простою репродукцією. Творча діяльність означає кінець старого світу і початок нового. Проте і творчість не завжди буває істинною та справжньою, вона може бути хибною та ілюзорною та попри все, вона буде допомагати особистості занурюватись в особливий, інший світ – вільний від насиченої буденності, а сповнений естетичним спогляданням та творінням. І сама тоді людина відшукає своє місце у світі, який був для неї чужим і лякав своєю невідомістю. Саме творчість допоможе їй хоч на деякий час забути про свою кінечність, а це дасть надію на майбутнє. Тільки високий рівень свободи в суспільстві дозволяє забезпечувати самотворення, саморегуляцію та саморозвиток як окремої особистості, так і різних соціальних груп, що складають сучасний соціум. Свобода – це попередня умова творчої діяльності, у тому числі і у галузі соціальної творчості. Іншими словами, від кількості ступенів свободи безпосередньо залежить кількість пропонованих рішень різноманітних проблем, постійно виникаючих у суспільному житті. Наявність великої кількості ступенів свободи дозволяє соціуму функціонувати на основі принципу самоорганізації, що забезпечує прогресивний розвиток всіх і кожного. Ті типи суспільства (наприклад, тоталітарні), де мінімальна кількість ступенів свободи, де державою регламентовані всі види діяльності, об'єктивним чином рухаються до стагнації, а потім і до соціально-економічної деградації. Вільне суспільство ж трансформується, розвивається і самовдосконалюється як на рівні окремо взятого індивідуума, так і в цілому. Російський філософ Е.Ільєнков справедливо зазначав, що своєю творчою діяльністю особистість розсуває рамки наявних можливостей, відкриваючи для всіх те, чого вони ще не знають, не вміють, не розуміють [76,72]. Творчість, таким чином, є вирішальною ланкою, що поєднує особистість з дійсністю, формою контактів, за допомогою яких вона опановує реальність, робить її своєю, впливає на ті сторони дійсності, які або сприяють її існуванню як вільної людини, або ж заважають цьому. Суб'єктивні та

об'єктивні чинники творчого процесу завжди взаємодіють та взаємнообумовлюють свободу особистості.

Поняття свободи за своїм змістом нейтральне. Взята сама по собі, свобода не є ні благом, ні злом. Позитивного чи негативного значення вона набуває лише у своєму прояві, при цьому важливим є поєднання свободи з відповідальністю. Адже відповідальність – найважливіший фрагмент питання про рамки свободи. Кожний людський вчинок, як наслідок обраного рішення в ситуації морального вибору, так чи інакше порушує інтереси інших людей, суспільства. Оскільки моральний вибір виражає реальний зв'язок особистості з іншими людьми, а отриманий результат набуває певного значення для інших людей; це завжди накладає відповідальність на особистість. Її умовно можна поділити на внутрішню і зовнішню. Внутрішня є атрибутом такої моральної категорії, як совість. Вона виражає спроможність особистості усвідомлювати наслідки своїх вчинків, діяти відповідно до цих усвідомлень, керуючись нормами моралі. Зовнішня відповідальність виявляється у вигляді санкцій суспільства на дії особистості. Нести відповідальність – значить прийняти на себе всі наслідки вчинених дій та правильно зрозуміти потреби як інших людей, так і свої власні. Той, хто діє вільно, повністю відповідає за свої дії. Моральна відповідальність означає здатність передбачити наслідки кожного свого вчинку і прагнення запобігти можливому негативному ходу подій. Так, В.Табачковський зауважував: «Розглядаючи свободу як основоположну рису людського буття, чи завжди ми достатньою мірою враховуємо ту обставину, що її реалізація часто просто «блокується», або набуває неадекватної форми внаслідок того, що діапазони свободи індивіда є домірний діапазон його відповідальності?» [184,29].

Сьогодні наше суспільство відчуває колосальну потребу у людях вільних, ініціативних, творчих. ХХ століття було відзначене зміною цінностей, приниженням цінності особистості, безвідповідальністю. Це дістало своє вираження і в молодіжній культурі, і в діловій сфері, і в різних структурах суспільства. Численні проблеми суспільства є симптомами

емоційного, інтелектуального і духовного занепаду. Однак у нас є сподівання на те, що якщо не подолання, то принаймні пом'якшення глобальної кризи, яке має здійснитись шляхом радикальної, внутрішньої трансформації людини та її поступовим сходженням до того вищого рівня свідомості й зрілості, котрий має взаємоузгоджувати поняття свободи особистості та її відповідальності. Е.Фром зазначав: «Я вірю в здатність людини до самовдосконалення, та сумніваюся, чи зможе вона досягти мети, якщо невдовзі не прокинеться» [205,70]. Таким чином, вільна людина – творець своєї власної долі. Здійснюючи свій життєвий вибір, вона одночасно визначає і свій життєвий шлях. Справжні поціновувачі вибору, зауважує А.Камю, «якщо їм доводиться здійснювати вибір у нашому світі, – вони роблять його на користь лише такого суспільства, де правителем буде не суддя, а творець» [82,65].

Отже, здійснивши аналіз феномену свободи як духовного самовизначення та самоздійснення індивіда, ми можемо зробити наступні **висновки**.

Висновки до другого розділу

1. В сучасній філософській антропології буттєва самоцінність свідомості є умовою екзистенційної самобутності, що дозволяє людині бути активним учасником суспільного життя. Свідомість суб'єкта у своїй безпосередності та співмірності з об'єктивною реальністю є не стільки відображенням дійсності, скільки її «життєвим світом», відмінним від об'єктивно-предметного існування. Центром свідомості суб'єкта виступає «Я», в якому інтегрується його інформаційно-пізнавальної бази, внаслідок чого воно є особливою духовною формою освоєння природного і соціального світу і, разом з тим, формою саморозвитку. Царина духа, в центрі якої знаходиться «Я», є тією сферою свідомості, у якій відбувається не тільки перетворення об'єктивного на суб'єктивне, але активація суб'єктивного в об'єктивному, що визначає духовність як особливу смисложиттєву сферу людського досвіду. Основи духовності полягають в свободі вибору в будь-

якій сфері людського існування, що приводить до визнання самоцінності, самодостатності, самотності екзистенційно-індивідуального самовизначення особи як умови реальності свідомого.

2. У сучасному світі проблема людини дедалі частіше розглядається крізь призму набуття нею ідентичності, оскільки від цього головним чином залежить формування особистості, її моральних якостей, поведінки і здатності до саморозвитку. Аналіз теорій, присвячених дослідженню ситуації людини в сучасному постмодерному суспільстві, призводить до висновку про певну руйнацію ідентичності як стрижня індивіда та розчинення суб'єкта в безлічі соціокультурних контекстів.

3. Свобода є не тільки умовою виявлення творчих здібностей індивіда, а й постає «ідеалом природного порядку», згідно з яким формуються норми сприйняття, пояснення, розуміння та усвідомлення світу. Свобода також постає як вибір норм або їхня зміна, як свобода від їхнього примусу й обмежень. «Свобода для» – це добровільне служіння найвищим цінностям, незмінним упродовж історії не тільки науки, а й культури загалом, – цінностям Добра, Істини, Краси і Свободи. Отже, норми – це зовнішні обмеження, а цінності – це внутрішні зобов'язання, які людина бере на себе через вибір і відповідальність.

4. Вибір за сучасних умов має відрізнятися творчим, інноваційним характером. Вибір має бути не просто зорієнтованим на пошук незвичних рішень, але і враховувати особливості «нового культурного простору», нову парадигму його розуміння, зокрема проблем можливого, вірогідного. «Шлях до свободи» – це «працюючий механізм вибору альтернатив» (Р.Дарендорф). Така робота, в свою чергу, вимагає інтелектуального і вольового напруження індивіда. І далеко не кожен здатний здійснити саме таку роботу, пройти цей тернистий шлях до самого себе, до свого звільнення, тобто до свободи.

5. Людина завжди була і буде залежною, не вільною від природи і суспільства, без яких вона просто не виживе чи не відбудеться як людина. Але разом з тим, людині просто необхідна внутрішня свобода, вона зовсім не

приречена бути керованим роботом, рабом чужих ідей, філософій, релігій, панівних суспільних думок. Навпаки, тільки свобода свідомості людини передбачає її (тобто і суспільства) вільний і всебічний розвиток, самореалізацію, найбільш повний прояв закладених здібностей. Така людина є самодостатньою, її діяльність не буде спрямована на шкоду природі, іншим людям і самій собі.

6. Відповідно високий рівень свободи в суспільстві дозволяє забезпечувати саморегуляцію та саморозвиток як окремої особистості, так і різних соціальних груп, що складають сучасний соціум. Свобода – це попередня умова творчої діяльності, у тому числі, і у галузі соціальної творчості. Іншими словами, від кількості ступенів свободи безпосередньо залежить кількість пропонованих рішень різноманітних проблем, постійно виникаючих у суспільному житті.

7. Наявність великої кількості ступенів свободи дозволяє соціуму функціонувати на основі принципу самоорганізації, що забезпечує прогресивний розвиток всіх і кожного. Ті типи суспільства (наприклад, тоталітарні), де мінімальна кількість ступенів свободи, де державою регламентовані всі види діяльності, об'єктивним чином рухаються до стагнації, а потім і до соціально-економічної деградації. Вільне, демократичне суспільство, навпаки, трансформується, розвивається і самовдосконалюється як на рівні окремо взятого індивідуума, так і в цілому.

8. Свобода є для людини цінністю тією мірою, якою вона усвідомлює свою індивідуальність, вбачає у цьому сенс і мету власного існування та діяльності. Бути індивідуальністю – означає не споживати, а творити, бути не просто працюючою, а створюючою себе істотою, покликаної до діяльності не зовнішньою, а внутрішньою необхідністю (або метою) жити життям цілого, роду, всього людства. Свобода в будь-якому випадку є правом людини бути самою собою, жити адекватно в міру вродженим талантам і здібностям, залишатися такою у всій нескінченності часу. У певному сенсі свобода є дарованим людині правом на духовне безсмертя. Боротьба за свободу, в

кінцевому рахунку, є боротьбою за право вільно розпоряджатися часом свого життя. Тільки коли воно є вільним, воно стає суспільним часом, часом життя людини як вільної індивідуальності. Людині завжди було властиве чекати настання кращих часів, але вони ніколи не настануть, якщо не будуть вільними, тобто належатимуть самій людині, що живе в них.

9. Моральна свобода людини (про яку буде йтись у наступному розділі), за М.Бердяєвим, визначається не метою її життя, а джерелом, із якого витікає її моральне життя і діяльність. Проте філософія Бердяєва показова в тому сенсі, що вона щільно пов'язує категорію свободи із проблемою особистісного самовизначення, яке здійснюється на морально-ціннісних засадах. Такий підхід, на наше переконання, істотно просуває дослідження питання про свободу як спосіб самореалізації особистості.

10. Підсумовуючи цей розділ, можна стверджувати, що свободу індивіда можна пояснити, ґрунтуючись на самовизначеності людини у своїх діях. Свобода людини має характерні онтологічні виміри, тісно пов'язана з певними формами буття як зовнішньої відчуженої природи, так і внутрішнього, духовно-екзистенційного стану окремого індивіда. Засобом же звільнення свідомості від жорстких детермінацій та здобуття свободи є творча самореалізація особистості. Отже, йдеться про творчість – занурення в особливий, інший світ, вільний від тягара буденності. Саме у творчості – виправдання людини, відповідний крок на шляху її сходження до трансцендентного. Звільнення свободи свідомості можна досягти, коли вона рухається до реалізації себе в дійсності і через це – до досконалої самосвідомості.

РОЗДІЛ III. КОНЦЕПТ ЗВІЛЬНЕННЯ СВІДОМОСТІ ЯК ФОРМИ РЕАЛІЗАЦІЇ СВОБОДИ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКО- АНТРОПОЛОГІЧНОГО ВИМІРУ СУЧАСНОСТІ

У цьому розділі автор наголошує на головних діяльнісних аспектах філософсько-антропологічної концепції феномену свободи як форми реалізації індивіда. Для особистості оволодіння свободою – це історичний, соціальний і моральний імператив, критерій її індивідуальності і рівня розвитку суспільства. Обмеження свободи особистості, жорстка регламентація її свідомості та поведінки, приниження людини до ролі простого «гвинтика» в соціальних і технологічних системах завдає шкоди, як особистості, так і суспільству. Фактично, саме завдяки свободі особистості суспільство набуває здатності не просто пристосовуватися до наявних природних і соціальних обставин оточуючої дійсності, але і трансформувати їх відповідно до своїх цілей.

3.1. Морально-етичні аспекти свободи як звільненої свідомості

Суто моральна проблематика свободи починається саме там, де йдеться про вибір особистістю цінностей, цілей, варіантів поведінки. Визначальним, найголовнішим засобом вираження і реалізації сутності людини виступає свобода. Саме через свободу вибору людина усвідомлює, творить і проявляє свою особистісну свободу, свої моральні якості, розкриває зміст своїх духовних сил. Метою філософії є, насамперед, виховання особистості, яка вміє бути вільною. Свобода природно притаманна кожній живій істоті, яка має розвинуту свідомість. Екзистенціальне буття людини одвічно настільки вільне, що вона стає заручником цієї даної їй граничної форми свободи, котра водночас обертається несвободою бути вільним. Ж.П.Сартр у своїй праці «Дороги свободи» зазначав: «Вибір можливий у певному сенсі, але неможливо не вибирати. Я завжди можу вибрати, але я повинен знати, що навіть у тому випадку, коли я нічого не вибираю, я тим самим таки вибираю. Я несу відповідальність за вибір, який, зобов'язуючи мене, зобов'язує

водночас усе людство» [169,117]. Іншими словами – ми невірні лише не вибирати, тобто не бути вільними.

Сучасні філософські дослідження характеризуються формуванням нових аксіологічних імперативів на шляху усвідомлення духовно-культурного буття соціуму. Це зумовлено суспільною потребою забезпечити національну інтеграцію в умовах інтенсивних ліберально-демократичних трансформацій і глобалізаційних перетворень. Подолання існуючого нарративного відношення до дійсності актуалізує проблему свідомості, у якій найзагальнішим чином відображено потреби реформування соціокультурного простору. Відповідно її розв'язання пов'язане з виокремленням проблеми «життєвого світу», що містить сутнісні структури і змістовну цілісність досвіду, аналіз яких конкретизує екзистенційні основи дійсності. Аналіз такої ситуації доцільно здійснити не в межах класичної метафізичної проблеми «ідеї» чи «природи» людського, а в межах феноменологічної проблеми «життєвих інфікацій», з якими людина ототожнює власну сутність, співмірну національній ідентичності. Незвичайність нинішньої ситуації, в якій перебуває суспільство, вимагає нестандартних рішень, нешаблонного, «звільненого» мислення. Вибір за сучасних умов має відрізнятися творчим, інноваційним характером і повинен враховувати особливості «нового культурного простору».

Самосвідомість будь-якої доби, так само, як самосвідомість конкретного індивіда, не здатна висловити всієї своєї істини. Але вона, щонайменше, вказує на місцеперебування останньої. Якщо говорити про наше сьогодні, то вона пов'язана з необхідністю по-іншому розуміти сенс, або сенс сенсу. «Звільнення від сенсу» – не поглиблення якогось сенсу і не зштовхування його в безодню, коли його негативність або сублимація не припиняли б безупинно жити самовпевненість якогось трансцендентного означеного, будь воно мовчазним, знекровленим, схожим на смерть та на об'єднаного Бога (що відповідало б глибинному рухові усієї західної думки), а від'єднання та покидання самого сенсу. «Звільнення» відверто

протиставляється «руйнації сенсу». Разом зі «звільненням від сенсу» має йтися про відставку цієї значущої свободи. Ми це знаємо, але оскільки ми опиняємося перед вакансією сенсу – чи йдеться про історію, мистецтво або державу, чи йдеться про сексуальність, техніку або біологію – ми лишаємося збентеженими. Проте саме тут, у місці, де ми її не вловлюємо, істина є наявною, не під рукою, не в голосі, а відкритою в мові. Урок, як завжди, є дуже простим, але завдання є небезпечним.

Свобода є важливою умовою моральної діяльності індивіда, можливістю морального самовизначення. Без цього не може йтися мова про моральність як особливий механізм регуляції людських відносин. Специфіка морального аспекту свободи полягає у тому, що людина має справу не з прямим відбиттям об'єктивної необхідності в явищах і процесах природи та суспільства, а з нормами, які регулюють її поведінку. В імперативному характері норм суспільної моралі визначається моральна необхідність. Слід відзначити, що не завжди моральна необхідність адекватна соціальній необхідності. Усвідомлена необхідність розкриває істинний сенс знаходження людиною свободи дії — свободи реалізовувати свої наміри, досягати власної мети, використовуючи відповідні та необхідні засоби та методи.

Можна виділити деякі умови, що сприяють людині діяти з відчуттям того, що вона вільна та моральна. По-перше, для реалізації свободи мають бути відсутніми зовнішній примус та заборона. Будь-які примусові вияви людської активності як такі можуть бути оцінені як аморальні. По-друге, для того, щоб моральний вибір відбувся, необхідні рефлексія, спроможність побачити всі існуючі варіанти і зупинитись лише на одному з них. Крім того, істинно вільний вибір може здійснитися лише тоді, коли у людини є орієнтири — цінності, ідеали. Уявлення, цінності, ціннісні орієнтації складають зміст моральної свідомості, яка, насамперед, має продовження у моральній діяльності людини. Важливим чинником вільного самоутвердження особистості є і такий морально-психологічний компонент духовного аспекту людини, як незадоволеність своїм життям, зокрема,

почуття провини, якість, що притаманна відповідальній, тобто вільній особистості.

Отже, моральну свободу можна показати як діалектичну єдність моральної необхідності та суб'єктивної добровільності поведінки, як здатність людини тримати владу над своїми вчинками. Моральна необхідність, власне, є сукупністю вимог, які висуває моральна система до людської діяльності, але саме знання цих вимог, тобто знання моральної необхідності, не гарантує моральної діяльності. Виходячи з цього, моральна свобода є можливістю і спроможністю людини визначати та реалізовувати свою моральну позицію, яка б забезпечувала досягнення мети. Діяльність можна кваліфікувати як моральну тоді, коли вона базується на вільному виборі в колі протистояння добра і зла.

Виробляючи цілі та втілюючи їх у реальність, пізнаючи й практично перетворюючи світ, людина піднімається до усвідомлення об'єктивних зв'язків, законів, тенденцій розвитку реальності; пізнання сутності світу та своєї власної сутності; пізнання об'єктивної необхідності. Вона стає творцем свого власного життя, узгоджуючи власну діяльність із усвідомленими нею законами, із об'єктивною необхідністю. Людина відчуває себе творцем речей, відображується у своїх творіннях як у чомусь такому, що до неї не існувало, що тільки завдяки їй отримало своє буття. Це дає їй усвідомлення власної гідності й виражається у потребі свободи, яка реалізується у творчій діяльності з перетворення світу й самої людини для забезпечення її життя.

Одним із фундаментальних принципів, вироблених західноєвропейською філософією, у першу чергу слід визнати розрізнення свободи внутрішньої та зовнішньої. Свобода розуміється як свобода дій і як свобода волі. Перша полягає у незалежності дій від чужої волі, або у визначенні дій власною волею особи, у можливості робити те, що вважається слухним; друга полягає у незалежності волі від зовнішніх спонукань, або у існуючій для неї можливості визначатися суто із себе самої. Внутрішня свобода дає істинне значення зовнішній, із простого факту вона робить її

принципом або вимогою. Цей принцип розкрив і глибоко та всебічно проаналізував І.Кант. Кожна особа як розумно-вільна істота проявляє свою свободу у зовнішньому світі. Вона створює собі певну сферу діяльності, в межах якої вільна чинити як завгодно. Але як тільки людина вступає у сферу, приналежну іншій особі, вона має діяти відповідно із вимогами, що виходять від іншої особи, адже закон свободи один для всіх. Порушення його є насильством, яке заперечується тільки таким же насильством, що застосовується в ім'я закону. У цьому полягає закон права, який має суто зовнішній характер і визначає взаємовідносини зовнішньої свободи людей. Тут треба ще раз підкреслити, що усвідомлення необхідності й здатність приймати рішення на основі пізнаних законів природи і суспільства ще не забезпечує свободу особистості. Це є тільки абстрактна свобода, свобода в можливості, або свобода волі. Але, окрім свободи волі, людині потрібна й свобода дій. Зовнішня свобода означає владу над своїми діями. Вона полягає у незалежності дій від чужої волі, у визначенні дій власною волею. Людина є вільною тією мірою, якою, її дії узгоджуються з її хотінням: та невільною, бо ці дії спонукані зовнішньою силою. Навіть пізнаний об'єктивний закон, що є першою умовою свободи людини, не повинен панувати над нею неподільно – такою є друга умова свободи людини. Людина може діяти у відповідності із об'єктивним законом, а може діяти й всупереч йому. Позбавити людину зовнішньої свободи – значить позбавити її дії будь-якої моральності. Цей вільний перехід є також підґрунтям для відповідальності людини за свої дії; вона відповідає за свої вчинки єдино на тій основі, що здійснює їх вільно. Людина несе відповідальність за них тому, що вибрала їх добровільно, виходячи не тільки з об'єктивних обставин, але й із суб'єктивних устремлінь, власних установок і міркувань.

На відміну від власне виробничої діяльності, моральність має справу не з процесами і речами як такими, взятими самими по собі, а з вчинками і взаємостосунками людей. Вчинок не можна звести до дії-операції, до простої матеріальної процедури. І не тільки тому, що вчинок може полягати не у дії

(наочності), а в ухиленні від неї, і не тільки тому, що вона може полягати в своєрідних духовних феноменах: спілкуванні людей, їх оцінках, вимогах, ідеалах, виразі відчуттів засудження або виправдання і т.п. Вчинок відображає певне зацікавлене відношення суб'єкта до моральних цінностей. Без цього суб'єктно-ціннісного відношення морального вчинку немає. От чому та сама дія людини може бути, а може ще й не бути вчинком, бо в ньому повинно відобразитися ставлення індивіда до високої цінності, де проявляються її морально-вольові якості як особи (самовідданість, мужність, гуманність і ін.).

У гармонії морально-піднесеного мотиву і благого результату полягає висока цінність вчинку. Подібний підхід є методологічним ключем до розв'язання традиційних етичних парадоксів співвідношення мотиву і вчинку: позитивний, добрий мотив і негативний, злий вчинок; негативний, злий мотив і позитивний, добрий вчинок (співвідношення негативного мотиву і негативного результату, позитивного мотиву і позитивного результату через їх відповідність не виглядає як парадокс). Втім, тут слід визнати, що застосування цього методологічного підходу та і сама розробка проблеми мотиву і вчинку в нашій етиці ще недостатні. Проблема мотиву і вчинку легко може бути перетворена на проблему співвідношення мети і засобів. Мотив – це усвідомлена (тією чи іншою мірою) моральна спонука особи. Таке визначення дозволяє відділяти мотив і від потреби, і від спонуки, і від мети, і від норми, і від орієнтації тощо. Стан сфери моральної мотивації – найважливіший показник етичних шукань людини, її морального вдосконалення (або падіння). Через моральну мотивацію, підконтрольну відчуттям совісті й обов'язку, що містить у собі весь непростий життєвий досвід індивіда, відбувається періодичне переналаштування всього етичного світу людини, особливо важливе в тому, що вона безпосередньо сполучається з соціальними інтересами, потребами, вимогами, так чи інакше окреслює світоглядні координати морального вибору, суспільне значення реалізованих потреб, спонук, орієнтації, установок і т.ін.

Моральна мотивація внутрішньо співзвучна з цілепокладанням практичної дії. Її імперативність прагне реалізуватися в етично значущих меті і вчинку. А саме мета у вирішальному ступені керує процесом вироблення рішення, формуванням наміру, відбором засобів його здійснення. Тут ми стикаємося з етичною проблемою — взаємовідношенням мети і засобів, зі всіма її парадоксами, труднощами й елементами ризику. Проблема мети і засобів зачіпає багато найістотніших особливостей морального вибору як на етапі його мотивації, так і на рівні ухвалення рішення і в ході самого морального діяння — вчинку. Вчинок, що має властивість цінності, містить у собі певну орієнтацію щодо інших людей. Моральні цінності (як і цінності взагалі) подібні за значенням, тобто існують як особливі, що втілюються у дії, об'єкті, процесі, позиції зацікавленості людей у певному соціально-історичному зв'язку, залежності їх один від одного. Моральне відношення — це завжди зв'язок суб'єкта з суб'єктом, тобто прямо або опосередковано, міжсуб'єктний зв'язок; таким він залишається і тоді, коли об'єктивно виражається в матеріальному перетворенні об'єкта з метою задоволення інтересів інших осіб. Цінність вчинку визначається не тільки щохвилиним досягненням мети, реалізацією етичного мотиву, але і його наслідками, за які людина також несе відповідальність. Іноді не тільки сам непристойний вчинок (провина), але саме його несприятливі наслідки для соціального оточення викликають не тільки несхвалення, але і моральні санкції. Хоча застосування моральних санкцій відбувається після здійснення вчинку, проте індивід повинен їх передбачати, враховувати — саме тому вони входять у фазу морального вибору, що йде за вчинком. Завершує весь процес морального вибору етична оцінка вчинку й особистісна самооцінка суб'єкта, що його здійснив. Моральна оцінка слугує для пізнання етичного світу інших людей через самопізнання власного — самооцінку. Шляхом схвалення або засудження оцінка визначає відповідність або невідповідність вчинку нормам і вимогам суспільної моральності. В оцінці зливаються пізнання та імперативність, от чому вона не зводиться до опису вчинків або навіть

вказівок на їх зв'язок з нормою, цінністю, але виражається в упереджених емоційно-вольових реакціях.

Особистісна самооцінка — завершальний акт свободи морального вибору, яка означає самопізнання — в єдності раціональних і емоційних моментів — всього процесу морального вибору. Самооцінка, що базується на розвинутому відчутті совісті й обов'язку, забезпечує, як правило, достатню самокритичність особи, дозволяє з глибокою проникливістю усвідомити різноманітні етапи морального вибору.

Н.Гартман слушно зазначав, що основу етичної свободи утворює не тільки можливість дотримуватись або не дотримуватись морального закону, але і можливість вибору між двома нормами, зобов'язаннями або між двома рівноцінними, але протилежними видами добра. Мораль є такою формою регуляції поведінки, яка залишає на розсуд особи рішення питання про те, яку з альтернативних цінностей вважати кращою: власність або подяку ближньому; своє добре ім'я або матеріальний успіх; любов або душевний спокій. Але, здійснюючи вибір, особа відповідає перед своєю совістю за те, що нехтувала іншим боком протилежності [236,24-27]. Моральна свобода як вибір варіанту моральної практики забезпечує її зміст і є показником рівня свідомості і культури суб'єкта. Її реалізація необхідно припускає добровільність в діях, що робляться. Якщо відносини однозначно визначаються як задані і необхідні, то про них не можна говорити як про етичні і вільні. Жорстко регламентовані або примусові дії позбавляються духовного і гуманістичного змісту і не можуть вважатися вільними. Основою ж вільного вибору, на наше глибоке переконання, виступає ціннісна, насамперед, моральна мотивація.

Отже, можна зазначити, що свобода і мораль не просто тісно взаємозв'язані, вони обумовлюють одна одну. З одного боку, як ми показали вище, свобода є основою моралі, причиною її виникнення. З іншого — сама свобода, її розвиток і зростання (або руйнування) залежать від моралі. Повноцінна в моральному відношенні свобода передбачає свідоме ставлення

людини до власної волі, вміння підпорядковувати її моральнісним смислам і цінностям, нормам універсального спілкування. Моральну свободу не можна редукувати тільки до вибору добра і зла. Діяльність і поведінка людини не вкладається у вузькі рамки зазначеної альтернативи. Добро, моральність не є однозначними. Рівень свободи як особи, так і суспільства напряду залежить не лише від рівня моралі як особи, так і суспільства, а від автентичності цієї моралі, тобто укоріненості її у випробуваних історією і часом глибинах Духу. Тому дотримання моральних принципів і норм завжди варіативно.

3.2 Авторитарна свобода як форма обмеженої свідомості

В тоталітарному суспільстві концепція свободи майже виключає наявність вольового моменту, оскільки людина звільняє себе від особистісної відповідальності за побудову структури специфічного буття, відмінного від раціонально-емпіричних схем. У принципі це і є свобода від вольового акту, бо прагнення до досягнення раціональної ефективності не передбачає особистісного зусилля для усвідомлення власної нелегітимності в бутті. Швидше, навпаки, свобода в цьому випадку підміняється прагненням нівелювати себе щодо об'єктивної доцільності. Остання стає основним виправдувальним мотивом, що звільняє людину від постійних сумнівів з приводу творчо-етичного вектора у своїй діяльності. Ця обставина є приводом для владно-бюрократичних структур постійно виправдовувати заходи щодо обмежень свободи в соціально-правовому просторі. Але ми доходимо до висновку, що обмеження свободи при тоталітаризмі не означає її повного анулювання. Авторитарна влада швидше трансформує свободу з площини духовно-креативних цінностей у сферу морального нігілізму і здійснює заміну творчого начала сліпим підпорядкуванням і копіюванням. Відтепер свобода актуалізується не як предикат творчого творення і конституювання особистісного феномена, а як спекулятивний чинник особистісного невтручання, що знімає будь-яку відповідальність зі свідомості та перетворює її пасивний матеріал в реалізації чужої волі.

XX століття було століттям глобальних історичних потрясінь, значимих і не маючих аналогів у минулому, як за своїми масштабами, характером протікання, так і за своїми результатами. Емоційне сприйняття цих подій суспільною свідомістю ще довго даватиме про себе знати. Цілком зрозуміло, що тоталітарні та авторитарні режими XX століття були спрямовані на викорінення вільного мислення, яке протистояло владі та організації цих режимів. Але не можна заперечувати існування за часів цих режимів феномену вільної думки. Кожна суспільна система, як система демократична, так і система тоталітарна, мають власну систему цінностей. І в ситуації, коли індивід поділяє такі цінності, він до певної міри також може відчувати себе вільним, і навіть абсолютно переконаним у справедливості таких цінностей.

Зазначимо, що в рамках тоталітарних форм правління максимально актуалізується свобода від відповідальності в усіх сферах соціального буття. Такий стан найкраще імponує інстинктивно-егоїстичній природі антропогенного фактору, за якого настає неминуча духовна деградація особистості. Отже, визнаємо за авторитарною владою негативну прерогативу, бо вона завжди буде обмежуватися виключно особистими інтересами і переслідувати тільки власну вигоду. Її установка на максимальну раціональність і ефективність також спрямована на досягнення наріжних цілей, часто за рахунок неадекватних витрат, що завдають шкоди майбутнім поколінням.

Фромм у своїй роботі «Втеча від свободи» розглянув феномен тоталітаризму в межах проблеми свободи. Він розрізняє «свободу від» (негативну) і «свободу на» (позитивну). Зворотнім боком «свободи від» є самотність і відчуження. Така свобода – тягар для людини. Фромм описав три типових невротичних механізма «втечи» (психологічного захисту) від негативної свободи. Це авторитарна, конформістська та деструктивна різновиди невротичного характеру. Перший тип відображається в мазохістській пристрасті до підпорядкування собі та іншим або в садистистській пристрасті до підпорядкування інших собі. Другий полягає у

відмові від своєї індивідуальності і прагненні бути «як всі». Третій – в нестримному потязі до насильства, жорсткості, руйнування [203].

Проблему, з якою зіштовхується тоталітарна демократія, можна було б назвати парадоксом свободи. Чи сумісна свобода людини з винятковістю її існування як соціального феномена, навіть якщо ця винятковість націлена на досягнення максимуму соціальної справедливості та безпеки? Парадокс авторитарної свободи полягає в тому, що вона відповідає на питання позитивно. Проголошена нею мета ніяк не постає абсолютною ідеєю, що існувала поза людиною і передувала їй. Вона розглядається як іманентна для розуму і волі людини, яка забезпечує найбільш повне задоволення її інтересу, що є гарантією її свободи. Саме тому крайнісні форми народного суверенітету стали найбільш важливим супутнім елементом цієї абсолютної ідеї. Все конкретні проблеми і парадокси тоталітарної демократії пояснюються труднощами примирення свободи з ідеєю абсолютної мети. Ці труднощі можна подолати тільки за умови, якщо ми будемо мислити виходячи не з того, якою є людина, а з того, якою вона повинна і може бути при створенні відповідних умов. За таких умов повинен зникнути конфлікт між спонтанністю і обов'язком, а, разом з ним, і необхідність примусу. На практиці проблема, звичайно, є в тому, чи зникне примус в силу того, що всі навчатися жити і діяти в гармонії, або ж через те, що всі інакодумці будуть знищені [237,45].

Тоталітарна тенденція органічно взаємодіє зі встановленням громадянського курсу на вирішення соціальних проблем виключно у рамках раціоналістичної парадигми. При цьому свобода як філософсько-політична категорія знаходить специфічну структуру, властиву елементам деструктивно-аксіологічного ряду. Індивід рефлексує волю лише у випадку ідентифікації себе як засобу досягнення схем з максимально раціоналізованих структурою. Тому його свідомість звільняється від моральних принципів, особистої відповідальності. Ці епізоди будуть зайвими, якщо головною метою суспільства стає дозвіл утилітарно-

споживчих інтересів. У той же час будь-який суб'єкт такого суспільства, незалежно від його соціального статусу глибоко безправний і позбавлений навіть мінімальних гарантій з боку соціуму для реалізації особистісного потенціалу. Таким чином, авторитарна влада не здатна на творчу активність, і всі результати досягнуті країнами з тоталітарною формою правління через особисте, завдяки креативно-опозиційному потенціалу, завжди знаходиться в жорсткому протистоянні з тоталітарною владою. Якими б не були відмінності народів – їх мови, культури, психології, релігії, політичного ладу, правової системи, технічного рівня, – їм всім властиво прагнення до свободи. Саме воно і визначає перебіг розвитку світової історії.

На долю декількох поколінь ХХ століття припали серйозні випробування політичними режимами. Жахіття, скоєні новітніми можновладцями, абсолютна повнота влади, яка жорстоко пригноблювала та нищила фізично й морально, кількість жертв, яка беззаперечно вплинула на історію всього людства. Навантаження на психіку примушувало багатьох людей вдаватися до спрощення реакцій, абстрагування від надмірно вимогливих моральних принципів, використання стандартних моделей поведінки і, як наслідок, звужували простір особистісної свободи. Зворотна сторона цього процесу – несподівані сплески невмотивованого свавілля й агресивності. Все це є результатом болісного пошуку і переоцінки цінностей минулого, вироблення нових соціальних орієнтирів та етичних ідеалів. У світі швидкозмінних подій і ситуацій існує нагальна потреба знайти якісь сталі, фундаментальні імперативи, які були б духовним підґрунтям пошуку нових горизонтів людської сутності і людської свободи.

Один з провідних німецьких суспільствознавців Е. Нольте виділяє три підходи до розуміння тоталітаризму у зв'язку з контекстом свободи: політологічно-структурний підхід (Х.Арендт, К.Фрідріх, К.Брахер), соціально-релігійний (Е.Блох, Е.Фогелін), історико-генетичний (Д.Талмон, Е.Нольте). Всі дослідники сходяться на тому, що єдиної інтерпретації тоталітаризму не існує. Найбільш відомими тлумаченнями тоталітарного

феномена є теорії К. Фрідріха і З.Бжезинського (сумісна монографія «Тоталітарна диктатура і автократія») та Х.Арендт («Походження тоталітаризму», «Джерела тоталітаризму»). Головний напрям їх аналізу – фундаментальна антропологія. Для здійснення тоталітарного режиму необхідні відповідні передумови. Насамперед, у громадській самосвідомості повинна превалювати цінність суспільного Я перед Я індивідуальним. Цінність людського життя теж повинна бути нівельована перед цінністю цілісності і процвітання самого суспільства. Тільки за таких умов можливе благополучне формування тоталітарних умонастроїв. Так, Ханна Арендт чітко окреслює риси феномену тоталітаризму, наголошуючи, що тоталітаризму притаманна «непохитна віра в ідеологічний вигаданий світ» [13,180]. Ця віра підтримується претензією на осягнення Істини. Найбільш характерна риса тоталітаризму – послідовне свавілля, що дозволяє не тільки довільно визначати винних та невинних членів спільноти, але й повноправно нищити «невинних», порушуючи власні ж правила, – обумовлена внутрішньою логікою: тоталітарний режим вимагає тотальної відданості, тобто визнання за ним права виносити судження найвищого рівня істинності. Іншими словами, режим визначає категорії Добра та Зла, а також їхніх похідних, Дозволу, Доцільності, Моральності. Лише режим вирішує, хто добрий, а хто – злий, кому доцільно дозволити жити, а кому – ні, хто не винуватий, і хто – винний. Подібні повноваження неможливі без надання тоталітарному режиму метафізичних рис. Іншими словами, авторитарна та тоталітарна ідеологія заміщує релігію, перетворюючись на цілокупну систему цінностей та норм. Її знаковою рисою є синтез раціоналістично-наукової методології з метафізичним характером. Підсумовуючи «спадщину беззаконня», Х.Арендт зауважує: «Конкретне буття окремої особи, побачене на тлі фіктивної реальності загального й універсального, згортається в нікчемно малу величину або втоплюється в струмені динамічного руху найзагальнішого. У такому струмені відмінність між цілями й засобами випаровується разом з особистістю, а результатом виявляється жахлива

аморальність ідеологічної політики» [13,185]. Філософ аргументовано доводить, що жорстока природа тоталітаризму визначена граничним слідуванням логіки певної ідеї – її абсолютизацією та реалізацією: «Терор – це законність, якщо законом є закон руху певної надлюдської сили – Природи чи Історії» [13,190]. Тоталітарні ідеологія та практика спричиняють зміну в ставленні людини до Буття. Вимога тотальної відданості режиму, єдина вимога, адресована людині в умовах тоталітаризму, означає охоплення життєвого світу людини нормами та цінностями ідеології. Сутність людини, її думки та мислення виявляються заданими наперед; особистість не є предметом становлення, вона виступає формою реалізації вищого смислу.

Серцевиною тоталітаризму є новий, відмінний від ліберальної традиції, антропологічний підхід. В цій світоглядній системі реальність стає тотальним царством несвободи. Неможливість вийти зі світу окреслює філософські настанови тоталітарного мислення, котрі полягають у нескінченному схилянні перед Буттям. Відношення людини до Буття може реалізовуватися лише в категоріях служіння (силам Історії чи Природи). Арндт помітила цю особливість, зробивши висновок: «Мета тоталітарних ідеологій полягає...в трансформуванні самої природи людини» [13,526]. Пояснюючи філософські засади тоталітаризму, вона проводить чітке розділення між авторитарними режимами, метою котрих було керування політичною сферою суспільного життя, та тоталітаризмом, що заперечує духовну свободу людини.

Авторитаризм виникає в умовах, коли громадянське суспільство або нездатне контролювати державні структури, або воно опинилося під загрозою розпаду. При цьому влада застосовує необмежені засоби для підтримання порядку, які часто стоять поза законом і тому здатні поширюватися за межі початкової підтримки. Авторитарний режим можна розглядати як компроміс між тоталітарним і демократичним політичними режимами. Авторитарний режим не намагається встановити тотальний контроль над усіма сферами життя, зберігає автономність особистості і

суспільства у неполітичних сферах. Прагнення забути минуле, чи й бо повернутися назад, в епоху, коли Істина відкрита, – неминучий вплив цього трунку. Втім Істина криється не в класах чи расах, «вона і справді у кожній людині» [13,529].

Серед учених дотепер тривають суперечки про співвідношення авторитарного і тоталітарного режимів. Дехто розглядає тоталітарний режим як особливий, найреакційніший різновид авторитарного режиму, інші вважають ці режими самостійними типами. Звичайно, не можна не визнати, що вони мають як схожі, так і суттєво відмінні ознаки. Поєднує їх диктатура, а розрізняє те, що тоталітаризм – диктатура держави, а авторитаризм – диктатура особи. Авторитарні режими не знищують усі альтернативні бази в суспільстві. Збереження «неважливих» елементів економічної та соціальної влади робить ці режими менш репресивними, ніж тоталітарний, і залишає можливість їх трансформації.

Головною особливістю авторитарного політичного режиму є тотальний контроль суспільства у політичній сфері з боку правлячої еліти, в усіх інших сферах життєдіяльності суспільства спостерігається відносна свобода. Серед інших характеристик авторитарного режиму зберігається часткова цензура; ігнорується принцип поділу влади на законодавчу, виконавчу і судову; реальне або потенційне покладання на силу; обмеження сфери дії або відмова від принципу виборності державних органів і посадових осіб; відсутність єдиної ідеології; суд виступає допоміжним органом самовладдя, або невеликої кількості носіїв влади; права і свободи людини і громадянина проголошуються, але реально не забезпечуються належним чином. Існує досить багато типів авторитарних режимів. Виділяють традиційно авторитарні режими олігархічного типу, демонічний авторитаризм нової олігархії. Існують змішаний і проміжний режими, які називають демократичним авторитаризмом або авторитарною демократією. Ряд дослідників наводять типологію авторитарного режиму на основі ступеню розвитку консенсусу. Виділяються також такі типи авторитаризму як

військова диктатура, теократична монархія, світська східна монархія, демократичний авторитаризм тощо.

Авторитарна свідомість проявляється в тому, що розсіяні і не пов'язані один з одним суб'єкти-особистості за допомогою самої ж природи свідомості об'єднуються, висуваючи зі свого середовища одного суб'єкта-лідера, позбавленого духовності піднесеного над даною безліччю суб'єктів, протиставленого їм і з часом все більше відчужуваного від них. Для тоталітарної та авторитарної свідомості суб'єкта-лідера є властивим розглядати інших суб'єктів господарювання як «гвинтиків і коліщат єдиного загальнолюдського механізму». У вченні авторитарної та тоталітарної свідомості чітко простежується мета: переконати безліч суб'єктів, що значущість і цінність має тільки народ, маса в цілому. Диктатор, для якого немає джерела істини, крім нього самого, лише декларує свободу для безлічі суб'єктів, насправді її позбавлених, і виступає як єдиний, абсолютний і вільний суб'єкт. У своїй деформованій свідомості він вважає носієм істини тільки себе. Він вже не мислить народу без себе самого і водночас боїться народу. Взятий окремо сам по собі суб'єкт, згідно тоталітарній свідомості, є ніщо, безликість, і може почуватись особистістю, перебуваючи тільки в «рядах», масою. Тоталітарна свідомість не сприймає суб'єкта, відокремленого від безлічі подібних йому і не керованих «сильною рукою», і безжально знищує. За всіма суб'єктами визнається тільки право на буття для іншого і повністю відкидається їх право на буття в собі і для себе. Ця свідомість вбачає цінність особистості тільки в її придатності для війни та праці. У диктатора немає і не може бути одностайності з його оточенням. Це розуміє й саме оточення, однак, згідно природі тоталітарної свідомості, підносить, прославляє диктатора і тим самим створює зовні непорушну основу для культу його особистості. Оскільки суб'єкт-лідер, який стоїть на чолі держави, є суб'єктом-особистістю з певною свідомістю, і дана свідомість є тоталітарною, остільки, відповідно до цієї свідомості, встановлюється тоталітарна політична система, що охоплює своїми неправовими інститутами

всю державу, тим самим перетворивши її на машину придушення і пограбунку. Суб'єкт-особистість з такою свідомістю прагне теоретично підготувати, обґрунтувати і виправдати необхідність як свого буття, так і держави тоталітарного типу.

Соціальну базу тоталітарних та авторитарних політичних систем представляє «людина – маса», яка є зручним об'єктом для тоталітарного маніпулювання завдяки своїм характерним рисам. Тоталітаризму властивий контроль з боку держави щодо життя окремої людини, заснований на фізичному і психологічному терорі, що є причиною серйозних «мутацій» на особистісному рівні, які незворотно спотворюють свідомість людини. Авторитарна політична свідомість є синтезом масової політичної свідомості в її класичному політико-психологічному розумінні й політичної свідомості мас у масовому суспільстві. Така свідомість певним чином є спотворена, хибна свідомість, якій іманентні специфічні характеристики.

В суспільстві, де владні структури зацікавлені в жорсткому контролі за поведінкою і діяльністю особистості, акценти в змісті соціальних норм зміщуються в бік ідеологізованого компонента за рахунок загальнолюдського, а сам вибір особистості втрачає свою моральну суть. Та проблема взаємовідносин суспільного і особистого набагато складніша. Справа в тому, що вплив на особу з боку соціального (державного), соціальної групи, з притаманними їм уявленнями про належне, справедливе, – обов'язково орієнтований, насамперед, на внутрішньособистісне проникнення. Цей обов'язковий в своїй суті вплив соціальної системи через її норми, прищеплюються людині як своє власне переконання. Це трапляється, коли мотиви, що закладені в соціальній нормі, і виражена в них воля, ототожнюються з власною суттю особи, з її індивідуальним Я.

Отже, в процесі взаємодії людини і умов її життєдіяльності, до яких також належать і соціальні норми, особистість пристосовується до анонімної влади і засвоює таке Я, що не відповідає її суті. В результаті пристосування людина відчуває себе комфортно в соціальному середовищі, вважає себе

суб'єктом справжнього, власного волевиявлення. Так створюється ілюзія свободи. Тоталітарний режим дає майже всі гарантії, відбираючи здавалося б, щось не дуже значне – свободу людини. Але оскільки свобода – одна з головних характеристик людської екзистенції, то людина в такій ситуації позбавляється можливості творити себе й культуру як спосіб свого існування. Світова історія рясніє численними фактами, які підтверджують наявність у суб'єкта авторитарної форми свідомості, так і наявність авторитарних і тоталітарних політичних систем. Ніхто не стане заперечувати, що всі люди вільні у собі. Проте історія людства свідчить, що людина не завжди знала про себе те, чим вона є в собі і для себе. Тому розвиток свідомості до дійсної самосвідомості вбачається насамперед у тому, щоб не «одна» і не «деякі», а кожна людина усвідомила необхідність здійснення принципу свободи і могла реалізувати себе у вільній творчій діяльності.

Формальний стан свободи в авторитарній державі, як правило, не має фактичного та вирішального значення відносно дійсного статусу свободи в державі та суспільстві. Характерно, що опозиція тоталітарним та авторитарним тенденціям часто не є прямим наслідком діяльності формальних інститутів демократичної влади. Остання є похідною від творчого потенціалу, опосередкованого тенденцією заміщення утилітарно-раціоналістичної детермінанти – прагненням до виокремлення себе з нею, орієнтуючись при цьому на пошук постійно нових варіантів емпіричної не легітимності антропогенної системи. Кожен такий варіант є структурно-функціональною одиницею, що знаходиться в основі створення відмінності між соціальною рефлексією та простором об'єктивної реальності, а його реалізація є головним сенсом здобуття свободи як абсолютної цінності свідомості індивіда. Авторитарна свідомість, як було вже зазначено, лише декларує свободу для безлічі суб'єктів, насправді її позбавлених. Диктатор прагне направити свідомість народу до визнання тільки одного вождя, єдиного, абсолютного і вільного суб'єкта-лідера і шляхом терору домагається того, щоб суб'єкти у своїй більшості не знали і не пізнали себе як вільних.

Реалістичне сприйняття влади як джерела насилля – найважчий вибір для підданого. Щоб перерости і зламати внутрішній панцир тоталітарної особистості, потрібні мужність та інтелект, доступні небагатьом. Тоталітарна тенденція органічно взаємодіє зі встановленням громадського курсу на вирішення соціальних проблем виключно в межах раціоналістичної парадигми. При цьому свобода як філософська категорія знаходить специфічну структуру, властиву елементам деструктивно-аксіологічного ряду. Індивід рефлексує свободу лише у випадку ідентифікації себе як засобу досягнення схем з максимально раціоналізованою структурою. Тому його свідомість звільняється від моральних принципів, особистої відповідальності, зусиль творчого осмислення дійсності. Ці епізоди будуть зайвими, якщо головною метою суспільства стає дозвіл утилітарно-споживчих інтересів. У той же час будь-який суб'єкт такого суспільства, незалежно від статусу і положення глибоко безправний у якості креативно-антропогенного феномену і позбавлений навіть мінімальних гарантій з боку соціуму для реалізації особистісного потенціалу.

Людина не може бути звільнена зовнішнім чином більше, ніж вона вільна внутрішньо. Чим більше вона звільняється зовнішнім чином, тим більше рабською і залежною виявляється її внутрішній світ. Бердяєв зазначав: «Дух не може бути быть епіфеноменом, він одвічний, він є – свобода. Епіфеноменом економіки може бути лише обмеження й спотворення духу і духовності. Класові інтереси можуть породити брехню, але ніколи не можуть породити істини. Відносини між духовністю та соціальним життям можуть бути визначені таким чином: залежність духовності від соціального середовища є завжди її перекручення та спотворення, є завжди рабством духу і символічна брехня, істина ж, правда, справедливість, свобода є результатом активної дії духу на соціальне середовище і соціальні відносини людей. І якщо дух пасивний щодо суспільного життя, щодо соціальних відносин людей, якщо духовність цілковито відхрещується від суспільного життя та є покірною щодо

соціальних форм, як данності, – то цим спотворюється сама духовність, затьмарюється і поневолюється» [25,450].

Україна на початку ХХІ сторіччя переживає перехідний період, головним завданням якого є перетворення сучасної політико-правової системи в соціальну, правову, демократичну державу. Формування державності має двоїстий характер. З одного боку, йде процес пристосування старих державно-правових структур до нових умов, з іншого боку – поступовий розвиток і впровадження нових ідей, норм, інститутів, цінностей. Звідси наявність змішаного державного режиму, в якому поєднуються елементи тоталітаризму, авторитаризму, демократії. Цей процес відбувається в умовах системної кризи. Саме тому основними методами демократизації політичної системи і державного режиму в сучасній Україні є удосконалення механізму виявлення, формування, реалізації інтересів усіх соціальних груп; розширення можливостей розвитку особи, етносів, націй, соціальних груп, їх співробітництва, соціального партнерства для досягнення національної злагоди і громадянського миру; чітке розмежування функцій гілок влади, дія механізмів стримань і противаг; зміцнення законності і правопорядку, гарантій, які виключають можливість узурпації влади і реальне здійснення принципу – пріоритет прав і свобод людини і громадянина.

У суспільній свідомості європейських народів утверджуються ідеї національної солідарності, як солідарності людей спільного походження. Уможливлення нетоталітарного світу залежить від того, чи вдасться спростувати нелюдяну гіпотезу про людину. Чи вдасться – всупереч експериментам, які проводяться над нею, – відшукати корені її справжньої природи і свободи.

Ця центральна проблема практичної філософії Ханни Арендт у формулюванні Поля Рікера звучить так: «...які бар'єри і які ресурси протиставляє становище людини терористичній гіпотезі про безмежну пластичність людини-маси, котрою тоталітарна система підмінює людину, що займає певне становище і належить до певної верстви» [13,155].

«Зовнішня свобода, – писав І.А.Ільїн, необхідна для внутрішнього самовизволення; вона священна лише як вірна застава внутрішньої свободи; але надавати її людині для принизливого і злочинного заповнення – воістину немає ніякої крайності. Вільна не та людина, яка надана сама собі, яка немає ані в чому ніяких перешкод, так що вона може робити все, що їй прийде в голову. Вільний той, хто придбав внутрішню здатність відтворювати свій дух з матеріалу своїх пристрастей і своїх талантів і, отже, перш за все – опанувати собою, а потім – і внутрішню здатність жити і творити в сфері духовного досвіду, добровільно, щиро і цілісно присутній у своїй любові і у своїй вірі. Воістину вільною духовно є самостійна людина; людина ж, що звільнена тільки ззовні, може зловживати своєю свободою і перетворювати її на абсолютну внутрішню неволю, на жахливе внутрішнє рабство» [77,175].

Ми живемо в державі, де кожен може вибрати і сформувавши своє уявлення про світ і про свободу зокрема. І тому важливу роль відіграє сьогодні філософія як основа будь-якого світогляду. Погодимося з Л.Петровою, яка стверджує, що «передумовою для різних підходів до проблеми свободи є попередня філософська орієнтація, філософська концепція світу» [144,346]. Коли ми говоримо про суспільство сучасного типу, то передбачається, що воно побудовано на раціональних підставах. Це суспільство має бути стійким, надійним, адаптованим до різних непередбачених змін. Нічого в світі не дає людині упевненості в тому, що вона вільна, якщо вона усвідомлено не обере цінність внутрішньої свободи, яка залишається з нею, навіть коли вона є в'язнем зовнішніх обставин. У світогляді людей покоління ХХ-ХХІ століття свобода повинна перетворитися з ілюзії, що досягається колективно або над героєм, на свободу конкретної, самоцінної особи, здатної здійснити себе, самореалізуватися в творчому пориві, брати активну участь в безперервному творінні свого життя, долі. Тільки така свобода здатна проводити свободу, чинити опір тотальності і конформізму, не пригнічувати свободу іншої людини, не використовувати її тільки як засіб, але мати пошану, зберігати толерантність до світу почуттів,

цінностей і цілей іншого. Реальна суспільна, політична свобода для кожної держави, для кожного громадянина і людини-це не тільки надбання історії. Це також і результат повсякденної й безкомпромісної боротьби усякого загалу і кожного громадянина за власні права, за поліпшення демократичного устрою, демократичні ідеали та цінності [154,88]. Х.Арендт завершує «Джерела тоталітаризму» такими словами: «Залишається істиною, що кожне завершення в історії неминуче містить новий початок; цей початок є обіцячкою, єдиною «звіткою», що завершення здатне породжувати нове. Починання, перш ніж стане історичною подією, є найвищою здатністю людини; у політичному сенсі воно ідентичне людській свободі. Це починання забезпечується кожним новим народженням; воно і справді – у кожній людині!» [13,579] Індивідуальність – це особливий стан самосвідомості людини щодо світу і себе. Саме тому, людська індивідуальність – це головна умова опору насильству, прояву будь-яких рис авторитаризму. Свобода волі, позбавлена будь-яких обмежень, неминуче перетворюється на свавілля. Тому особистісна свобода повинна бути співвіднесена з обов'язком, який виражений в соціальній дисципліні та законодавстві. Вільною свобода стає тільки через приборкання свавілля. Людина повинна залишатися людиною в межах прийнятних норм і сприймати та поважати свободу інших.

3.3. Толерантна свобода як сенс творчої свідомості

Толерантність є невід'ємним компонентом сучасного суспільства й світу в цілому. Саме в толерантній свободі свідомість знаходить повноту свого буття, тобто свободу. Тільки в світі толерантності людина знаходить справжню свободу. Її немає в авторитарності, тому що там панує предметність. Трансформуючись від маргінальної до авторитарної, свобода змушує людину здійснити свій «справжній» акт, який невід'ємно пов'язаний з проблемою самотності як умовою здійснення толерантної свободи. В толерантності свобода повертається до себе, тобто індивідуальне «Я» зустрічається з собою іншим, здійснюючи тотожність відмінностей у

зведенні до одиниці. Вона дозволяє свідомості подолати замкненість на собі як даність і вийти на рівень дійсності себе іншого. «Перехід до свободи припускає рух розуму від розуміння буття в аспекті одиничності, обмеженості і кінцевості до осягнення його в аспекті загальності і нескінченності» [19,58].

Особистість народжується у толерантної свободи, у переході від себе до себе іншої. Для здійснення толерантної свободи необхідно подолання частковості авторитарної свободи через «співучасть у живій одночасності Я та Я іншого. У толерантній свободі свідомість осягає себе в реальності, самототожності через «живу свідомість, в якій виражається тотожність буття свідомості і способу її існування. Сфера толерантної свободи є рівнем свідомості буття, яке відволікається від випадкового змісту до його необхідної єдності. Виявити його можна крізь призму розвитку в свідомості до її сутнісного змісту. Якщо в авторитарній свободі свідомість перериває безперервний перебіг і обмежує себе в деякому змісті, то в толерантній свободі свідомість набуває сенсу. При цьому надання смислу є не просто фіксація вже даного, готового сенсу, але кожного разу його нове творіння. Хоча як діюча сутність свідомість і досягає одиничності в авторитарній свободі, але, щоб досягти свого «завершення», їй необхідно зведення всіх своїх змістовних елементів до одиниці, яка долає відмінність «Я» і «не Я» і, отже, яка виявляє в собі всі інші змісти: свого роду «частини», надіндивідуального цілого. Дійсно, через цей акт свідомості людина стверджує власну тотожність собі. Кожна людина розуміє і інтерпретує поняття свободи по-своєму, що має своїм наслідком нескінченну безліч помилок, навмисних спотворень і часто кінцеві результати зовсім протилежні тим цілям, до яких прагнули. Щоб у державі перемогла справжня свобода, потрібні зусилля не одного покоління. Досягнутий результат має служити критерієм оцінки діяльності будь-якої людини, тим більше, – історичних особистостей, чії інтереси, цілі, як і їх здійснення, збіглися з загальними цілями істини і добра .

Постають два важливі запитання: яке майбутнє чекає на свободу у XXI столітті? Чи буде вона втрачати свій колізійний характер? Щоб відповісти на них, треба порушити проблему прогресу свободи й усвідомити основоположний критерій такого прогресу. Таким критерієм можна було б назвати гуманізм. З точки зору метаантропології, гуманізм є багатовимірним, що є наслідком історичної, етнонаціональної та особистісної різноманітності людського роду. Звернемося до історичних вимірів гуманізму й вимірів свободи, що корелюють із ними. Але спочатку визначимо поняття гуманізму, зрозумівши його спільність та відмінність від поняття гуманності. Якщо гуманність – це здатність виразити дієве співчуття й розуміння щодо не тільки Іншого, а й Чужого – («людяність»), то гуманізм можна визначити як волю до людяності. Більше того, гуманізм – це усвідомлена воля до людяності. Під людяністю можна ще розуміти вільне трансцендування особистості, яке не заважає саморозвитку інших особистостей. Застосовуючи терміни П.Рікера, людяність можна означити ще як гармонію турботи про себе, турботи про Іншого та турботи про інституцію.

Гуманізм як воля до людяності історично розгортався на основі різних світоглядних настанов, які впливають із різних типів ментальності. В античності існував антропоцентричний гуманізм, який водночас передбачав космоцентричний зміст; тому античний гуманізм міг би бути означений як антропокосмоцентричний гуманізм. Свобода, що відповідає античному гуманізму, є свободою громадянина полісу; ця свобода і громадянська гідність, що виникає на її основі, можлива завдяки тотальній несвободі рабів. Середньовічна версія гуманізму відверто теоцентрична. Людина створена за образом та подобою Бога, і тому олюднення її виражається в злитті з Богом. Свобода в межах цієї версії гуманізму є свободою вибору добра й зла, яка межує з вимогою визнання абсолютного авторитету сакральної спільноти – церкви – у спілкуванні з Богом. Епоха Відродження, яка висуває образ людини-титана, що не розчиняється в Богові, а взаємодіє з ним, дає нам антропотеоцентричний гуманізм. Свобода стає умовою креативного

утвердження людини й людського. В епоху Нового Часу відбувається повернення до антропоцентричної парадигми гуманізму як усвідомленої волі до людяності, до створення умов, за яких людина могла б робити вибір свого життя, а свободу все більше розуміють як реалізацію вибору, передусім – політичного.

Перелічені світоглядні настанови гуманізму співіснують у сучасності. Завдання нашого часу, яке можна було б визначити як метагуманізм, – створення умов для толерантного спілкування всіх можливих парадигм гуманізму. Категорія метагуманізму натякає на комунікацію різних парадигм гуманізму, більше того, вимагає її. Саме тому метагуманізм може бути охарактеризований як засіб подолання фундаментальної антропологічної кризи сьогодення. Цю кризу ми могли б назвати передусім кризою порозуміння. На початку XXI століття мова йде саме про необхідність гуманістичного порозуміння – такого, яке розгортається під імперативом людяності. Метагуманізм виражає саме це порозуміння, концентруючи в собі все спільне від різноманітних форм гуманізму. Свобода, заснована на ідеї взаємодії всіх можливих парадигм гуманізму, стає не просто свободою вибору, а свободою толерантної комунікації тих, хто здійснив вибір. Усе це не означає, що свобода втрачає свій колізійний характер, проте це означає, що вона виходить за межі антагонізмів, які повсякчас руйнують її.

Повної свободи свідомості можна досягти, коли вона рухається до реалізації себе в дійсності і, через це, – до досконалої самосвідомості. Така свобода є природною для свідомості, а не покладається ззовні, як буття іншого порядку. Свідомість, що здійснює власну єдність у творчому акті смислопокладання, є безумовно вільною або вільною по суті, бо в цьому стані жодна пізнавальна здатність не ризикне визначити або обумовити якість тотальної свідомості. Толерантна свобода можлива через зняття односторонності попередніх форм, в результаті чого народжується новий зміст свідомості себе іншого, самосвідомості. У самосвідомості здійснюється справжній акт свободи, в якій свідомість узгоджується зі своїм інобуттям. Ця

свідомість «Я» є синтезом маргінальної та авторитарної свободи. У знятті їх в онтологічній єдності здійснює себе толерантна свобода. У зв'язку з цим можна зазначити, що свобода через толерантність здійснює в собі справжній зміст як вірність свідомості самій собі як іншій собі. Головною передумовою осмислення терпимості у повсякденно-практичній, моральній і філософській свідомості є наявність можливості вільного самовизначення людини. Толерантність у наш час розуміється як продукт модернізації західного суспільства, як прояв світоглядної свободи особистості. Філософське розуміння толерантності завжди визначається як світоглядна позиція індивіда та суспільства. Важливим чинником світоглядної свободи особистості є толерантність як укорінений у суспільстві принцип саморозвитку соціуму. У першому наближенні толерантність можна розуміти як установку на терпимість щодо іншого погляду на предмет, як установку на незалежність, автономність індивіда, його особисту відповідальність за свої переконання й вчинки, неприпустимість силового нав'язування будь-яких світоглядних установок, якими б привабливими ці установки не уявлялися.

Толерантність як гуманістично орієнтоване бачення «себе» серед «інших» як рівних партнерів, що несуть спільну відповідальність у руслі згоди, потребує висвітлення ідеї свободи. Проблема може бути сформульована двоїсто: по-перше, наскільки проявляється міра творчої свободи в різних характеристиках толерантності як світоглядної цінності й, по-друге, який реальний рівень свободи діяльності при реалізації толерантності як соціальної норми? Як перша, так і друга сторони проблеми ще не привернули спеціальної уваги, хоча, очевидно, у зверненні до них є чималий зміст. Адже рівень свободи діяльності в будь-якій сфері залежить і від характеру розуміння, і від міри реалізації принципу толерантності. Невипадкове зауваження про те, що активна толерантність «виявляє готовність і рішучість поважати й захищати свободу інших навіть у тих випадках, коли вони сприймаються як відразливі». А якщо виходити з гегелівської характеристики свободи як «знятої» (тобто творчо реалізованої)

історичної необхідності, то не видається дивною характеристика М.Уолцера: «Захист терпимості – це не обов'язково захист розбіжностей. Вона може бути і найчастіше буває не чим іншим, як визнанням необхідності» [193,14]. Толерантність – найважливіша умова вільного розв'язання проблеми, і тому вона, осмислена з погляду свободи, веде до торжества добра, істини, справедливості. У наш час толерантність – нагальна потреба для нормального функціонування й розвитку суспільства, міра її розуміння, усвідомлення й реалізації і є мірою свободи. Невипадково Ф.Хайек пов'язує громадянську мужність, незалежність розуму, повагу до думки інших і толерантність із формуванням і проявом вільної особистості [213,163]. Втім, не тільки особистості, а й різних людських співтовариств: соціальних груп, суспільних об'єднань, держав. Толерантність як соціальний феномен, як установка свідомості, зумовлена типом соціальної взаємодії й її культурних регуляторів, включаючи ціннісні поняття. Толерантна позиція індивіда (групи) пов'язана з їхнім світоглядним, культурним рівнем і, продиктована не підпорядкуванням обставинам, а визнанням цінності свободи. У нашому розумінні Перикл пов'язував терпимість зі свободою: «У нашій державі ми живемо вільно й у повсякденному житті уникаємо взаємних підозр: ми не маємо ворожості до сусіда, якщо він у своїй поведінці дотримується особистісних уподобань, і не виявляємо стосовно нього хоча й нешкідливого, але обтяжливого почуття прикрості. Терпимі у своїх особистих взаєминах, у суспільному житті не порушуємо законів головним чином з поваги до них» [166,78].

Свобода людини в широкому сенсі є найвищою цінністю суспільства. Свобода дій однієї людини через суспільний характер сучасного світу, зазвичай, перетинається із свободою іншої людини. Стан загального сприйняття та виконання суспільних правил щодо дозволених меж такого втручання визначає ступінь «дорослості» суспільства, ступінь взаємної поваги та дотримання людської гідності. Толерантність передбачає і гарантує терпиме ставлення в суспільстві до багатоманітності думок, поглядів, потреб

та інтересів. Толерантна свобода виступає у суспільстві утворюючим елементом, базується на повазі до свобод особистості і представляє основу нашої демократії. Глобальність різноманітних зв'язків у сучасному світі та світових відносинах вимагають від нас проявляти терпимість не тільки стосовно громадян нашого суспільства, а й щодо усіх інших. Слушним є толерантне ставлення до всіх людей, незалежно від раси, кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, статі, етнічного та соціального походження, майнового стану, місця проживання, за мовними або іншими ознаками. Виходячи з того, що світоглядна свобода особистості є проявом свободи особистості взагалі, на нашу думку, толерантну свободу можна визначити і як певну світоглядну й морально-психологічну установку особистості на те, якою мірою їй приймати або не приймати різні інші ідеї, звичаї, культуру, норми поведінки.

Ми живемо у складному поліконфесійному, полікультурному суспільстві серед представників різних рухів, поглядів, світоглядних позицій. Розмаїтість культур і мов, людських поглядів, характерів і вмінь створює велике багатство цивілізацій, і нерозумно було б вимагати, щоб усі були однаковими. Сьогодні ідея культурного плюралізму та дискусії про можливість його поєднання з ліберальною демократією знаходять своє відображення в суперечках про теорію мультикультуралізму, основа якої – це ідея інтеграції різних культур, що дозволяє зберегти ці культури та забезпечити їх взаємодію, взаємозбагачення на основі рівноправного діалогу.

Механізми затвердження ідеї толерантності пов'язані з усією системою суспільних відносин, з дотриманням конституційно-демократичних прав і свобод, із рівнем духовної культури особистості й суспільства в цілому. Толерантність немислима без свободи світогляду. Тільки гарантоване державою та законом право на самовираження особистості дає змогу людині обстоювати свої переконання, припускаючи поважливе ставлення до них з боку іншої особистості, колективу або держави. У кожної людини є свій

внутрішній світ, життєвий досвід, своє бачення й оцінка різних аспектів соціальних явищ. Це неминуче породжує широкий діапазон поглядів, суперечностей й конфліктів, вирішення яких вимагає толерантної свідомості. Завданням будь-якого цивілізованого суспільства є не тільки теоретичне осмислення проблеми толерантності, а й створення реальних соціальних і освітніх програм з формування толерантної світоглядної свободи, які можна було б використати в повсякденній практиці – як у сфері педагогіки, що справляє вплив на формування менталітету та світогляду людини, – так і в сфері культури, філософії, релігії, політики й права [53,70].

Розроблений в дисертації антропологічний підхід до дослідження проблем толерантної свободи служить відправним пунктом для розкриття сутнісних підстав в розумінні феномену толерантності та її значущості в соціальних відносинах. Безумовно, для розширення толерантного простору та формування у громадян толерантних цінностей в українському суспільстві необхідно сприяння з боку держави та самих громадян становленню громадянського суспільства, розвитку правової культури. Сприяти цьому повинне партнерське співробітництво та розвиток подальшого діалогу в суспільстві. Актуальним це є саме сьогодні, коли громадська ініціатива пробуджена і є нагальна потреба людини у свободі. Проблема полягає в тому, як реалізувати її та зберегти культурну традицію України.

Актуальність проблеми формування толерантної свідомості в сучасному українському суспільстві пов'язана насамперед із необхідністю подолання його внутрішньої роз'єднаності, у тому числі політичної, соціальної, а також роз'єднаності на релігійному ґрунті. Досягнення толерантності (у тому числі поваги до свободи світоглядного вибору) неможливе без реалізації конституційних принципів світоглядної свободи, світськості держави, рівності релігійних об'єднань, ідеологічного різноманіття. Об'єднання різних груп і верств населення неможливе без науково обґрунтованого розуміння причин і характеру політичних і релігійних конфліктів у сучасному світі, шляхів викорінювання політичної й релігійної ворожнечі в умовах

демократизації України, розвитку громадянського суспільства, що ґрунтується на світоглядному плюралізмі, та формуванні правової держави.

Сьогодні демократично й гуманістично орієнтованим силам надзвичайно важливо мати повне й розгорнуте системне розуміння щодо толерантності у структурі світоглядних цінностей і соціальних норм цивілізованого суспільства ХХІ ст. Суспільство повинне звільнитися від войовничості й непримиренності, причому не тільки в етиці й у політиці, на поверхні, а й у глибині, в основних світоглядних поданнях, у власній свідомості, у сфері онтології й гносеології. І саме сьогодні можна охарактеризувати толерантну свободу як прояв та сенс творчої, звільненої свідомості, як найбільш значущих для даного періоду розвитку сучасного суспільства детермінант оптимізації світоглядної орієнтації особистості в умовах становлення і розвитку незалежності України.

3.4. Проблеми національної свідомості та свободи людини в українському суспільстві: фактори та критерії їх зростання

Питання свободи особистості, її ідентичності завжди посідало важливе місце в суспільно-політичному та духовному житті українського народу та, зокрема, кожної людини. Трансформаційні процеси, що зародилися в Україні у останнє десятиліття, підвищили соціальну значущість досліджень, присвячених проблемі людської свободи. Задумана реформаторами зміна базових соціальних інститутів – економічних, політичних, культурних, як передбачалось, спрямовується на усунення або послаблення колишніх адміністративно-командних обмежників індивідуальної волі. Однак, проблема полягає в тому, що в нових умовах рівень індивідуальної свободи у значної частини населення не збільшився, а зменшився, реформаційний процес виявився обмеженням індивідуальної волі для дуже багатьох, а розширенням – лише для одиниць. Сьогодні в українському суспільстві спостерігається тенденція «втечи» людей від свободи (байдужість більшості суспільства до власної долі, небажання або неспроможність скористатися

новими правами, а тим більше відстояти їх). Тому постає завдання виявлення закономірностей зміни свободи в ході реформ та з'ясування перспектив руху нашого суспільства до звільнення свідомості особи. Цілком зрозуміло, що ця проблематика привертає увагу діячів, письменників, філософів у різні епохи і не втрачає своєї актуальності і в наш час суспільних трансформацій та змін, коли людина відчуває себе такою, що не може реалізувати повністю свою свободу. Опрацьовуючи проблеми свободи, «національної свідомості», самоідентифікації особистості, можна звернутися до досліджень сучасних українських філософів, доробок яких представлений працями В.Андрущенка, І.Бичка, Г.Волинка, В.Загороднюка, О.Кульчицького, В.Ляха, І.Немчинова, В.Пазенка, М.Поповича, Л.Ситніченко, В.Табачковського, Н.Хамітова та інших учених, які присвятили свої філософські розвідки вирішенню проблеми свободи, ідентичності, людського існування. Проблема свободи як екзистенційного виміру сутності людини, поряд із важливими екзистенційно-ціннісними поняттями людського щастя і рівності, політичної самостійності та національної незалежності народу займає вагоме місце в дослідженнях українських філософів. Дослідження згаданих вище понять виводить на поверхню заховані в глибинах творчої спадщини мислителів нові ідеї та візії, дає змогу по-новому оцінити деякі принципові фрагменти їх творчості, подивитися на роль ідеалу свободи в суспільному житті та визвольних змаганнях українського народу. Проблеми національної самоідентифікації є важливими для кожного народу, оскільки вони зачіпають смисложиттєві основи його існування. Для України ці проблеми є ще гострішими, бо здобуття незалежності поставило її перед вибором нової ідентичності, такої, яка найліпше сприяла б процесам формування політичної нації співгромадян. Обрана молодого державою парадигма націо- і державотворення не була національно-етнічною і не закріпила за титульним – українським – етносом ніяких владних переваг. Проте закладений у національно-державницькій парадигмі об'єднуючий потенціал виявився слабким для того, щоб політична нація стала вагомим конструктом ідентифікаційного поля.

Розгляд глобального геополітичного контексту дозволяє зовсім по-іншому усвідомити не лише місце України в світі, а й тенденції її внутрішнього розвитку, які наразі постають невід'ємною частиною європейських та світових процесів [21;67;99;217]. Такий підхід допомагає окреслити низку важливих моментів у розумінні «свідомості національної ідентичності», яка взаємопов'язана, насамперед, зі смислом духовно-культурного самовизначення людини, суб'єкта націогенезу. На нашу думку, шлях оздоровлення сучасного суспільства – в усталеній автентичності буття, що зумовлює успішний процес національного самоусвідомлення. Але для цього людина повинна мати спрямовуючий стрижень – національну свідомість, котра й визначає головне – для якого суспільства, держави, для якого майбутнього – її та нащадків – мусить відбуватися така самореалізація. Самореалізація ж – це процес самоздійснення людини в просторі людського спілкування, завдяки вільному екзистенційному вибору. Специфіка української національної свідомості розкривається через екзистенційно-персоналістичну сутність вітчизняного гуманізму, котрий опрідметнює ціннісну самореалізуючу роль людини, її самості, її індивідності.

Девальвація культурних цінностей призвела до ускладнення пошуку індивідом власної ідентичності, а неможливість відповідати соціальним вимогам поглибило кризу ідентичності, в якій перевага надається груповим інтересам, нівелюється індивідуальна автономність. Основною вимогою, яка ставиться сьогодні до духовної культури, є створення суспільного ідеалу індивіда, що містив би передусім такий комплекс цілей, як активність, свобода та автономність у процесі самореалізації. Саме в означеному вимірі свобода та справедливість постають не лише у своєму інституційному вимірі, а й як пошук власного буття та його екзистенційно наповненої сумірності власній культурній ідентичності. Свобода породжується справедливою можливістю правом бути незалежним, тобто бути самим собою. І це право на особливість належить не лише окремій особистості, а й окремій нації, цілому народу. Саме такі принципи новітньої філософії можуть стати засадою

відповіді і на сучасні питання про взаємини універсальної та культурно-історичної справедливості, індивідуальної свободи та приналежності до певного, в данному разі – українського, соціокультурного простору.

В сучасному світі свобода здійснює себе в просторі, який ми визначаємо як ціннісно-культурний. Індивідуалізм у такому разі виступає незаперечним виявом свободи самовираження та творчості. Сьогоднішні дні – час спалаху національної самосвідомості, суспільного інтересу до своєї історії, духовного життя, час, коли народ прагне осмислити минуле, розібратись в теперішньому і знайти орієнтири на майбутнє. Це дасть можливість глибше і детальніше з'ясувати національну своєрідність, самоідентифікувати українську націю, виокремити українську культуру, її духовність в європейській і світовій культурі, утримати народ від самознищення і надати підґрунтя для його подальшого розвитку. Антропологічне питання стає провідним у всьому дискурсі сучасних досліджень, які нерозривно пов'язані з розвитком сучасного суспільства й економіки – з фазою глобалізації. Питання глобалізації стає питанням антропології – суспільство постає перед необхідністю змін щодо свого існування і розвитку. Однією з категорій, які допоможуть вирішити загострені сьогоднішнім проблемами, і є категорія свободи як складової частини ментальності народу і як особистісна ознака людини, без якої неможливе ані самовдосконалення людини, ані її прагнення побудувати суверенну державу, адже тільки в такій державі і народ загалом, і кожна людина, зокрема, зможе реалізувати свої потенції. Свобода є універсальним виміром людської сутності. І хоч би що ми говорили про неї – цього буде не досить для її розуміння. Завжди щось залишиться невисловленим. Свобода стосується людської міри діяльності. Людська ж діяльність безкінечно змінюється — історично, творчо. Змінюються і поняття, і форми свободи, тому її треба вловити у всій багатоманітності форм і значень.

В Україні свобода є виявом національного розуміння свободи як гідності особистості, який є надзвичайно важливим для сучасності. У людини є не

лише зовнішня соціальність (і свобода), але й внутрішня соціальність. За Сковородою, внутрішня, істинна, людина є вільною. І вона прямує до Бога. Коли у людини немає цієї внутрішньої соціальності, вона може бути роздertoю соціальністю зовнішньою. І можливо, проблема свободи, врешті-решт, й зводиться до переходу від внутрішньої свободи до свободи зовнішньої. В умовах розвитку сучасного інформаційного суспільства та глобалізаційних викликів сформувався феномен «кризи ідентичності», внаслідок якого постала нагальна потреба розв'язання дилеми справжнього і несправжнього існування, пошуку внутрішнього, справжнього «Я». Проблема пошуку ідентичності спонукає багатьох сучасних науковців знову і знову звертатися до філософії екзистенціалізму та переосмислювати її вплив на сьогоднішній день. Зокрема, запропоновані екзистенціалістами шляхи знаходження власної автентичності, ідеї свободи як екзистенційного вибору, екзистенції як сукупності можливостей тощо залишаються актуальними і нині. Їхній глибинний зміст, ще неповністю розкритий і вивчений, потребує нового усвідомлення та інтерпретації для створення більш цілісного уявлення та розширення спектру розуміння екзистенціалістського світобачення в українському філософському просторі. В українській філософській думці склалася очевидна тенденція до спрямування свободи індивіда не лише всередину себе, а й на зовнішній світ. Яскравими є вияви свободи щодо влади над собою, щодо пізнання та творчості. Сама ж воля до пізнання і творчості активізує життєві позиції, ідеї перетворення світу і можливості зміни життя навіть однією особою, якщо вона матиме гідність, талант, звитягу, розум, чим може повести за собою інших.

Свобода невід'ємно пов'язана зі різноманітністю. Як зазначає М.Попович, «втрата культурної різноманітності зменшує інформаційні можливості ареалу в цілому. Чим більша одноманітність, тим вища ентропія і тим менше інформації, – така загальна закономірність» [150,168]. Саме тому головними настановами сучасної української філософської думки стали антидогматизм і плюралізм у пізнанні.

Поняття «національна свідомість» – одне з найбільш дискусійних у сучасному вітчизняному філософському дискурсі; це засвідчує його постійну актуальність. Від результатів аналізу цієї проблеми залежить розуміння і розв'язання багатьох питань як у гносеологічному, так і в культурно-цивілізаційному аспектах, вкрай потрібних для українського соціуму. Особливо, коли йдеться про «національну свідомість», яка невід'ємна від категорій «нація», «національна ідея», «національна свобода», «національна незалежність» тощо. Національна свідомість визначає загальні принципи розуміння соціально-економічних, культурно-політичних утворень як похідних від їх джерела – нації як основи самовизначення людини в суспільстві. Це – одна із найголовніших проблем людини, суб'єкта свідомої діяльності. В свою чергу, свідомо діючий суб'єкт вибудовує умови для буття «Я» таким чином, щоб можливість його існування стала ймовірною. Уявлення про буття, в якому немає місця для існування мого «Я», тотожне втраті сенсу життя взагалі. Ця максима пронизує активну життєдіяльність усіх суб'єктів свідомого існування. На нашу думку, це існування може мати сенс у контексті значення смислового образу людськості. Мається на увазі, що в добу глобальних зрушень, тенденцій глобалізації, позначену необхідністю інтенсивних інтеграційних процесів, дослідники дедалі частіше доходять розуміння збереження і примноження спроможності різних народів засвідчити свою національну ідентичність та культурну самобутність. Розгортання світової історії не означає стирання національних особливостей, нав'язування культурних стандартів усім етносам і націям, що означало б знеохочення розмаїття світу.

На нашу думку, у вирішенні проблеми національної свідомості та свободи, ідентичності особистості як основи буття «української людини» найбільш плідним буде філософсько-антропологічний підхід. У своєму всеосяжному вигляді він передбачає врахування як «універсальних екзистенційно-буттєвих характеристик людини як такої, так і різноманітності психофізіологічних властивостей антропологічних самостей людей, бодай і

належних до одного соціуму» [91,52]. Тому шляхи й способи людського життєбуття не можуть бути уніфіковані; кожна людина є автономною істотою, здатною до вибору, відповідальності, комунікації, пізнання світу і зміни власного існування. Підґрунтям для цього може бути усвідомлення фундаментальних феноменів: Вітчизна, ідея свободи, рідний дім, батьки, традиції, віра, надія, любов. «Людина здатна до захисту своєї екзистенції і до її збагачення за допомогою як опредмечених епіфеноменів самої себе - науки, релігії, мистецтва, філософії, – так і в безпосередньому життєвому процесі, шляхом порозуміння і любові» [91,52]. Найбільш повної реалізації індивід досягає у національному життєвому процесі, у вирішенні спільних смислосуб'єктивних проблем з тими, хто найбільш зацікавлений у здійсненні загальної ідеї і причетний до неї. Одна з істотних негативних тенденцій сьогодення – маніпулювання свідомістю людей. Суспільна свідомість в плані реалізації світоглядної свободи переживає «системну кризу», що охопила сфери політики, законотворчості й правозастосування, науки й освіти. Якщо на рівні правочинства вона виражена не настільки очевидно (хоча дискримінація у сфері світоглядної свободи залишається діючим фактором), то у сфері політики, законотворчості, науки й освіти має виразні негативні тенденції.

В сучасних умовах найбільші шанси на оволодіння масовою свідомістю має ідея залежності добробуту й душевного комфорту кожного громадянина від блага нації й держави, нерозривного зв'язку поколінь, національної злагоди і громадянського миру, спільної відповідальності за майбутнє. Етнічна складова в ній обов'язково має бути присутня – не лише як данина історичній пам'яті, але й як реальний чинник ідентифікації, цементування суспільства навколо його ядра – української етнонації. Але усвідомлення своєї унікальності і самодостатності не повинне перешкоджати ідеям відкритості до загальноцивілізаційних надбань. Реалізація української ідеї можлива лише на перехресті врахування власного історичного досвіду і засвоєння загальносвітових гуманістичних цінностей. Важливі передумови

утвердження національної ідеї – морально-духовне оздоровлення суспільства, національне самоврядування, дійова державна підтримка української культури, мови, національних традицій. Інтегративна спроможність української ідеї, її енергетичний потенціал повинні усвідомлюватися як синтез ідей державності, патріотизму й солідарності, консолідації політичної, поліетнічної і полікультурної нації, формування дієздатного громадянського суспільства. Кристалізація національних інтересів, обстоювання економічної та інформаційної безпеки, протидія процесам деінтелектуалізації, забезпечення умов для інтеграції і плідного діалогу різних культур та релігійних конфесій, захист конституційного порядку, громадянського миру і злагоди – саме навколо цих конструктивних завдань можуть концентруватися інтелект і воля нації. Надзвичайно важливо при цьому дбати про те, щоб дискусії навколо понять національної ідентичності й національної ідеї не перетворювалися у двобій ідеологій. З точки зору майбутньої участі незалежної України на теренах світового співтовариства, то її полірелігійний та полінаціональний народ має нагальну потребу не розколотися на ґрунті різних фобій та протистоянь, а прямувати шляхом толерантності до консолідації, до ідеалів справедливості, правди, які основані на ґрунті принципів світоглядної свободи особистості з вільною свідомістю. «Нація, – писав В.Липинський, – це реалізація хотіння до буття нацією. Коли нема хотіння, виявленого у формі ідеї, – нема нації» [108,387].

Отже, розглянувши концепт звільнення свідомості як форми реалізації свободи в контексті філософсько-антропологічного виміру сучасності та підсумовуючи третій розділ, можна окреслити такі **висновки**:

Висновки до третього розділу

1. Розуміння, сприйняття свободи неоднозначно: її розглядають як самодетермінованість; власне, як здатність до вибору (або людина підкоряється інстинктам, або вирішує йти за межі природного та соціального світу); як свідоме зусилля людини з підтримання в собі людського, – але

насамперед, свобода – це авторство, коли людина свідомо робить власний вибір і усвідомлює, що несе за це відповідальність.

2. Суто моральна проблематика свободи починається саме там, де йдеться про вибір особистістю цінностей, цілей, варіантів поведінки. Сучасні філософські дослідження характеризуються формуванням нових аксіологічних імперативів на шляху усвідомлення духовно-культурного буття соціуму. Це зумовлено суспільною потребою забезпечити національну інтеграцію в умовах інтенсивних ліберально-демократичних трансформацій і глобалізаційних перетворень. Подолання існуючого нарративного відношення до дійсності актуалізує проблему свідомості, у якій найзагальнішим чином відображено потреби реформування соціокультурного простору.

3. Незвичайність нинішньої ситуації, в якій перебуває суспільство, вимагає нестандартних рішень, нешаблонного, «звільненого» мислення. Вибір за сучасних умов має відрізнятися творчим, інноваційним характером і повинен враховувати особливості «нового культурного простору». Світоглядна свобода, духовна суб'єктність людини піддається випробуванням на всіх етапах розвитку людини й суспільства. Павутина природних і соціальних детермінацій загрожує поневолити людину. Але людина може протистояти їм своєю стійкістю, рішучістю, впевненим бажанням бути собою.

4. Концепція свободи в тоталітарному суспільстві виключає наявність вольового моменту, оскільки людина звільняє себе від особистісної відповідальності за побудову структури специфічного буття, відмінного від раціонально-емпіричних схем. Це і є свобода від вольового акту, бо прагнення до досягнення раціональної ефективності не передбачає особистісного зусилля для усвідомлення власної нелегітимності в бутті. Свобода в цьому випадку підміняється прагненням нівелювати себе щодо об'єктивної доцільності. Остання стає основним виправдувальним мотивом, що звільняє людину від постійних сумнівів з приводу творчо-етичного вектора у своїй діяльності. Авторитарна влада трансформує свободу з

площини духовно-креативних цінностей у сферу морального нігілізму і здійснює заміну творчого начала сліпим підпорядкуванням і копіюванням.

5. Переживання, розуміння та оцінка свободи індивідом, якій виріс в умовах демократії, принципово відрізняється від ставлення до свободи людини-конформіста, яка звикла до умов виживання в авторитарному або тоталітарному суспільстві. Усвідомлення несправедливості, несправедливості соціальної системи разом з природним бажанням благополуччя народжують не тільки протест, але і, навпаки, фальш, цинічне пристосовництво, лицемірне догоджання владі, а замість вільних і гідних міжособистісних відносин розквітають дріб'язковість і преклоніння. Саме тому важливим є стан звільненої свідомості індивіда, який зумовлюється правильним вибором однієї з альтернатив у межах того, що доступне людині і що не суперечить об'єктивній детермінації. Свобода є здатністю приймати рішення зі знанням справи. Моральнісне спрямування свободи цінне як явище розширення її меж. Реальністю вона є саме завдяки конкретності цілей.

6. На відміну від авторитарної, в толерантній свободі свідомість знаходить повноту свого буття, тобто свободу. Тільки в світі толерантності людина знаходить справжню свободу. В толерантності свобода повертається до себе, тобто індивідуальне «Я» зустрічається з собою іншим, здійснюючи тотожність відмінностей у зведенні до одиниці. Вона дозволяє свідомості подолати замкненість в собі і вийти на рівень дійсності себе іншого. Сфера толерантної свободи є рівнем усвідомлення буття, яке відволікається від випадкового змісту, щоб звернутись до його необхідної єдності. В толерантній свободі свідомість наділяється сенсом. Свобода через толерантність здійснює в собі справжній зміст як вірність свідомості самому собі як іншого себе

7. Звільнення свободи свідомості можна досягти, коли вона рухається в бік реалізації себе в дійсності і через це – до досконалої самосвідомості. Така свобода є природною для свідомості, а не покладається ззовні, як буття іншого порядку. Толерантна свобода можлива через зняття однобічності

попередніх форм, в результаті чого народжується новий зміст свідомості себе іншого, самосвідомості. У самосвідомості здійснюється справжній акт свободи, в якій свідомість в собі самій порджує своє інобуття. Ця свідомість «Я» є синтезом маргінальної та авторитарної свободи. У знятті їх в онтологічній єдності здійснює себе толерантна свобода. У зв'язку з цим можна говорити, що свобода через толерантність здійснює в собі справжній зміст як вірність свідомості самій собі як іншій себе.

8. Свобода соціального вибору між плюралізмом і тоталітаризмом – це не свобода вибирати між досконалістю і недосконалістю, а свобода творити нескінченні варіанти недосконалостей, диференціювати їх на тлі утилітарно-раціоналістських схем і реалізовувати в них свій креативно-особистісний потенціал. Свобода як універсальна соціальна цінність починається з можливості для суспільства не дотримуватись раціональних схем, а шукати і творити нехай недосконалий, але власний шлях розвитку.

9. З точки зору майбутньої участі незалежної України на теренах світового співтовариства, то її полірелігійний та полінаціональний народ має нагальну потребу у мужності не розколотися на ґрунті різних фобій, а спрямуватись до консолідації, до ідеалів добра, справедливості, правди, які ґрунтуються на принципах світоглядної свободи особистості.

10. Специфіка української національної свідомості та самоідентифікації особистості розкривається через екзистенційно-персоналістичну сутність вітчизняного гуманізму, котрий опредметнює ціннісну самореалізуючу роль людини, її самості, її індивідності. Головним для сьогодення є створення тих умов існування буття людини, смислом яких є цілісне й живе відношення до всього, що відбувається, ствердження таких форм власного екзистенційного життя, що відсуває і навіть знищує існування загрози його «знецінення», обайдуження, оречевлення. Досягнення мети – формування цілісної особистості – можливе в контексті усвідомлення власної свободи, розвитку національної свідомості та виявлення ідентичності особистості як духовного «конденсату» сучасної філософії та культури.

11. Свобода природно притаманна кожній живій істоті, яка має розвинуту свідомість. Людину важко і майже неможливо абсолютно позбавити свободи. Але також важко, практично неможливо змусити людину бути вільною більше, ніж дозволяють їй духовні можливості, її переконання, бажання та життєвий досвід. Екзистенціальне буття людини одвічно настільки вільне, що вона стає заручником цієї даної їй граничної форми свободи, котра водночас обертається несвободою бути вільним: «Вибір можливий у певному сенсі, але неможливо не вибирати. Я завжди можу вибрати, але я повинен знати, що навіть у тому випадку, коли я нічого не вибираю, я тим самим усе-таки вибираю. Я несу відповідальність за вибір, який, зобов'язуючи мене, зобов'язує водночас усе людство», – писав Ж.П.Сартр [170,117]. Іншими словами – ми невільні лише не вибирати, тобто не бути вільними. Метою сучасного суспільства, насамперед, повинно стати виховання особистості, яка хоче і вміє бути вільною.

12. Основною умовою діяльності людини є свобода, як базова антропологічна характеристика, безпосередньо пов'язана з механізмами людської самодетерміації, котра дає можливість морального, творчого, індивідуального самовизначення. Свобода – стан гармонії, отриманої свідомим та підсвідомим доланням дисонансу, розвитком та пошуком; внутрішньої боротьби та спростування стереотипів. Свобода людини – це, в першу чергу, свобода свідомості, ступінь її розвитку, яка диктує необхідність вироблення власного цілісного світобачення та особової світоглядної позиції, і тим самим зумовлюючи можливість вільного вибору і волевиявлення. Чітке осмислення ситуації постає вирішальним фактором при прийнятті рішення на користь кращого вибору. Буття свободи – дія, вона існує завжди не в можливості, а в реальності, в діяльності. Саме креативно-опозиційний потенціал особистості буде тією цариною соціогуманітарного простору, де існує органічно сформована когнітивна систематика свободи з мінімумом протиріч між її контекстуальними формами.

13. Процес звільнення заперечує маніпуляції та духовне рабство, більшою мірою, аніж рабство фізичне. Звільнена свідомість – головна умова будь-якої творчості – виробничої, культурної, соціальної тощо. Саме у креативній, цілеспрямованій діяльності проявляється духовна сутність людини, її прагнення до саморозвитку і самореалізації. Акт свободотворчості є результатом взаємодії двох її складових – інтелектуального (ідеального) уявлення про бажану свободу і праксеологічну (практично-діяльнісну) енергію, підпорядковану досягненню мети.

14. Національна свідомість, беззаперечно, є умовою розкриття інтелектуально-творчого потенціалу особистості, її неповторності та унікальності. Шлях оздоровлення сучасного суспільства – в аутентичності буття, коли відбувається процес національного самоусвідомлення. Але в сучасному полікультурному світі постає питання діалогу культур як феномену духу та свідомості. Він передбачає глибинне взаємопроникнення смислів різних традицій, що збагачує, але не підміняє місцеві потенції розвитку. Діалог культур повинен стати відкритим простором, спробою віднайти свою єдність у багатоманітності.

15. Наша свідомість вже заповнена накопиченими чужими ідеями, думками, забобонами, усталеними життєвими схемами поведінки, набутими комплексами, які заважають сприймати дійсність такою, якою вона є насправді. Свобода свідомості не дається сама по собі, хоча це і є природним станом людини. Ми вважаємо, що у процесі звільнення свідомості немає і не може бути спільних і готових рецептів, що основним у цій надзвичайно важкій справі є щире і завзяте прагнення людини до істини, чесність (перш за все перед самою собою), постійне, неупереджене і зацікавлене спостереження за собою і життям, накопичення життєвого досвіду. Комусь допоможуть різноманітні духовні практики, розроблені в різних релігіях і філософських вченнях. Але у будь-якому випадку у кожної людини може бути тільки свій індивідуальний шлях.

ВИСНОВКИ

У висновках сформульовано основні теоретичні та практичні положення досліджуваної проблеми та окреслено перспективи її подальшої розробки. Результати дослідження, реалізовані мета і завдання дають підстави сформулювати такі висновки та рекомендації.

1. Свобода не є щось раз і назавжди дане, застигле і нерухоме. Вона і підвладна онтологічним, гносеологічним та екзистенціальним трансформаціям. Під час все більшого наближення до соціальності свобода збігається з безпосередністю нахилів.

2. На рівні свідомості свобода визначається можливістю вибору. Щоб був вибір, потрібні численні мотиви і можливості дії. Вибір може виявитися неможливим, якщо всі мотиви рівноцінні. У подібному випадку рішення може виразити так звану «свободу байдужості», але така свобода не несе в собі самовираження особистості. У більш широкому сенсі свобода визначається як «реалізація» волі, виправдана більшістю мотивів, бо наша дія завжди є не тільки проявом особистісного вибору, але вибору, здатного раціонально виправдати себе в очах усіх, або певної частини спільноти.

3. Свобода – це позиція людини, яка визнає себе у своєму житті, згідного з ходом світової історії, її подіями. До такої концепції тяжіють сучасні філософи-екзистенціалісти, ґрунтуючись на досягненнях німецької філософської класики і марксизму. Свобода часто полягає в тому, щоб змінити радше власні бажання, ніж світовий порядок, і пристосуватися до еволюції і до порядку речей. Людина стає вільною, коли ситуацію підпорядкування вона змінює на активну позицію, тобто повною мірою бере участь в подіях свого часу, визначивши своє ставлення до політичної ситуації та інших людей

4. Множинні модуси буття знаходять своє вираження в широкому спектрі концепцій, що розглядають розуміння свободи і властиві їй антиномії. В ході дослідження була подана типологія трансформації свободи

і зроблений висновок, що різні прояви розуміння і втілення свободи можуть перетворюватись один на інший.

5. Свобода людини тісно пов'язана зі свободою суспільства, в якому вона живе. При цьому, формування світосприйняття людини охоплює декілька рівнів: особистісний (визначений – індивідуальними, локальними чинниками її прибутками та психікою тощо), міжособистісний (фокусується на відношеннях особистості і соціуму), інституційний (характеризується взаємодією людини зі соціальними інститутами), політично-правовий (коригується та регулюється владним і правовим полем).

6. Означена ієрархія рівнів свободи дозволяє, з одного боку, краще зрозуміти особливості формування свободи людини за умов глобалізації. З іншого боку, простежити вплив глобалізаційних процесів на характер сприйняття свободи людиною та на реалізацію свободи.

7. У сучасному світі свобода знаходить все нові і нові форми вираження. Відповідно, наріла необхідність переосмислення теоретичних підстав лібералізму та напрацювань прагматистського постмодерну щодо проблем демократії, свободи, прав людини і взаємин культур. Соціокультурні трансформації, процес становлення громадянського суспільства, який відбувається сьогодні в Україні, можливі лише за наявності в суспільстві «критичної» маси вільних особистостей, духовно розвинених, здатних взаємодіяти з іншими особистостями в ім'я загальних цілей, інтересів, цінностей. У цьому плані актуальними є дослідження та пошук механізмів розвитку людини від індивіда до особистості, добровільного прилучення до високих моральних цінностей, набуття істинної внутрішньої свободи.

8. Неповторність людського життя характеризується фактом національної ідентичності, оскільки дійсне буття за всіх обставин є національним, адже людина завжди є носієм етнокультурних ознак. Категорія «цілісність особистості» розкриває себе за наявності національної свідомості, яка наповнює світогляд індивіда смисложиттєвими імперативами.

9. Національна свідомість, беззаперечно, є умовою розкриття інтелектуально-творчого потенціалу особистості, її неповторності та унікальності. Шлях оздоровлення сучасного суспільства – в аутентичності буття, коли відбувається процес національного самоусвідомлення. Але в сучасному полікультурному світі постає питання діалогу культур як феномену духу та свідомості. Він передбачає глибинне взаємопроникнення смислів різних традицій, що збагачує, але не підміняє місцеві потенції розвитку. Полікультурність не може бути загрозою для української національної свідомості. Діалог культур повинен стати відкритим простором, спробою віднайти свою єдність у багатоманітності.

10. Проблематика свободи – традиційна тема світової філософії – набула в наші дні особливої актуальності. Шлях звільнення людини, передусім, це – духовний шлях, шлях внутрішньої боротьби, подолання власних обмежень, хибних уявлень, стереотипів. В той же час це шлях зовнішньої боротьби, протистояння зовнішній агресії, насильству, суспільним упередженням задля пошуку стану гармонії зі своєю внутрішньою природою, природою інших вільних людей та Абсолютом, Богом. Процес звільнення свідомості, як стан пошуку гармонії, відкидає рабство, будь-який тиск чи залежність. Утвердження внутрішньої та зовнішньої свободи – це процес самореалізації індивіда, здобуття гармонії між духом та тілом. В той самий час це процес перманентного протистояння особистості будь-яким проявам соціальної несправедливості та утиску.

11. Звільнена свідомість – це свідомість, що постійно бореться, оновлюється. Усвідомлення людини господарем себе та своєї долі – основа її звільнення. Звільнення свідомості – найнеобхідніший етап у пізнанні людиною самої себе і світу, необхідна умова творчої реалізації людини. В обґрунтуванні цієї тези, у з'ясуванні сутності аргументації, яка її доводить, виявленні нових смислів у розумінні феномена свободи, її проявів в новому соціо-історичному контексті дисертант вбачає головне завдання здійсненого дослідження.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода // Вопросы философии. – 1992. – № 8. – С. 145 -157.
2. Аблеев С.Р. Йога: Мистическая философия и духовная практика освобождения в классической индийской йоге / Сергей Рифатович Аблеев. – М.: Амрита-Русь, 2004. – 256 с.
3. Августин Аврелий. О свободе воли // Антология средневековой мысли. В 2 т. / Ред. С.Неретина; Ин-т философии РАН, Рус. христиан. гуманитар. ин-т. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2001 – 539 с. – Т.1. Книга II. – С. 25 – 65.
4. Агни Йога: В 3-х т. / [под общ. ред. Г. И. Каган, Ю. Е. Родичева]. – Самара: «Самарский дом печати», 1992. – Т. 1. – 624 с.
5. Адорно Т.В. Проблемы философии морали / Адорно Т.В.; [пер. с нем. М.Л.Хорьков]. – М.: Республика, 2000. – 239 с.
6. Андрос Є.І., Загороднюк В.П., ін.. Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного. – К.: Наук.думка, 2010. – 352 с.
7. Андрущенко В. П. Вступ до філософії. Великі філософи: Навч. посіб. / В.П.Андрущенко. – Х.: СПДФЛ, Тов. «РИФ», 2005. – 512 с.
8. Андрущенко В.П. Історія соціальної філософії: (Західноєвропейський контекст): Підруч. для студ. вищ. навч. закл.; Нац. ун-т ім. Т.Шевченка, Ін-т вищ. освіти АПН України. — К.: Тандем, 2000. — 406 с.
9. Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков / Пер с англ. О.Гавришиной. – М.: Идея - Пресс, 2003. – 360 с.
10. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней / Д.Антисери; [пер. с итал.]. – СПб.: Изд-во Пневма.Т.1-2. – 2003. – 688 с.
11. Антология мировой философии: В 4-х т. / [Ред.-сост. и авт. вступит. статьи В.В. Соколов]. – Т.1. – Ч.1. – М.: Мысль, 1969. – 576 с.
12. Антология мировой философии: В 4-х т. / [Ред.-сост. и авт. вступит. статьи В.В. Соколов]. – Т. II. – М.: Мысль, 1970. – 776 с.
13. Арндт Х. Джерела тоталітаризму / Х.Арндт; [пер. з англ. В.Верлока, Д.Горчакова] – 2-ге вид. – К.: Дух і Літера, 2005. – 584 с.

14. Арендт Х. Між минулим та майбутнім / Х.Арендт; [пер. з англ. Вілен Черняк]. – К.: Дух і літера, 2002. – 321 с.
15. Арендт Х. Становище людини / Х.Арендт; [перекл. з англ. М.Зубрицької]. – Львів: Літопис, 1999. – 255 с.
16. Аристотель. Политика / Аристотель // Соч.: в 4 т. / [пер. с древнегреч. Н.В.Брагинской и др.]. – М.: Мысль, 1984. - Т. 4. – С. 375 – 644.
17. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.И.Доватура.— М.: Мысль, 1976.— Т.1. – С. 65-368.
18. Асмус В.Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля / В.Ф.Асмус // Вопросы философии. – 1995. – № 1. – С. 52 – 69.
19. Бауман З. Индивидуализированное общество / Зигмунт Бауман; [пер. с англ., ред. В.Иноземцева]. –М.: Логос, 2005. – 390 с.
20. Бауман З. Текущая современность / Зигмунт Бауман; [пер. с англ., ред. Ю.Асочакова]. – СПб: Питер, 2008. – 240 с.
21. Бергсон А. Творческая эволюция / А.Бергсон; [пер. с фр. В.А.Флеровой]. – М. – Жуковский: Кучково Поле, 2006. – 384 с.
22. Бергсон А. Время и свобода воли / А.Бергсон. – М.: Республика, 1990. – 463 с.
23. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Философия свободы / Н.А.Бердяев – М.: Правда, 1989. – 607с.
24. Бердяев Н.А. Самопознание / Н.А.Бердяев. – М.: ДЭМ, 1990. – 336 с.
25. Бердяев Н.А. Философия свободного духа / Н.А.Бердяев – М.: Республика, 1994. – 480 с.
26. Бердяев Н.А. Философия свободы / Н.А.Бердяев. – М.: Интерпартнер МКС, 1990. – 288 с.
27. Берлін І. Чотири есе про свободу / І.Берлін; [пер. з англ. О.Коваленка]. – Київ: Основи, 1994. – 272 с.
28. Берлін Ісайя. Два концепти свободи // Лібералізм: Антологія / Упоряд. О.Проценко, В.Лісовий. – К.: Смолоскип, 2002. – С. 531 - 567.

29. Берлин И. Философия свободы. Европа / Исая Берлін. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 448 с.
30. Библия. // www.bible.com.ua.
31. Бычко И.В. Познание и свобода / И.В.Бычко. – М.: Политиздат, 1969. – 215 с.
32. Бичко І.В. Буття як свобода / І.В.Бичко // Філософія. Антропологія. Екологія' 2001.– К.: Стилос, 2001. – С. 61-72.
33. Бичко І.В. Постмодерн: спроба нового підходу до проблеми свободи/ І.В.Бичко // Філософ.-антропологічні читання 99. – К.: Стилос, 2000.- 305 с.
34. Бичко І.В. Філософія свободи / І.В.Бичко // Філософсько-антропологічні читання, 98. – К.: Стилос, 1999. – С. 65 – 76.
35. Благо розумність мудрості / Соломон Мудрий, Еклезіаст. Пісня пісень. Притчі; Епиктет. Бесіди. – Сімферополь: «Реноме», 1998. – 368 с.
36. Бойченко І.В. Буття людини в суспільстві: відносини, спілкування, духовність / І.В.Бойченко. – К.: Промінь, 2010. – 480 с.
37. Бойченко І.В. Філософія історії: підруч. для вищ. навч. закл. / І.В.Бойченко. – К.: Знання, 2000. – 723 с. – (Вища освіта ХХІ століття).
38. Бубер М. Два образа веры / М.Бубер; под ред. П.С.Гуревича, пер. с нем. М.Левиной и др. – Москва: АСТ, 1999. – 592 с.
39. Буддійський погляд на світ / Ред. В.І.Рудой, Є.П.Островська. Кол. авт.: М.Є.Єрмаков, В.І.Рудий та ін..– СПб.: «Андреев і сини», 1994.– 299 с.
40. Булатов М.О. Свобода і необхідність // Філ. енцикл. словник / НАН України, Інститут філос. ім. Г.С.Сковороди НАН України; [редкол. Є.К.Бистрицький, В.І.Шинкарук]. – Київ: Абрис, 2002. – 742 с.
41. Булатов М. Антропологічний зміст розсудку і розуму / М.О.Булатов // Практична філософія. – 2000. – № 1. – С. 59 – 74.
42. Бхагават-Гита // Махабхарата. Рамаяна. / пер. с санскр. В.Петровой. – М.: Художественная литература, 1974. – 606 с.
43. Бхаскар Р. Общества / Р.Бхаскар // Социо-Логос: социология, антропология, метафизика. – М.: Прогресс, 1991. – 461 с.

44. Бэкон Ф. Новый Органон / Бэкон Ф. // Сочинения: в 2 т. / общ. ред. А.Субботина; АН СССР, Ин-т философии. [2-е изд., испр. и доп.]. – М.: Мысль, 1977 - 1978. – (Философское наследие). Т. 2. – 1978. – С. 5 – 214.
45. Ван Цзин. Социально-психологические факторы трансформации ценностных ориентаций личности: дис. на соискание науч. степени канд. психол. наук / Ван Цзин. – Новосибирск, 2000. – 176 с.
46. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы / Васубандху; [пер. с санскрита В.Рудого]. – М.: Ладомир, 1990 – 2006. Т.1. – 1998.– 670 с.
47. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы / Васубандху; [пер. с санскрита В.Рудого, Е.Островской].- М.: Ладомир, 1990 – 2006. Т. 2: – 1998. - 755 с.
48. Ватин И.В. Человеческая субъективность / И.В.Ватин. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1984. –316 с.
49. Відчуження: минувшість і сьогодні / [Табачковський В.Г. та ін.]; НАН України. Ін-т філософії;– К.: Наук. думка, 1995. – 137 с.
50. Волинка Г.І., Гусев В.І., Мозгова Н.Г., Федів Ю.О. Історія філософії в її зв'язку з освітою: за ред. Г. Волинки. – К.: Каравела, 2006. – 480 с.
51. Вступ до філософії: Історико-філософська пропедевтика: Підручник / Г.І.Волинка, В.І.Гусев, І.В.Огородник, Ю.О.Федів. За ред. Г.І.Волинки. – К.: Вища шк., 1999. – 624 с.
52. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Ю.Габермас; [пер. з нім. та комент. В.М.Купліна]. — Четверта хвиля, 2001. — 424 с.
53. Гамідов В.М. Толерантність як прояв світоглядної свободи особистості. // Мультиверсум. Філ. альманах: зб. наук. праць / Гол. ред. В.В.Лях. – Вип. 51 – К.: Ін-т філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, 2005.– С.67-72.
54. Гатальська С.М. Наратив як особлива епістемологічна реальність // Вісник Міжнародного Соломонового ун-ту. – К., 2002. – № 8. – 310 с.
55. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3-х т. / Г.В.Ф. Гегель. – Т.3. Философия духа. – М.: Мысль, 1977. – 472 с.
56. Гегель Г.В.Ф. Наука логики / Г.В.Ф.Гегель // Энциклопедия философских наук : В 3 т. – М.: Мысль, 1974- 1977. Т. 1. – С. 53-424.

57. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Г.В.Ф.Гегель; [пер. с нем.: ред. Д.Керимов, ин.]. – М.: Мысль, 1990.- 524 с. – (Философское наследие).
58. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф.Гегель; [пер. с нем.: Г.Шпет]. – СПб.: Наука, 1992. – 444 с.
59. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии в 3-х т. / Г.В.Ф.Гегель. – Т.II. – СПб.: Наука, 1994. – 423 с.
60. Гессен С.И. Основы педагогики: Введение в прикладную философию / С.И.Гессен / – М.: Школа-Пресс, 1995 – 448 с.
61. Гоббс Т. Левиафан / Гоббс Т. // Избранные произведения: В 2 т. – М.: Мысль, 1964. – (Философское наследие). Т. 2. – 1964. – С. 45 – 378 с.
62. Гольбах П. / Гольбах П. // Избранные произведения: В 2т.– М.: Мысль, 1963.– Т.1.– 463 с.
63. Грабовський С. ХХ століття та українська людина. Виклики і відповіді / С.Грабовський. – К.: Стилос, 2000. – 226 с.
64. Грін Т.Г. Про різні значення слова «свобода» у зв'язку з волею та моральним поступом людства / Т.Г.Грін // Упоряд. О.Проценко; Наук. товариство ім. В.Липинського. – К.: Смолоскип, 2002. – С.441 – 457.
65. Гроций Г. О праве войны и мира / Пер. с лат. А.Л.Саккетти. - М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1994. — 868 с.
66. Давидович В.Е. Проблемы человеческой свободы. / В.Е.Давидович. – Львів: Вища шк., 1967. – 196 с.
67. Дёнхофф М. Границы свободы / М.Денхофф. Пер. с нем. – М.: Междунар. отношения, 2001. – 232 с.
68. Дуденкова И.В. Проблема индивидуальной идентичности в философской антропологии: Дис. канд. филос. наук / МГУ. - М., 2003. – 118 с.
69. Дьюи Дж. Демократия и природа человека / Дж. Дьюи // Культурология XX век: Антология. Аксиология, или философское исследование природы ценностей / [сост. С.Левит]. – М.: ИНИОН, 1996. – С. 106 – 123.
70. Дынник М.А. Материалисты древней Греции / М.А.Дынник. – М.: Госполитиздат, 1956. – 240 с.

71. Дюркгейм Э.О разделении общественного труда. Метод социологии / Э.Дюркгейм; [пер. с фр. Л. Б. Гофмана]. – М. : Наука, 1990. – 575 с.
72. Жадько В.А. Соціально-духовні виміри світоглядної свідомості / Жадько Віталій Андрійович. – Запоріжжя: ЗДІА, 1997. – 166 с.
73. Загороднюк В.П. Целепологание и идеалы / В.П.Загороднюк – К.: Наук. думка, 1991. – 171 с.
74. Зарвіна О. Исторична генеза змісту і соціокультурної ролі феномену «толерантність» / Вища освіта України. – 2008. – №1. – С.76-82.
75. Зубрицька М. Любов до Світу: Філософська антропологія Ганни Арендт // Арендт Ганна. Становище людини / Перекл. з англ. Марії Зубрицької. – Львів: Літопис, 1999. – С. 7-15.
76. Ильенков Э.В. Свобода воли / Э.В.Ильенков // Вопросы философии. – 1990. – № 2. – С. 69-75.
77. Ильин И.А. Путь духовного обновления. Путь к очевидности / Ильин И.А – М., 1993. – 175 с.
78. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: в 2 т. / И.А. Ильин. – М.: Русская книга, 2002. – 672 с.
79. Ильин И.А. Избранные произведения / И.А.Ильин. – М.: АСТ, 1998. – 452 с.
80. Історія української філософії: Навч. посібник. 2-ге видання. / Федів Ю.О. Наук ред.: Волинка Г.І., Мозгова Н.Г.- К.: Україна, 2002. – 514 с.
81. Ісак Н.Ю. Наратив як засіб ідентифікації особи // Мультиверсум. Філософський альманах. - К.: Центр духовної культури, - 2006. - № 52.
82. Камю А. Творчество и свобода // Альберт Камю. Изнанка и лицо. – М.: Республика, 1998. – 689 с.
83. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / Альбер Камю. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с. – (Мыслители XX века).
84. Кант И. Критика практического разума / И.Кант // Соч.: в 6 т. / [пер. с нем. Н.Соколов].— М.: Мысль, 1964. - Т. 4. – С. 211-501.

85. Кант И. Основы метафизики нравственности. / И. Кант // Соч.: В 6 т. [Пер. с нем. Н.Соколов] – М.: Мысль, 1965. – Т.4. – 528 с.
86. Кант И. Критика чистого разума / И.Кант // Соч.: В 6 т. / [Пер. с нем. Н.О.Лосский] – М.: Мысль, 1964.- Том 3. – С.69-756.
87. Кант И. Критика способности суждения // И.Кант // Соч.: В 6 т. / [Пер. с нем. Н.М.Соколов]. – М.: Мысль, 1966. Т. 5. – С.161- 530.
88. Карась А.Ф. Етика свободи і солідарності у громадянському суспільстві / А.Ф.Карась. // Незалежний культурологічний часопис «І». – Львів, 2001. – № 21. – С.110 - 140.
89. Карась А.Ф. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях: Монографія. – Київ; Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – 520 с.
90. Классическая йога («Йога-сутра» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / [пер. с санскрита Е.П.Островской и В.И.Рудого]. – М.: Наука, 1992. – 260 с.
91. Козленко В. Духовна свобода і свобода світогляду / В.Козленко // Філософська думка. – 1998. – № 2. – С. 38 – 62.
92. Козловский В. Модернизация: От равенства к свободе / В.Козловский, А.Уткин, В.Федотова. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1995. – 157 с.
93. Конверський А.Є. Філософська думка у Київському університеті: історія та сучасність. – К.: Центр навчальної літератури, 2005. – 336 с.
94. Констан Б. Про свободу древніх у її порівнянні зі свободою сучасних людей / Б. Констан // научное издание / Упоряд. В.Лісовий; Наукове товариство ім. В. Липинського. – К.: Смолоскип, 2002. – С. 411 – 424 с.
95. Костенко Н. Культурні ідентичності: перетворення і визнання // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2001. – № 4. – С. 72-79.
96. Кримський С.Б. Запити філософських смислів / С.Б.Кримський. – К.: Парапан, 2003. – 239 с.
97. Кримський С.Б. Философия как путь человечества и надежды / С.Б.Кримський. – К.: Издательство Курс, 2000. – 308 с.

98. Культура. Ідеологія. Особистість: Методол.-світогляд. аналіз / Л.В.Губерський, В.П.Андрущенко; КНУ ім. Т.Шевченка, Ін-т вищ. освіти АПН України. – К.: Знання України, 2002. – 580 с.
99. Крепон Марк. Європейські іншості / Марк Крепон; [пер. з фр. О.Йосипенко]. – К.: Укр. Центр духовної культури, 2011. – 184 с.
100. Кьєркегор С. Страх и трепет / Кьєркегор С.; [сост., пер. С.Исаева]. – М.: Терра – Книжный клуб, Республика, 1993. – 351 с.
101. Левінас Е. Між нами: Дослідження. Думки-про-іншого: Збірник статей / Пер. з фр. В.Куринського.— К.: Дух і літера, 1999.— 291 с.
102. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода / Левинас Э. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 752 с. – (Книга света).
103. Левицкий С.А. Трагедия свободы. – М.: Канон, 1995. – 512 с.
104. Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении / Лейбниц Г. В. // Соч.: В 4 т.; [ред. И.С.Нарский]. – М. : Мысль, 1983. – Т. 2. – 686 с.
105. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Жан-Франсуа Лиотар; [пер. с франц. Н.Шматко]. – М.: Ин-т социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
106. Лой А.М. Практична філософія сьогодення: предмет і перспективи / Лой А.М. / Практична філософія. – 2000. – № 1. – С. 6 – 19.
107. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Джон Локк // Сочинения: В 3-х т. – М.: Мысль, 1985. –Т.1. – С. 78 – 582.
108. Липинський В. Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму / Ред. Я.Пеленський. - К.: Київ-Філадельфія, 1995. – 470 с.
109. Лосский Н.О. Свобода воли // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. – 484с.
110. Лук'янець В. С. Практика нейро-лінгвістичного програмування і проблема свободи / Практична філософія. – 2001. – № 1. – С. 38-56.
111. Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи / під ред. В.Г.Табачковського - К.: Наук. думка, 2005. – 272 с.
112. Лютер М. Про свободу християнина // Лютер М. Избранные произведения. – СПб.: Андреев и согласие, 1994. – С. 16–54.

113. Лях В. Екзистенційна свобода: вибір та відповідальність / Філософська та соціолог. думка. – 1995. – №5 – С.110 – 116.
114. Лях В.В. Соціальні, особистісні та екзистенційні виміри свободи / В.В.Лях // Мультиверсум: філос. альманах: [зб. наук. праць]. Вип. 44 / відп. ред. В.В.Лях. – К.: Укр. Центр духовної культури, 2004. – С.3 – 13.
115. Мамардашвили М.К. О сознании // Мамардашвили М.К. Необходимость себя.: Введ. в философию: Докл., ст., филос. заметки / Сост. и общ. ред. Ю.П.Сенокосова – М.: Лабиринт, 1996. – С. 214 – 228.
116. Мамардашвили М.К. Философия и свобода // М.К.Мамардашвили. Как я понимаю философию.- М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 365 –375.
117. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. В.Целищева. – М.: Академ. Проект; Е.: Деловая книга, 2000.- 384 с.
118. Марітен Ж. Завоювання свободи / Ж.Марітен // Соціальні, економічні та релігійні виміри свободи: [зб. текстів]. – Л.: ЛНУ ім.І Франка.- С. 14 - 28.
119. Маркс К. Дебаты о свободе печати // К.Маркс и Ф.Энгельс. // Соч.: в 50 т. / – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1954. – Т. 1. – С. 30 – 84.
120. Маркс К. К еврейскому вопросу // К. Маркс, Ф. Энгельс. // Соч.: в 50 т. / . [пер. с нем.]. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1954. – Т. 1. – С. 386 –393.
121. Маркс К. Святое семейство // Соч.: в 50 т. / К.Маркс, Ф.Энгельс [пер. с нем.]. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1955 – Т.2. – С. 145.
122. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Соч.: в 50 т. / К.Маркс, Ф.Энгельс; [пер. с нем.]. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т. 42. – С. 41–174.
123. Маркузе Г. Одновимірна людина. Дослідження ідеології розвинутого індустріального суспільства // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія. – К.: Либідь, 1996. – С. 87– 134.
124. Маслоу А. Психология бытия / А. Маслоу; пер. с англ. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. – 304 с.
125. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы / А. Маслоу; [пер. с англ. Г.Балл, А.Попогребский , др.]. – М.: Смысл, 1999. – 425 с.

126. Махабхарата. Философские тексты. Мокшадхарма. Вып. V. Кн. 1 / пер., комм. и ред. Смирнова Б.Л. – Ашхабад: Ылым, 1983. – 664с.
127. Мерло-Понті М., Феноменологія сприйняття. [Пер. з фр. О.Йосипенко].- Київ: Український Центр духовної культури, 2001. — 552 с.
128. Міл Д.С. Про свободу: Есе / Джон Стюарт Міл; [пер.з англ.].– К.: Видавн. Соломії Павличко «Основи», 2001. – 463 с.
129. Монтень М. Опыты: В 3 кн. / Монтень М; [пер. с фр.]. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2002. – Книга 2, Ч. 1. – 447 с.
130. Монтень М. Об искусстве жить достойно: Философские очерки / Мишель де Монтень. – М.: Детская литература, 1975. – 205 с.
131. Монтескье Ш.Л. Избранные произведения / Ш.Л.Монтескье – М.: Политиздат, 1955. – 396 с.
132. Нансі Ж.-Л. Досвід свободи / Жан-Люк Нансі – К.: Український Центр духовної культури. 2004, – 216 с.
133. Немчинов І.Г. Нариси української національної самоідентифікації. Нарис перший. Витоки. / І.Немчинов // Людина і політика. - К., 2002. – № 3. – С.53- 60
134. Ницше Ф. Человеческое слишком человеческое / Ницше Ф. // Соч.: В 2 т. / [пер. с нем.]. – М.: Мысль, 1996.- Т.1. – 1996.– С. 231 – 489.
135. Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Избранные произведения. / Ницше Ф. // Итало-Советское издательство: Сирин, 1990. - Книга 1. – 448 с.
136. Новиков Б.В. Творчество и философия. / Борис Владимирович Новиков. – К.: Изд-во при Киев. гос. ун-те, 1989. – С.164– 165.
137. Нольте Эрнст. Фашизм в его эпохе. Аксьон Франсэз. Итальянский фашизм. Национал-социализм. / Э.Нольте; Пер. с нем. А.И.Федоров. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001.– 568 с.
138. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х.Ортега-и-Гасет // Вопросы философии. – 1991.– № 11 – С.17-18.
139. Ортега-и-Гасет Х. Вибрані твори / Х.Ортега-и-Гасет; [пер. з іспан. В.Сахно]. – К.: Основи, 1994. – 424 с.

140. Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди / Х. Ортега-и-Гассет // Избранные труды; [пер. с исп., ред. А.М.Руткевича]. – М.: «Весь Мир» 1997. – 698 с.
141. О свободе: Антология мировой либеральной мысли: [сборник / Ин-т философии РАН; отв. ред. М.А.Абрамов]. – М.: Прогресс, 2000. – 696 с.
142. Павлов В.Л. Творчий потенціал життєвих цінностей // Творчість врятує світ: матер. Міжн. наук.-практ. конф. – К.: Політехніка, 2003. – С. 40-44.
143. Паскаль Б. Мысли / Б. Паскаль; Пер. с фр. – М.: REFL – book, 1994. – 528 с.
144. Петрова Л. Фундаментальні проблеми методології права / Л.Петрова. – Харків: Право, 1998. – 346 с.
145. Пинес Ш. Иудаизм, христианство, ислам. Парадигмы взаимовлияния / Ш.Пинес. – М. - Иерусалим. Гешарим: Мосты культуры, 2009. – 367 с.
146. Платон. Законы // Собр. соч.: В 3-х т. / Пер. с древнегреч. – М: Мысль, 1972. – Т. III, часть II. – С. 83- 478.
147. Подольська Т.В. Наративна ідентичність у просторі комунікативно-дискурсивних практик // Соціальна філософія та філософія історії. Філософські обрії – 2008. - № 20. – С.90-101.
148. Подолянко Л.А. Свобода особистості як форма її самореалізації (історико-філософський аспект): дис. канд. філос. наук: / Подолянко Л.А.; Інст. філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. - К., 2002.– 164 с.
149. Попович М.В. Бути людиною. / М.В.Попович // – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2011. – 223 с.
150. Попович М.В. Рациональність і виміри людського буття / М.В.Попович//. – К.: Сфера, 1997. – 290 с.
151. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги: наукове видання: В 2 т. / К. Поппер; [пер. з англ.]. – К.: Основи, 1994. Т.1: – 1994. – 444 с.
152. Проблемы человека в западной философии / пер. с англ., франц., нем.; общ. ред. Ю.Н.Попова. – М.: Прогресс, 1988. – 550 с.
153. Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т. / С. Радхакришнан; [пер. с англ.]. – М.: Миф, 1993. – Т. 2. – 1993. – 731 с.

154. Раз Дж. Моральні засади свободи / Дж. Раз; [пер. з англ. В. Василюка та О.Тереха]. – К.: Веселка, 2001. – 431 с.
155. Райда К. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи / К. Райда // – К. Вид. ПАРАПАН, 2009. – 328 с.
156. Райда К. Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення / К.Райда // – К.: Укр. Центр духовної культури, 1998. – 216 с.
157. Рассел Б. История западной философии: В 2 т. / Б. Рассел; [пер. с англ.; В.Целищева]. – Новосибирск : Изд-во НГУ, 1994. – Т. 1. – 1994. – 509 с.
158. Ренч Т. Обґрунтування практичної філософії та сучасність / Т.Ренч Практична філософія. – 2000. – № 1. – С. 31 – 39.
159. Речицкий В.В. Свобода и государство. Вып. 4(36) / В.В.Речицкий // Харьковская правозащитная группа. – Х., Фолио, 1998. – 144 с.
160. Рідель М. Свобода і відповідальність / Ситниченко Л. // Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 68 – 83.
161. Рікер П. Право і справедливість / П.Рікер; [пер. з фр. О.Сирцова, В.Каденко]. – К.: Дух і Літера, 2002. – 216 с.
162. Рікер П. Герменевтика. Этика. Политика: Московские лекции и интервью / П.Рікер; Ин-т философии РАН. – М.: АО «Камі»; Academia, 1995. – 160 с.
163. Рікер П. Сам як Інший / П.Рікер; [пер. з фр. В.Андрушка, О.Сирцовой]. – К.: Дух і Літера, 2000. – 458 с.
164. Розова Т.В. Класична німецька філософія: навч. посіб. / Т.В.Розова, О.В.Шинкарук; Од. нац. юрид. академія. - О.: Юрид. літ-ра, 2000. – 52 с.
165. Рорти Р. Философия и Зеркало природы / Р.Рорти; [пер. с англ. В.М.Целищева]. – Н.: Изд-во Новосибирского ун-та, 1997. – 320 с.
166. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. / Ж.-Ж.Руссо. // Трактаты. – М.: Наука, 1969. – С.151 – 256.
167. Рюс Жаклін. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки / Пер. з фр. В.Шовкун. — К: Основи, 1998. — 669 с.

168. Сабуро Я. Экстериоризация – отчуждение – снятие отчуждения – освоение / Я.Сабуро // Кемеров В.Е. Хрестоматия. Уч. пособие для ВУЗов. – М.: Академ. проект, 2001. – С. 379 – 381.
169. Сартр Ж.-П. Дороги свободы / Ж.-П. Сартр; [пер. с фр. Д.Вальяно, Л.Григорьян]. – Х.: Фолио, 1997. – 367 с. – (Вершины).
170. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. / пер. А.Яковлева. – М.: Политиздат, 1990. – С.319 -345.
171. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сартр Ж.-П. Тошнота: Избр. произв. – М.: Республика, 1994. – 496 с.
172. Сартр Жан-Поль. Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології. / Ж.-П.Сартр; Пер. з франц. В. Лях, П. - Київ : Основи, 2001. – 854 с.
173. Сен А. Развитие как свобода / А.Сен; [пер. с англ., ред. Р.М.Нуреева]. – М.: Новое издательство, 2004. – 432 с.
174. Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию / Луций Анней Сенека // Суицидология: Прошлое и настоящее. [сборник / сост. А.Н.Моховиков]. – М.: Когито-центр, 2001. – С. 28 – 38.
175. Сідіхменов В.Я. Китай: сторінки минулого / В.Я.Сідіхменов. – Смоленськ: Русич, 2000. – 464 с.
176. Слободянюк Л. Цілісність свободи та відкритість можливостей / Л.Слободянюк // Вісник ЛНУ ім. І.Франка. Філософ. науки: Л., 2003. – Вип. 5. – С.183 – 190.
177. Соболев О.М. Філософський постмодерн та сучасність / О.М.Соболев // Суспільство на порозі ХХІ століття: філософське осмислення плінного світу. – К.: Укр. Центр духовної культури, 1999. – С. 75 – 124.
178. Спиноза Б. Этика / Б.Спиноза // Избранные произведения: В 2 т. – М.: Мысль, 1957. – Т. 1. – 1957. – 629 с.
179. Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания / А.А.Столяров. – М.: Греко-латинский кабинет, 1999. – 208 с.
180. Судакова О. Постмодернізм: засвоєння відчуження / В.Н.Судакова. // Дух і Літера. – 1997. – №1 – 2. – С. 371 - 377.

181. Судакова В. Свобода и ненасилие в современном общественном развитии: онтологический смысл. – Днепр.: Изд-во ДГУ, 1996. – 178 с.
182. Суворов О.В. Сознание и Абсолют: (философский трактат) / О.В.Суворов. – М.: Логос, 1999. – 192 с.
183. Табачковський В. Г. Феномен відчуження крізь призму перевтілених форм людського співвідношення // Табачковський В.Г. та ін.; НАН України, Ін-т філософії; – К.: Наукова думка, 1995. – С. 5 - 28.
184. Табачковский В.Г. Человеческое мироотношение: данность или проблема? / В.Г.Табачковский. – К.: Генеза, 1993. – 168 с
185. Табачковський В.Г. В пошуках невтраченого часу: нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників / НАН України, Ін-т філософії ім. Г.С.Сковороди. – К.: ПАРАПАН, 2002. – 300 с.
186. Тейлор Ч. Джерела себе: творення новочасної ідентичності: Пер. з англ. А.Васильченко; Нац. ун-т «Києво-Могилянська академія». Центр європ. гуманітарних досліджень. – К. : Дух і Літера, 2005. – 691 с.
187. Тейлор Ч. Непорозуміння: дебати між лібералами та комунітаристами // Сучасна політична філософія: Антологія. – К.: Основи, Центр. Європ. ун-т, 1998. – С. 56– 113.
188. Тейлор Ч. Етика автентичності / Чарльз Тейлор; [пер. з англ. А.Васильченко]. – К.: Дух і літера, 2002 – 128 с.
189. Тейлор Ч. Подолання епістемології / Ч. Тейлор // Після філософії: кінець чи трансформація?; [пер. з англ.]- К.: Четверта хвиля, 2000. – С.406-431.
190. Толстой Л.Н. Изложение китайского учения / Л.Н.Толстой // Буддизм. Четыре благородных истины. – М.; Харьков, 2001. – С. 953.
191. Толстоухов А.В. Украинская философия: современное состояние и перспективы развития / А.В.Толстоухов та ін. // Практична філософія. – 2006. – № 4. – С. 3 - 16.
192. Трубина Е.Г. Идентичность в мире множественности: прозрения Ханны Арендт / Е.Г.Трубина // Вопросы философии. – 1998. – № 11. – С. 116 – 130.

193. Уолцер М. О терпимости. / М.Уолцер // Пер. с англ. И.Мюрнберг. — М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. — 160 с.
194. Фадеев В. Соціокультурні тренди та українські перспективи / В.Фадеев // — Київ: Стилос, 2009. — 194 с.
195. Фейербах Л. Эвдемонизм // Фейербах Л. Избр. филос. произведения в 2 т. — Т. 1. — М., 1955. — С. 578- 641.
196. Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми: научное издание / В.Шинкарук [и др.]; ред. В.Г.Табачковський; Ін-т філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України. — Київ: Педагогічна думка, 2000. — 287 с.
197. Філософські засади трансформації вищої освіти в Україні на початку ХХІ століття: монографія / В.П.Андрущенко [та ін.]; АПН України, Інститут вищої освіти. — К.: Педагогічна думка, 2007. — 352 с.
198. Фихте И.Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение / И.Г.Фихте. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. — 784 с.
199. Фіхте І.Г. Про гідність людини: [пер с нем.Е.Трубецкого]. / И.Г.Фихте. Соч. в 2-х тт. — СПб.: «Міфріл», 1993. — Т.1. — С.65-337.
200. Фихте И.Г. Несколько лекций о назначении учёного. Назначение человека.: сборн.: [пер. с нем.] / И.Г.Фихте. — М.: Попурри, 1998. - 480 с.
201. Франкл В. Человек в поисках смысла: сборник / В.Франкл; [пер. с англ., нем. Д.А.Леонтьева, М.П.Папуша]. — М. : Прогресс, 1990. — 368 с.
202. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Пер. с фр.С.Табачникова. — М.: Касталь, 1996 . — 448 с.
203. Фромм Э. Бегство от свободы / Эрих Фромм; [пер. с англ. Г.Ф.Швейника]. — М.: Прогресс, 1995. — 253 с.
204. Фромм Э. Душа человека / Эрих Фромм. — М.: ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1998. — 664 с. — (Классики зарубежной психологии).
205. Фромм Э. Искусство любить / Эрих Фромм // Кредо.— Спб.: Азбука-классика, 2005. — 219 с.
206. Фромм. Пути из больного общества // Проблема человека в западной философии. — М. Прогресс. — 1988. — С.443- 483.

207. Хабермас Ю. Комуникативна дія і дискурс / Ю. Хабермас // Першоджерела комуникативної філософії: Навч. посібник / Л.А.Ситниченко. – М.: Либідь, 1996. – 176 с.
208. Хабермас Ю. Пізнання і інтерес // Читанка з історії філософії: У 6 кн. – К.: Довіра, 1993. – Кн.6. Зарубіжна філософія ХХ ст. – 239 с.
209. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю.Хабермас; пер. с нем. Д.В. Складнева. – СПб.: «Наука», 2000. – 379 с.
210. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М.: Прогресс, 1988. – С. 261– 313.
211. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / М.Хайдеггер: Сборник: Пер. с нем. – М.: Высшая школа, 1991. – 192 с.
212. Хайек Ф. Общество свободных / Хайек Ф.А.; [пер. с англ. В.Д.Шкорева; ред. Ю.Кольер]. – Лондон: Overseas Publ. Interchange Ltd, 1990. – 309 с.
213. Хамитов Н.В. Философия человека: от метафизики к метаантропологии / Н.В.Хамитов. – К.: Ника-Центр, 2002. – 334с.
214. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности / пер. с англ. – М.: Транзиткнига, 2004. – 635 с.
215. Христианская антропология и психология в лицах: Библиограф. справочник / [ред. Ю.Зенько. – 2-е изд.]. – СПб.: Речь, 2011. – 301 с.
216. Чекаль Л.А., Павлова О.Ю. та інші. Філософія науки та інноваційного розвитку. – К., Міленіум, 2011. – 327 с.
217. Черниенко В.А. Идентичность как нарративное понятие / В.А.Черниенко // Вісник ХНУ імені В.Н. Каразіна. – 2006. – № 734. – С. 78- 85.
218. Шабанова М.А. Социология свободы: трансформирующееся общество // М.А.Шабанова; Моск. Общ. научный фонд. – М.:, 2000. – 315 с.
219. Шаповал В. Співвідношення «людина-світ» як динамічна єдність свободи та порядку / В.Шаповал // Філ. обрії. – 2002. – № 7. – С. 83 - 93.
220. Шеллинг Ф.В.Й. Философское исследование о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Ф.В.Й.Шеллинг. Сочинения: В 2 т.: [пер. с нем. А.Гулыга]. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 86 - 158.

221. Шинкарук В.І. Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми / В.І.Шинкарук [та ін.]; НАН України, Ін-т філософії ім. Г.С.Сковороди. – К.: Педагогічна думка, 2000.– 286 с.
222. Шинкарук В.І. Вибрані твори: у 3 т. / В.І.Шинкарук; упоряд. В.В.Лях. – К.: Укр. Центр духовної культури, 2003. – Т. 3, ч. 2. – 2005. – 428 с.
223. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность / Артур Шопенгауэр; [пер. с нем., общ. ред. А.А.Гусейнова]. – М.: Республика, 1992. – 448с.
224. Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы / Артур Шопенгауэр; [пер. с нем., автор пред. Ю.Перов]. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. – 287 с.
225. Шопенгауэр А. О свободе воли // А.Шопенгауэр. Две основные проблемы этики: Афоризмы житейской мудрости: Сборник.; [пер. с нем.]. – Минск. 1997. – С.47 - 156.
226. Шрейдер Ю.А. Свобода как творческая ориентация в мире / Ю.А.Шрейдер // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 85 - 86.
227. Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода / Элиаде М.; [пер. с англ. С.Пахомова]. – СПб.: Изд. дом СПб ун-та, 2004. – 512 с.
228. Элиас Н. Общество индивидов / Н.Элиас: Пер. с нем. – М.: Праксис, 2001.– 336с.
229. Энгельмейер П. Теория творчества. / П.Энгельмейер // М.: ЛКИ, 2007. – 204 с.
230. Энгельс Ф. Анти-Дюринг: переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом / Ф.Энгельс; [пер. с нем.] – М.: Политиздат, 1988. – 482 с.
231. Эпикур. Письма. Главные мысли / Эпикур // Мыслители Греции: От мифа к логике: Соч.; [пер. с древнегр.].- М.: ЭКСМО-Пресс, 1998.- 829 с.
232. Юдин Б.Г. О человеке, его природе и его будущем // Вопросы философии. 2004. – № 2. – С. 16-28.
233. Юм Д. Трактат о человеческой природе / Д.Юм.; [перев. с англ. И.С.Нарского]. – Мн.: ООО «Попурри», 1998. – 720 с.

234. Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий / Карл Густав Юнг; [пер. с нем., сост. В. Бакусев]. – М.: Медиум, 1994. – 258 с.
235. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології / Упорядник М.Шафовал. – Мюнхен, УВУ, 1993.– 230 с.
236. Янков В.А. Эскиз экзистенциальной истории / Янков В.А. // Вопросы философии. – 1998. – №6.– С. 3 – 28.
237. Ярцева О.Ю. В поисках утерянного разума // Тоталитаризм как исторический феномен. – М.: Филос. общество СССР, 1989. – С.40-71.
238. Ясперс К. Духовная ситуация времени / Карл Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории: пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – С. 287- 418.
239. Ярошовець В.І. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму: підручник / В.І.Ярошовець. - К.: ВПЦ «Київський ун-т», 2008. – 263 с.
240. Adler Mortimer J. The Idea of Freedom. A Dialectical Examination of the Concepts of Freedom. – Garden City, New York, 1958. – 689 p.
241. After Philosophy: End or Transformation? – Cambridge: The MIT Press. 1987. – 488 p.
242. Berlin Isaiah. John Stuart Mill and the Ends of Life // Berlin Isaiah. Liberty / edited by Henry Hardy. – Oxford, University Press, 2002. – P. 218-251.
243. Foucault M. The Ethic of Care of the Self as a Practice of Freedom // The Final Foucault Cambridge, MA: MIT Press. – London, 1988. – P. 1- 20.
244. Lee D. Valuing the self: what we can learn from other cultures. – Prospect Heights, IL.: Waveland Press, 1986. – 87 p.
245. May R. Freedom and destiny.: A Delta book. – N.Y. Norton,1981. – 179 p.
246. Theories of Modernity and Posmodernity. – London.: Newburyport, 1990. – 184 p.