

*Володимир Шаповал*

*ШАПОВАЛ Володимир Миколайович* — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і політології Харківського національного університету внутрішніх справ МВС України. Сфера наукових інтересів — філософія права, філософська антропологія.

---

## **РАЦІОНАЛЬНЕ, ІРРАЦІОНАЛЬНЕ І НАДРАЦІОНАЛЬНЕ В СВОБОДІ**

---

*У статті зроблена спроба фрагментарно накреслити контури раціонального розуміння свободи, характерного для Західної філософської традиції, і показати ірраціональне і надраціональне її тлумачення, властиве Східній думці, що дозволяє розкрити нові сторони даного феномену.*

***Ключові слова:** свобода, дух, залежність, раціональне, ірраціональне.*

Коли говорять про людське відношення до світу, то насамперед мають на увазі, що це розумне, раціональне відношення. Отримавши певні знання, почерпнуті з нескінченної скарбниці людства, що накопичувалась впродовж усесвітньої історії, кожний розумний індивід прагне будувати свою поведінку на підставі раціональних установок про підпорядкування своїх цілей вимогам об'єктивної необхідності та узгодження цілей і засобів своїх дій. Той, хто ігнорує об'єктивну зовнішню необхідність, вимоги раціонального пізнання і раціональної поведінки, ризикує не добитися бажаних цілей, а мати нескінченні розчарування. Якщо так, якщо вважати людину за розумну істоту, тобто, що її поведінка визначатиметься об'єктивною необхідністю і

раціональним відношенням до цієї необхідності, і одночасно, вважати її за вільну істоту, то, яким чином можуть бути пов'язані раціональне відношення до світу і свобода?

Про раціональність не можна говорити взагалі. У сучасній філософській літературі розглядається декілька типологій раціональності: «класичний раціоналізм (Кант, Гегель), технократичний раціоналізм (Р.Арон, Н.Луман), критичний раціоналізм (К. Поппер), комунікативна раціональність (К.О. Апель, Ю. Хабермас)» [1, с.732]. З іншого боку, соціальна дійсність та філософський дискурс останніх двох сторіч з приводу цієї дійсності переконливо показують, що поведінка окремих індивідів і людських спільнот далеко не завжди характеризується раціональністю, і людина є складною істотою, в якій зосереджені як дорациоанальні, так і надраціональні імпульси. Можливо, саме в цих глибинах або висотах слід шукати підстави людської свободи?

Все різноманіття теоретичних моделей свободи, відзначає А. Велмер, можна умовно віднести до двох видів — індивідуалістичної і комуналістської концепції. Хоча сучасні філософсько-політичні теорії найчастіше містять елементи обох концепцій, проте, між ними є істотні відмінності, які безпомилково дозволяють кваліфікувати кожен з них, відносячи до того або іншого виду. «Індивідуалістичні теорії, — пише А. Велмер, — беруть як початковий пункт ізольованих індивідів, що характеризуються певними природними правами і цілеорієнтованою раціональністю; ці теорії прагнуть тлумачити політичні інститути (оскільки їх можна вважати за законні) як результат певного договору (контракту) між автономними індивідами» [2, с.12]. Комуналістські теорії, вказує А. Веллмер, заперечують основну установку індивідуалістичних підходів, а саме ту, що можна розглядати людського індивіда поза суспільством, окрім процесу його соціалізації. Якщо розглядати людських індивідів як соціальних істот, якщо «в самій своїй індивідуальності

вони конституційовані і... просочені культурою, традиціями і інститутами суспільства, до якого належать, то їх свобода також повинна мати соціальний характер» [2, с.13]. «Тоді первинним вмістищем свободи, — підкреслює особливості цієї групи концепцій А. Велмер, — буде не ізольований індивід, а суспільство, яке є середовищем індивідуалізації через соціалізацію; свобода повинна мислитись як, кінець кінцем, те, що корениться в структурах, інститутах, практиці і традиціях більш крупного соціального цілого» [2, с.13].

Комуналістські теорії відрізняються не тільки іншим розумінням свободи, але й інакше розуміють поняття «раціональність». Як показує А.Велмер, ідея раціональності стає колективним поняттям: важко пояснити, що таке раціональність, якщо не звернутись до інтерсуб'єктивності життєвих форм, представленої в інтерсуб'єктивності символічного посередника, мови, завдяки якій форми життя набувають законного буття. При цьому, слідуючи Хабермасу, А. Велмер під поняттям «раціональність» розуміє не просто традиційну схему «мета — засоби», а як «шлях розгляду інтерсуб'єктивних загальнозначущих домагань всіляких сортів». «Раціональність в цьому сенсі, — говорить автор, — виявляється в практиці роздумів, аргументації і критики, де те, про що сперечаються, може бути емпіричними, оціночними, моральними, естетичними або герменевтичними домаганнями на істину» [2, с.14].

Філософська концепція І. Канта є однією з найбільш послідовних індивідуалістичних філософських теорій свободи. Тут проводиться думка, що свобода є такою, яку не можна пізнати до кінця в області теоретичного розуму, але вона може бути постульована у сфері практичного розуму. Продовжуючи ідею, висловлену в «Критиці чистого розуму» про протилежність природних причинно-наслідкових зв'язків і «вільної причинності», у «Критиці практичного розуму» Кант говорить, що «свобода, якщо вона за нами признається,

переносить нас в умоосяжний порядок речей», який також називається «Умоосяжним (інтелігібельним) світом» [3, с.361]. Людину філософ тлумачить як подвійну істоту, яка «може розглядати себе і пізнавати закони додатку своїх сил... по-перше, оскільки вона належить до чуттєво сприйманого світу, вона може розглядати себе як підпорядковану законам природи... по-друге, оскільки вона належить до умоосяжного світу, — як підпорядковану законам, які, будучи незалежні від природи, засновані не емпірично, а тільки на розумі» [3, с.297]. Звідси слідувало те, що філософ віддавав пріоритет практичному розуму перед теоретичним, утверджуючи, що якщо теоретичний розум розглядав, наприклад, бога лише як «трансцендентальний ідеал», про який не може бути ніякого позитивного знання, то практичний розум «через державне моральне законодавство» додає значний сенс «теологічному ухваленню первосутності... як головному принципу вищого блага в умоосяжному світі...» [3, с.297].

Торкаючись практичного знання про свободу, Кант писав, що тут «не досягається, яким чином можлива свобода і як треба теоретично і позитивно уявляти собі цей вид причинності, а досягається лише те, що така свободі існує, постульована моральним законом і ради нього» [3, с.467]. При цьому Кант не протиставляє добру волю розуму, навпаки, він ототожнює волю з практичним розумом. Він утверджує, що «воля і є практичний розум», тому що «для виведення вчинків із законів потрібний розум» [3, 250]. Тільки розумна істота, на його думку, має добру волю як здатність поступати згідно з моральним законом. І це положення цілком знаходиться в руслі раціоналізму. Проте поряд з раціоналізмом тут присутній також і крайній формалізм. Категоричний імператив Канта в одному зі своїх формулювань свідчить: «Роби так, щоб максима твоєї волі могла в той же час мати силу принципу загального законодавства» [3, с.332], або «роби згідно максими, яка в той же час може мати силу загального закону» [4, с.133].

При цьому філософ не указує, які саме максими повинні виступати в ролі принципів загального законодавства, і цей момент не є випадковим, а витікає із загальної установки на апіорізм. Чистота апіорного закону моральності означає, що він визначає лише форму моральних вчинків, нічого не кажучи про їх зміст. Кант підкреслював, що «якщо розумна істота повинна мислити свої максими як практичні загальні закони, то вона може мислити собі їх тільки як такі принципи, які містять в собі визначальну підставу волі не по матерії, а тільки по формі» [3, с.342].

Оригінальну точку зору на зв'язок між свободою і раціональністю висловлює М.К. Мамардашвілі. Він указував на ту важливу думку, що «раціо є середнє між ніщо і буттям, або між тим, що є таким, що виражено, наочним, показаним і тим, що невимовно, не наочно, не може бути показане» [5, с.169]. Аналізуючи філософську позицію Декарта, він підкреслював, що згідно Картезію, «носієм, утримувачем ненаглядного, пропорцією між невимовним і виразимим може бути тільки живе — через факт свого існування. Кожного разу тільки живе є носієм цієї пропорції, цього раціо» [5, с.169]. Людина, за Декартом, є щось середнє між буттям і ніщо. У іншому місці він називав людину «метафізичною матерією». Згідно філософії Декарта, людина не існує до того, як вона разом із законами світу не визначилась у світі. «У світі немає людини-предмета, а є метафізична матерія, що складається з руху» [5, с.163].

Раціональність /ratio/, підкреслював філософ, спочатку означала пропорцію. Пропорцію тим часом, що можна спостерігати наочно, і тим, що не наглядно, раціональна думка — це щось середнє між думкою, направленою на щось, об'єктною думкою і безоб'єктною думкою, думкою самою по собі, думкою, направленою на саму себе.

«Що людина не зводиться до свого ratio, що ми здатні отримувати достовірне знання про реальність і іншими шляхами, наприклад, інтуїцією або одкровенням, — писав Г.С.

Кисильов, — у наш час є чи не загальноновизнаним» [6, с.3]. На думку даного автора, це зовсім не дивно, хоча ми живемо в епоху кінця Модерну. «Звичайно, — продовжує Г.С. Кисильов, — можна як і раніше намагатися зрозуміти людину і всесвіт за допомогою обмеженого раціоналізмом набору засобів, і на цьому шляху напевно можливі навіть чималі досягнення». Одне ніяк не вдається: знайти сенс людської історії, визначити її мету. Проте, підкреслює дослідник, наша свідомість «влаштована так, що воно неодмінно вимагає саме визначення сенсу всього з нами здійснюваного» [6, с.3]. Якщо уявити собі, що у всесвіті царюють одні лише закони причинності і необхідності, що тут немає ніякої свободи, то у такому разі не можна говорити про будь-які сенси, про будь-які людські цілі. Саме свобода, що протистоїть принципу детермінізму, якому дехто приписує загальний характер, дозволяє розглядати природну і соціальну реальність як таку, що має людські сенси.

Далеко не відразу свобода може стати предметом такої, що здійснює пошук, думки. Спочатку вона виступає по відношенню до неї, як це не дивно, як щось зовнішнє і малознайоме. Освоєння даного феномена відбувається не відразу і не без неабиякої частки труднощів. Як і будь-який інший об'єкт дослідження, свобода чинить опір проникненню в глибини її змісту. Для тих, хто шукає сутність свободи виникає чисто онтологічна проблема. Щоб помислити і сказати щось змістовне про свободу, потрібно вже бути вільним, мати якийсь досвід свободи. Але навряд чи хтось буде настільки упевнений в собі, щоб із стовідсотковою упевненістю заявляти, що він вільний. Проте, можна підійти до проблеми з іншого боку. Маючи утруднення з приводу ідентифікації себе з вільною істотою в онтологічному сенсі, можна спробувати описати досвід ближчий, знайомий практично кожному — досвід власної несвободи.

Свободі протилежне рабство і будь-які форми зовнішньої залежності. Оскільки, говорячи про свободу, частіше за все

мають на увазі, перш за все людську свободу, а людина — це тілесно-духовна істота, то, перш за все, вільним можна назвати того, хто господар свого тіла, хто може розпоряджатися своїм тілом самостійно, і немає яких-небудь зовнішніх сил, які піддавали б це тіло обмеженням або робили б замах на його цілісність і недоторканність. Незалежно від будь-якого зовнішнього агента, розумне розпорядження своїм тілом — це і благо, і обов'язок самої людини. З іншого боку, небажання або невміння вірно розпорядитися собою, як тілесною істотою, позбавляє свободи, істотно обмежує такого суб'єкта в можливостях. Але тут існує певний парадокс, що обмеження можливостей людини як тілесної істоти внаслідок слабкості тіла або хвороби, не перешкоджає людині прагнути і досягати вершин свободи. Більш того, іноді тілесні обмеження активізують діяльність духу. І це відбувається саме тому, що окрім тіла чоловік має також і дух, і саме дух, стан цього духу зрештою визначає свободу або несвободу. Дух — це початок і квінтесенція свободи. Вільним по суті, по суті можна назвати того, хто, перш за все, внутрішньо тобто духовно є вільним.

Може здатися, що людська думка за визначенням є вільною. Немає, нібито, нічого, що могло б стати перешкодою її спрямованості в тому або іншому напрямі, в її зверненні на той або інший об'єкт. З іншого боку, думка вільна остільки, оскільки завжди знаходиться в русі, завжди тече. Важко уявити собі думку, що зупинилася (хоча, в тому разі якщо людина збуджена яким-небудь сильним, всепоглинаючим збудником, коли все її єство у владі одного відчуття, можна говорити про рух думки по колу, по концентричних колах, що сходяться або розширюються, але це теж не є зупинкою).

Однак, з іншого боку, важко назвати вільною думку, свобода якої полягає в тому, що вона не має ніякої постійності, перескакує з одного об'єкта на інший, ковзає лише по поверхні, не бажаючи або не уміючи бути все-сторонньою думкою і проникати в глибини речей. З великою підставою вільною

можна було назвати ту думку, яка в максимальному ступені оволодіває певним предметом, вільно орієнтується в нім, підпорядковує його собі, думка, що є знанням про предмет. Перефразовуючи відомий вислів Ф.Бекона, можна сказати, що знання — це свобода.

Але свобода — це не тільки благо, вона містить в собі численні небезпеки. Свободі часто протиставляється свавілля. Слід зазначити, що навіть початковий ступінь усвідомлення свободи дозволяє достатньо ясно відзначити її відмінності від свавілля, обмеженість і односторонність цього стану. Свавілля — це рівень незрілості переживання, розуміння і практики свободи. Вдаватися до свавілля — це, значить, йти на поведі своїх інстинктів і пристрастей. Проте граничне самообмеження в прояві власних відчуттів і афектів, також обмежує, робить життя вельми малоцікавим і прісним, позбавляє її відомої частки повноти, а значить і свободи.

Повне занурення в свободу може мати своїми наслідками те, що той, хто пережив таке «занурення», не зможе потім жити в звичайному світі повсякденності, переповненому всякого роду залежностями і несвободами. Повнота такого «занурення» згодом може обернутися огидою до метушні, що нас оточує (навіть, якщо це лише здається). У своєму граничному виразі це може вилитися в знецінення самого життя, в прагнення покінчити з ним і тим самим знайти, нарешті, остаточне звільнення.

Східна, зокрема індійська традиція, на відміну від західної традиції, такий, що оточує людей повсякденний мир, взагалі називає ілюзією, майєю. Це — не дійсний мир, а лише такий, який здається. Дивно і безглуздо було б назвати існування в такому світі вільним, назвати виконанням людського призначення. Не до того звуть людину її безмежна думка і вільна воля. Сенс її життя за цій землі — звільнитися від пут майї. В індійській філософії частіше застосовується термін «звільнення», а не «свобода». Йога, як детально розроблений шлях такого звільнення, в



деяких перекладах звучить як «пов'язувати» «з'єднувати» [7, с.69]. Тобто, звільнення — це не стільки скидання якихось пут з себе, скільки накладення на себе нового тягаря, якихось нових зобов'язань. Сенс добровільного покладання на себе нового тягаря — мета йоги — позбавитися від помилок щодо самого себе, світу та свого місця в цьому світі. Звільнення, розуміється, головним чином, як звільнення свідомості, яка є непрозорою для самої себе, не знає себе, перебуває у тьмі. Якщо свідомість — це вікно в світ, то, що можна побачити через темне, непрозоре, таке, що спотворює, вікно? Завдання постає в тому, щоб очистити свідомість. У цьому і полягає основа звільнення. Йога — це певні психофізіологічні вправи, проте в ній присутні істотні філософські моменти. Тут вельми оригінально розуміється активність людини у світі. На відміну від західної традиції, де активність направлена на перетворення світу, східна думка дивиться на світ, як на таку даність, втручання в яку має бути мінімальним. А тому, активність тут — це діяльність людини, що направлена, головним чином, на перетворення себе, направлена не в зовні, а усередину. Пізнання і перетворення себе, зміна власного відношення до світу, власного духовного світу, власного Я стає основним завданням. Тут відбуваються як би «експерименти» з власною свідомістю, дослідження її меж і можливостей. У ході цих складних процедур приходиться звільнення — перетворення себе з істоти уламкової і часткової особистості в особу, що сполучає в собі цілісність і повноту, чим остаточно розривається колесо сансари — нескінченні переродження і страждання в кожному існуванні.

Свобода, з цієї точки зору, — це не позбавлення від тягаря, а правильний вибір того, що людина має добровільно приймати на свої плечі в ім'я цілком певної і високо значущої мети. А мета дійсно велика: позбавитися не тільки від страждань, страху небуття, страху смерті, але і від страху вічності, вічного буття, яке в індійській традиції розумілося як величезне нещастя.

Сучасній людині в багатьох випадках не властиве поглиблене ставлення до того, що відбувається навколо неї і з нею. Роздуми над граничними питаннями, повне оголення своєї душі, навіть перед самою собою, повертає далеко не кожного. Мало того, що це досить серйозне і важке заняття, воно ще і може показати такі безодні власної душі, від яких виникає дискомфорт, а то й неабиякий жах. Свобода — якраз з таких граничних феноменів. Вона знаходиться на межі буття і небуття. Потрібно підійти до самого краю і заглянути в безодню, щоб усвідомити і пережити, що таке свобода. Для цього необхідна неабияка частка мужності. Проте, це — лише перший крок. Він дозволяє отримати тільки приблизні, поверхневі уявлення про свободу. Проникнути в її суть можна, лише «спустившись», або, як говорив К.Кастанеда, «стрибнувши» в безодню» [8, с.552]. Така свобода — за межами будь-якої раціональності і нерациональності. Вона виявляється взагалі поза межами, що окреслені поняттям «розуміння». Вона — надраціональна. Колишній світ зникає, відкривається нова реальність і відбувається вільний політ в цій реальності. Можливо, що це й буде те, що можна назвати абсолютною свободою.

### *Література*

1. Современный философский словарь / [Под общ. ред. д. ф.н. проф. Кемерова В.Е.]. — 2-е изд. испр. и доп. — Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: Панпринт, 1998. — 1064 с.
2. Веллмер А. Модели свободы в современном мире / Веллмер А. // Социо-Логос. Вып. 1. Общество и сферы смысла. — М.: Прогресс, 1991. — С.11-38.
3. Кант И. Критика практического разума / Кант И. Сочинения: в 6 т. — М.: Мысль, 1965. — Т.4. — Ч.1. — 544 с. [Философское наследие].
4. Кант И. Метафизика нравов в 2-х частях / Кант И. Сочинения: в 6 т. — М.: Мысль, 1965. — Т.4. — Ч.2. — С.107-438. [Философское наследие].

5. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления / Мамардашвили М.К. — М.: Прогресс, 1999. — 352 с.
6. Кисилёв Г.С. Постмодерн и христианство / Кисилёв Г.С. // Вопросы философии. — 2001. — №12. — С.3-15.
7. Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода / Мирча Элиаде. — СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2004. — 512 с.
8. Кастанеда Карлос. Учение Дона Хуана. Отдельная реальность. Путешествие в Икстан. Сказки о силе / Карлос Кастанеда ; [пер. с англ. А. Сидерский] — К.: София, 2001. — 608 с.

***Шановал В.Н. Рациональное, иррациональное и сверхрациональное в свободе***

*В статье сделана попытка фрагментарно начертить контуры рационального понимания свободы, характерного для Западной философской традиции, и показать иррациональное и сверхрациональное ее истолкование, присущее Восточной мысли, и позволяющее раскрыть новые стороны данного феномена.*

***Ключевые слова:*** свобода, дух, зависимость, рациональное, иррациональное.

***Shapoval V.N. Rational, irrational and superrational in freedom***

*An attempt fragmentary to draw an outline rational understanding of freedom, characteristic for Western philosophical tradition is done in the article, and to show its irrational and superrational interpretation, inherent the East idea and allowing to expose the new sides of this phenomenon.*

***Keywords:*** freedom, spirit, dependence, rational, irrational.

Надійшла до редакції 27.09.2009 р.