

Васубандху поділяє питання, на які слід давати логічно-правильні відповіді таким чином: «Існує чотири види питань: 1) питання, яке вимагає категоричного пояснення; 2) питання, що має бути роз'яснено аналітично; 3) питання, яке має бути роз'яснено за допомогою зустрічного питання...» [3, 69]. Четвертим питанням у нього є невизначене, яке слід відхилити.

**Висновки та перспективи подальших досліджень.** Класифікація питань і відповідей, установлення логічного зв'язку між ними заради справедливості, не є заслугою Васубандху. Він майже дослівно повторив поділ питань на види, який зробили на півтора-два століття раніше до нього махасангхіки, що відкололися від ортодоксів-стхавіравадинів на третьому буддійському соборі. Васубандху дослівно наводить їхню інтерпретацію проблеми «питання – відповідь». Що характерно, і махасангхіки, і Васубандху ще в ранньому середньовіччі цілком зріло поставили питання про установлення логічного змістовно-смыслового зв'язку питання і відповіді, забезпечення еротетичної релевантності між ними.

На відміну від найяків (Ватсьяяна), які в цілому зосереджували свою увагу на аналізі здебільшого відповідей, можливих помилок, що спричиняють псевдовідповіді, логіки буддистів прагнули розкрити сутність і види можливих запитань, які, по суті, й спрямовують вербальну комунікацію в потрібне русло. Воднораз вони аналізують і логічну природу можливих відповідей на кожен із видів питань, забезпечуючи постановку та вирішення логіки питально-відповідальної структури.

#### *Список використаної літератури*

1. Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. – М. : Политиздат, 1990. – 413 с.
2. Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья: историко-философское исследование (тексты) / Ньяя-сутры ; [пер. с санскрита и коммент. В. К. Шохина]. – М. : Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001.
3. Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхарма-коша) / Васубандху ; [сост., пер., коммент., исслед. Е. П. Островской, В. И. Рудого]. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006.

Статтю подано до редколегії  
11.09.2012 р.

УДК 141.23

**К. В. Река** – аспірант Київського національного університету імені Т. Г. Шевченка

### **Антропологічне розуміння свободи в контексті філософії А. Камю**

*Роботу виконано на кафедрі історії філософії  
КНУ ім. Т. Г. Шевченка*

Статтю присвячено способу осмислення і розв'язання проблеми свободи у філософських спадщинах. Проаналізовано основні концепції свободи в сучасній філософській інтерпретації.

**Ключові слова:** свобода, абсурд, екзистенція, сутність людини.

**Река К. В. Антропологическое понимание свободы в контексте философии А. Камю.** Статья посвящена способу осмысления и решения проблемы свободы в философском наследии. Проанализированы основные концепции свободы в современной философской интерпретации.

**Ключевые слова:** свобода, абсурд, экзистенция, сущность человека.

**Reka K. V. Anthropological Understanding of Freedom in the Context of Philosophy A. Camus.** In this article the author raises the problem of the formation, development and a phenomenon of freedom. Analysis basic concepts of freedom in modern philosophical thought.

**Key words:** freedom, absurdity, existence, human essence.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Актуальність теми дослідження аргументовано цілою низкою аспектів. Свобода як предмет осмислення є фундаментальною філософською категорією, що не втрачає своєї злободенності впродовж усієї історії європейської думки від часу постановки останньої, формою особистого духовного самопізнання і донині. Створюючи через це одну з осей інваріантів філософської культури, та й духовної і соціальної культури загалом, свобода як ідея та

ідеал, цінність і норматив, суспільна реальність і характеристика практичної життєдіяльності соціуму й окремого індивіда набула на рубежі XX–XXI ст. нового звучання. Істотно збагатився зміст поняття свободи, філософський дискурс зафіксував нові, часом вражаючі людську уяву, явища свободи, її численні іпостасі. У контексті загально-філософської теорії особливого сенсу набуває проблема індивідуальної, особистісно визначеної і здобутої свободи, а також проблема вибору людиною свободи як форми і засобу її самореалізації.

У досить широкому розумінні свобода – це специфічна характеристика людської діяльності, яка проявляється в творчих здібностях особистості перетворювати природні, соціальні процеси в певні форми суб'єктивно духовного освоєння на підставі наукового знання, досвіду, певних цінностей та вільного вибору об'єктивних можливостей пізнання світу. Протягом історії розвитку людства філософське визначення свободи традиційно зводилося до антиномічного виразу: чи властива людині свобода волі, інакше кажучи, чи має індивід свободу вибору, чи, навпаки, всі його дії, наміри зумовлені зовнішніми обставинами, завжди детерміновані. Споконвічним супутником проблеми свободи є проблема вибору як способу її реалізації: «свобода завжди є свобода вибору індивідуальної позиції при зіткненні із власною долею» [7, 409]. Проблема свободи людської волі, ще починаючи від Сократа і аж до наших днів, привертала до себе увагу філософів, теологів, моралістів, слугувала приводом не тільки для палких словесних дискусій, а й для релігійних воєн.

**Аналіз досліджень із цієї проблеми.** Сучасні уявлення про свободу є результатом досвіду всього людства, який, в найбільш загальній формі, відклався в історії філософії. «Свобода – відчуження індивіда» – тема, що є теоретичним ядром екзистенціалізму, який посідав і посідає чільне місце у сучасній філософській культурі (М. Бердяєв, А. Камю, С. К'єркегор, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс). Значний внесок в осмислення і розробку теорії свободи особистості, її вибору належить російським і українським філософам. Особливо помітними є праці філософів «Київської школи» – М. В. Попович, І. В. Бичко, А. М. Єрмоленко, С. Б. Кримський, І. В. Бойченко, В. Г. Табачковський, В. І. Шинкарук, В. І. Ярошовець. Діапазон розуміння свободи дуже широкий – від повного заперечення самої можливості вільного вибору до обґрунтування «втечі від свободи».

Апелюючи безпосередньо до текстів українських мислителів, І. В. Бичко у своїх доробках пропонує таку типологію свободи: фаталістична свобода (грецькі стоїки, Демокрит, Спіноза, Гегель), що виражається формулою «свобода є пізнана необхідність»; контингентна свобода – існують рівноцінні можливості, а вибір здійснюється довільно, тобто демонструє безвідповідальність суб'єкта (Ж. Буридан); раціонально-трансцендентна свобода, яка ґрунтується на раціональному виборі однієї з уже наявних можливостей (І. Кант); екзистенційна свобода – «базується на виборі можливості, якої ще немає до акту вибору і яка до цього акту повинна бути створена самою людиною – суб'єктом свободи» [1, 5].

**Метою** статті є виявлення гуманістичних принципів (засад) свободи, що дають змогу повніше розкрити специфічний характер людського способу буття.

**Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження.** Поняття «свобода» в європейській традиції бере свій початок ще із часів Стародавньої Греції. Саме в давніх греків з'являються перші роздуми щодо свободи і в політичному, і у філософському розумінні, перші спроби створити систему державних інститутів, які так або інакше обстоювали б свободу людини. Це поняття за часів античності мало цілий конгломерат 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 мінуща; як ув'язнена в душі, або пов'язана зі статусом; як субстанційна, або як акцидентна.

Античні філософи (Платон, Арістотель, Епікур), розглядаючи співвідношення свободи й необхідності, зробили висновок про їх несумісність. У середні віки через специфіку релігійної свідомості поряд із поняттям «свобода» як вибору почало формуватися тлумачення її в поєднанні з необхідністю, яку розглядали як визначення всього наявного – від його створення і до кінця. І тоді виникло уявлення про часткову сумісність між свободою і необхідністю, адже без першої немає гріха, а без другої – Бога.

Отже, розуміння свободи в Середньовіччі виражається в тому, що: 1) проблема свободи «проблематизується» і обговорюється впродовж багатьох століть; 2) людину вперше як таку проголосили вільною істотою, носієм свободи волі; 3) свободу визначають як вибір між добром і злом та іншими

відмінностями і протилежностями; 4) свободу людини теологи визнали, щоб вирішити головну проблему теології – виправдати Бога, перекласти зло з Бога-творця світу на людину. Тому свобода є можливість творити зло; 5) оскільки свобода людини принижує велич Бога, всіляко принижують людей – через розуміння зла як недостатність добра [6, 19]. Це приниження почало зникати в добу Відродження, коли людину з її нескінченим пізнанням і творчістю було проголошено сумірною з Богом, подібною до нього.

У гуманістів людина набуває значної самостійності саме завдяки творцю, який поставив її в центрі творіння і надав їй свободу волі, внаслідок якої вона вже сама підноситься вгору чи падає вниз.

Одна із головних суперечностей середньовічного світогляду – суперечність віри й знання. Їх співвідношення змінювалося протягом часу – разом зі зміною взаємозв'язку філософії і теології.

Саме в Новий час було розкрито низку видів співвідношення свободи і необхідності, а також були зроблені в німецькій класичній філософії спроби їх систематизувати, які не втратили свого значення й донині.

Концепція свободи особи І. Канта і досі у філософії має велике теоретичне і гуманістичне значення, впливає суттєво на подальший пошук напрямку. Кант чи не першим в історії філософії обґрунтував принципову різницю між причинністю духовного світу особи і причинністю світу зовнішнього, природно-матеріального. Людина не є тільки чуттєво-природна істота, а передусім істота розумна, моральна. А саме такій якості людини притаманна незалежність від визначальних причин світу зовнішньої необхідності. Ця незалежність і складає свободу людини. Філософ розводить свободу і необхідність як суті різних рівнів буття, зараховує зовнішню необхідність тільки до світу явищ, а свободу людини – до речей самих по собі, і тим самим визнає два види причинності: зовнішню і вільну. Дійсно, свобода людини належить до складу речей у собі, з усіма притаманними їй філософськими характеристиками.

У філософському вченні Гегеля теж чільне місце займає проблема свободи. Розвиваючи свої погляди на свободу, він, звичайно, не міг не торкнутися проблеми свавілля. Проблема свободи філософ розглядав у зв'язку з мораллю, правовою сферою. Саму ж свободу він поділяє на формальну, суб'єктивну та об'єктивну або дійсну. Саме формальну чи суб'єктивну свободу він називає «свавіллям», підкреслюючи, що вірогідність можна зрівняти тільки із суб'єктивною свободою, зі свавіллям; тільки об'єктивна вірогідність істинна і справді відповідає свободі волі. Отже, свавілля і дійсна свобода є складовими частинами загального поняття свободи. Вони ж виступають і як властивості волі. Від формальної свободи (свавілля) дійсна свобода відрізняється змістом. Вихідним принципом філософської системи Гегеля є теза про тотожність мислення і буття, за якою весь світ трактується як форма прояву духу, який повинен пройти певні ступені для того, аби отримати адекватне усвідомлення своєї власної сутності.

По-новому підходили до проблеми свободи і засновники марксизму, які розглядали два її аспекти: соціально-історичний та загально-філософський (перший – К. Маркс, другий – Ф. Енгельс, відповідно до певного «розподілу праці», який існував між ними). Головним принципом світогляду Маркса була практика. Свободу він визначав практично, виводячи її з нужди, потреби. Для Маркса людина «не тільки природна істота, вона є людська природна істота – родова істота». Характеристика людини як «родової» істоти, означає, що вона ставиться до самої себе «як до істоти універсальної і тому вільної».

Феномен свободи має багато вимірів, тобто її можна визначити в юридичному, політичному, соціально-економічному та інших аспектах. Щодо структури здійснення особистої свободи було б правомірним виділяти: свободу жити (матеріальні умови особистої свободи), свободу мислити (проблеми духовної свободи особистості), свободу вирішувати (морально-психологічні аспекти вільного вчинку) і свободу діяти (політико-юридичний аспект, здійснення свободи особистості) [2, 34–35].

Найбільш повні і різнопланові концепції свободи в їх різноманітних аспектах представлені у філософії екзистенціалізму. За визначенням, що існує в сучасній філософії, «свобода – це особливий спосіб детермінації духовної діяльності» [9, 325–326]. Оскільки духовність є специфічною особливістю існування (екзистенції), то свобода виявляє себе безпосередньо в людській життєдіяльності, що й складає взаємодію духовних (свідомих і несвідомих) та природних (біологічних) чинників. Саме тому свобода насамперед є усвідомленням меж можливостей людської поведінки, що залежить

від конкретної ситуації людського існування (й індивідуального, й суспільного) і при подібному розгляді є або усвідомленням необхідності (Б. Спіноза, Г. Гегель), або усвідомленою необхідністю (Ж.-П. Сартр).

Атрибутивними властивостями свободи як духовного феномену є вибір і відповідальність. Поняття «свобода» має велику кількість різноманітних трактувань, що наявні у філософії, виходячи із ще більшої кількості філософських концепцій і теорій щодо цього ж поняття.

Екзистенціалісти вважають, що людина приречена бути вільною, якщо вона не бажає померти як особистість, духовно. Світ і людина мають майбутнє, тільки якщо людина знаходить у собі сили для того, щоб не вмирати, а творити цей світ, роблячи його більш людським. Заперечуючи поняття, що людина є продуктом або спадкових чинників, або впливу навколишнього середовища, екзистенціалісти підкреслюють ідею, що, зрештою, кожний із нас відповідальний за те, хто ми і ким стаємо. Кожному з нас кинутий виклик – перед нами всіма стоїть завдання – наповнити наше життя змістом у цьому абстрактному світі. Люди усвідомлюють, що вони відповідальні за свою долю і тому переживають біль розпачу, самотності й тривоги. При цьому свобода вибору не гарантує, що вибір буде бездоганним і мудрим.

З екзистенційної точки зору, пошук справжнього існування вимагає чогось більшого, ніж задоволення біологічних потреб. Буде помилкою, якщо люди відмовляться від можливості зробити кожен момент свого буття максимально насиченим і найкраще проявити свої здібності. Той, хто відмовляється прийняти виклик і створити для себе гідне життя, чинить як зрадник. Той, хто зрадив свою людську сутність, не в змозі вирішити основні питання свого існування, оскільки сама людина та її життєдіяльність є динамічним процесом розвитку.

Люди повинні прийняти на себе відповідальність за вибір і напрям своєї долі, тому що хочуть вони того чи ні, але вони прийшли в цей світ, і вони відповідальні за одне людське життя – своє власне. Уникати свободи і відповідальності – значить бути несправжнім, поводитися як зрадник і, зрештою, жити в розпачі безнадії.

Розглядаючи проблему свободи, екзистенціалізм відхиляє і раціоналістично-просвітницьку традицію, що зводить свободу до пізнання необхідності, і гуманістичну, для якої свобода перебуває в розкритті задатків людини, розкріпаченні її «сутнісних» сил. Свобода в розумінні екзистенціалістів – це сама екзистенція, екзистенція – це і є свобода. Для релігійних екзистенціалістів це означає, що тільки через Бога можна знайти свободу (С. К'єркегор, М. Бердяєв). Атеїстичний же напрям в екзистенційній філософії, представлений М. Гайдеггером, К. Ясперсом, Ж.-П. Сартром, А. Камю, говорить про свободу людини як свободу вибору, що закладена в самій людині.

С. К'єркегор розуміє свободу як передумову і чинник духовного самоздійснення індивіда. Адже як тільки почуття стає абсолютно уявлюваним, позаособистісним, відтворюючим можливе, абстрактне існування, людина, на його думку, «віддаляється від свого Я», ризикуючи втратити його остаточно. Те саме відбувається і з волею. Коли воля, знання або почуття «губляться у нескінченному», «Я» індивіда перестає «бути собою», стверджує датський мислитель. Тому свобода і характеризується ним як «відображення можливості і тремтіння співучасті у всьому творінні людської істоти» [5, 158]. Дух людської істоти, коли він повинен покладати себе як синтез, в якості можливості духу (свободи) виявляється в індивідуумі як страх, стверджує мислитель, і майбутнє насамперед в якості можливості вічності (свободи) виявляється в індивідуумі як страх. Можливе цілком відповідає майбутньому. Для свободи можливе є майбутнє, а для часу майбутнє є можливе. В індивідуальному житті їм обом відповідає страх. Тому вірне речове застосування тісно поєднує страх та майбутнє. Страх С. К'єркегор визначає як самовияв свободи в можливості, коли предметом страху є дещо визначене (причому не «Ніщо», а «Дещо») [5, 186]. Свобода, за С. К'єркегором, – це завжди комунікація. Він відкидає визначення новітньої для нього філософії, згідно з яким потреба мислення і є свободою цього мислення. Така філософія стверджує лише іманентний рух вічної думки, ускладнюючи комунікацію поміж людьми. Істина, на його думку, є витвір свободи, але в тому сенсі, що свобода знову і знову створює саму істину.

Оригінальну концепцію свободи волі особи створив Жан Поль Сартр. На його думку, суть людини – це задум, проект, майбутнє. Людина є тим, ким намагається бути, сама визначає своє майбутнє, проектує долю. Речі, що оточують людину, в принципі не мають суттєвого значення для того, що станеться з нею пізніше, бо її дії детермінуються не речами (суспільними відносинами, інститутами), а ставленням людини до речей. Людина – вільна істота. Все залежить від того, ким вона

захоче бути. Немає такої умови, яка б завадила людині здійснити свій вибір. Відповідно до вчення французького філософа-екзистенціаліста, ми не вибираємо, бути нам вільними чи ні, – ми приречені бути вільними. Присуджена до свободи людина несе на своїх плечах тягар відповідальності за весь всесвіт. «Якщо Бога не існує, ми не маємо перед собою ніяких моральних цінностей або приписів, що виправдовували наші дії. Таким чином, ані за собою, ані перед собою – у світлій царині цінностей – ми не маємо ані виправдань, ані вибачень. Ми самотні, нам немає вибачення. Це й те, що я виражаю словами: людина приречена на свободу. Приречена тому що не створена сама собою; і все ж таки вільна, тому що одного разу прийшовши у світ, відповідає за те, що робить» [8, 327].

Одним із найголовніших та яскравих проявів екзистенційної філософії є історичний вибір людини. Історичне майбутнє, підкреслював Сартр, є чимось схожим на прикордонний стовп, який стоїть наприкінці шляху, воно є тим, що з нього зроблять люди; хоча ми не можемо змінити минуле, але ми можемо щомиті дати йому інше продовження. «Вибираючи себе, я створюю всезагальне. Я створюю його, розуміючи проект будь-якої іншої людини, до якої епохи вона б не належала. Ця абсолютність вибору не ліквідує відносності кожної окремої епохи. Екзистенціалізм намагається показати цей зв'язок між абсолютним характером вільної дії, за допомогою якої людина реалізує себе, реалізуючи в той же час певний тип людства, – дія, що зрозуміла будь-якій епосі, будь-якій людині, відносністю культури, яка може бути наслідком такого вибору» [8, 337].

Екзистенціалізм не встановлює змістових критеріїв добра і зла, тобто не будує систему моральної філософії, оскільки совість визначається екзистенціалістами як заклик екзистенції вибрати себе або, справді, знайти себе. Совість – це не заклик бути добрим і уникати зла – це є заклик бути самим собою, а не «іншим», не «стороннім» (А. Камю). Бути вільним – значить не робити і не думати так, як роблять і думають усі. Бути вільним, бути екзистенцією, – значить бути самим собою, тому, за словами Сартра, «людина приречена бути вільною». Свобода виявляється в екзистенціалізмі як важкий тягар, який повинна нести людина, оскільки є особистістю. Вона може відмовитися від своєї свободи, перестати бути самою собою, стати «які усі», але тільки ціною відмови від себе як особистості.

Особистість самотня і самоцільна, її буття – це переважно протидія середовищу, іншому, а тим більше суспільству, державі, котрі нав'язують їй свою волю, свої інтереси, мораль, прагнуть перетворити у знаряддя, у засіб чи функцію. У цьому полягає своєрідний гуманізм екзистенціалістів, що на свій розсуд захищають людську особистість. Вбачаючи у свободі особистості вищу життєву цінність, екзистенціалісти тлумачать існування людини як драму свободи.

Нобелівський лауреат А. Камю зазначав, що найважливіші істини про себе і світ людина відкриває не через наукове пізнання, а за допомогою почуття, яке ніби висвічує її існування, «буття-в-світі». Питання про сенс життя філософ уважав найневідкладнішим з усіх питань. І тоді: «Є лише одна по-справжньому серйозна філософська проблема – проблема самогубства. Вирішити, варте чи не варте життя того, щоб його прожити, – означає відповісти на фундаментальне питання філософії» [4, 30]. Цим питанням перейняті всі його твори. Приреченість людини та її смертна доля, безглузде і трагічне існування, ностальгія та відчуження від світської метушні, від всесвітнього хаосу – лейтмотив усієї творчості Камю.

У «Міфі про Сізіфа» Камю порушує основні проблеми людського існування, виходячи з якого, він прагне усвідомити й оцінити зовнішній та внутрішній світ людини, зрозуміти зміст і призначення її життя, визначити її місце в суспільстві, історії, природі. Аналізуючи навколишню дійсність і констатує її абсурдність, Камю робить висновок, що все життя людини і суспільства – суцільний абсурд. Абсурд – вихідний постулат філософської концепції Камю. Абсурдна дійсність увійшла в сам зміст життя людини і склала її природу. Почуттям у мислителя, що характеризує буття людини, є почуття абсурдності – воно раптово народжується з нудьги, перекреслює значимість усіх решти переживань. Індивід випадає з рутини повсякденного життя, стикається з питанням: «А чи варте життя, щоб бути прожитим?».

У творі, присвяченому розробці філософії та естетики абсурду, Камю пропонує міф про утвердження самого себе – з максимальною якістю розуму, з розумінням долі, людина повинна нести тягар життя, не змирившись із ним – самовіддача і повнота існування важливіша від усіх вершин, абсурдна людина вибирає бунт проти всіх – богів. Але до завершення роботи над «Міфом про Сізіфа» в Камю з'явилися сумніви щодо такого естетичного самоствердження. У п'єсі «Калігула» він фіксує протиріччя між абсурдом і простими людськими цінностями.

Основу філософії абсурду складає суперечність між прагненням людини пізнати світ і оволодіти ним та принциповою неможливістю цього внаслідок ірраціональності світу, його «нелюдського» і

«нерозумного» характеру. Зіткнення людського розуму з ірраціональним світом породжує «абсурдний конфлікт». Отже, абсурд стає тією ланкою, що пов'язує людину зі світом, і єдиною можливістю осягнення дійсності за таких обставин стає «абсурдна свідомість». У цьому розумінні свобода протистоїть межі, обмеженню. На перший погляд, свобода і є відсутністю опору, спротиву діям людини, відсутністю обмежень. Але насправді це не так: по-перше, тому що відсутність меж, обмежень була б повною невизначеністю, тобто нереальною для людини ситуацією, а, по-друге, безмежність зробила б невизначеними і неможливими будь-які оцінки, зокрема оцінки й самої свободи як свободи; тут свобода постає у своїх негативних проявах. Свобода є радше подоланням меж, розширенням меж, а не їх відсутністю. Тобто, свобода не виключає потреби.

Відтак, Камю підкреслює, що єдина доступна нашому пізнанню свобода є свобода розуму і дії. До зустрічі з абсурдом повсякденна людина оцінює свої шанси на краще життя і вірить, що в житті ще багато чого влаштується. Усе в його житті сповнене змісту, і раптом у життя вривається вітер абсурду, який «льодянить» душу. Раптом виявляється, що немає вищої свободи, свободи буття. Смерть стає єдиною реальністю, тому що в мене немає свободи продовжити буття. Камю пише: «Абсурд розвіяв мої ілюзії: завтрашнього дня немає. І відтепер це стало основою моєї свободи» [4, 67]. Так, уся справа в тому, щоб пробудитися від сновидінь повсякденності, прийти до розуміння свободи як свободи дії.

Свобода, на думку А. Камю, є єдиною і незамінною історичною цінністю. «Вмирати є сенс тільки заради свободи, оскільки лише в цьому випадку людина може бути впевненою, що вона вмирає не остаточно» [3, 345]. Саме з поняттям свободи пов'язував А. Камю й свою концепцію бунту. «Прямуючи до останньої межі, повстанець готовий до найбільшого безправ'я, яким і виступає смерть, якщо він буде позбавлений того єдиного священного надбання, яким, наприклад, може бути для нього свобода. Краще померти, ніж жити на колінах», – писав французький філософ [3, 128].

Філософія Камю накладає значний відбиток на вирішення ним проблем свободи людини в нашому суспільстві. Сучасна людина, в розумінні найяскравішого представника напрямку екзистенціалізму, закинута в потік життя, самотійно обирає, а також створює сама певні правила та норму поведінки в суспільстві серед хаосу та безглуздя світу. Все це вимагає від звичайної людини здатності та сили волі витримати тягар, непомірне навантаження, і водночас залишитися покинутою та самотньою серед цього світу, де існує та панує зло й добро. На цьому тлі постає одвічне питання: як обрати справжнє щастя серед сил добра та зла? Лише в такій, на перший погляд, безнадійній ситуації можна віднайти сенс життя, переконаний Камю. Втративши надію та осягнувши неминучість і безповоротність смерті, абсурдний герой має знайти сили продовжувати боротьбу, і цим він вкладає новий сенс у свої дії. «Упевнившись в скінченності своєї свободи, відсутності майбутнього в його бунтові й у тлінності свідомості, він ладен продовжувати свої діяння в тому часі, який відпущено йому життям» [3, 60].

**Висновки та перспективи подальших досліджень.** Фундаментальними складниками свободи є негативний і позитивний її аспекти – свобода «від» та свобода «для». Свобода є передумовою творчості людини. Якщо людина не буде творити, її життя буде залишатися порожнім, позбавлене будь-якого смислу. Завдяки свободі людина може творити в зовнішньому щодо неї світі (мистецтво, живопис, поезія, наукові відкриття тощо) або творити внутрішній світ (вищу свідомість, більший досвід істини). Свобода має бути позитивною, що створює можливості знайти визначення себе – істинну, справжню індивідуальність, зробити навколишній світ кращим, досконалішим, гармонійнішим. Ці положення є вагомим аргументом щодо потреби в пізнанні внутрішньої свободи й активізації творчого потенціалу особистості, велику роль у становленні яких відіграють духовні практики, роль та значення котрих повною мірою можна усвідомити безпосередньо на практичному досвіді.

#### *Список використаної літератури*

1. Бичко І. В. Типологія свободи / І. В. Бичко // Наук. вісн. Полтав. ун-ту споживчої кооперації України. Сер. «Гуманітарні науки». – 2001. – № 2. – С. 5.
2. Давидович В. Е. Проблемы человеческой свободы / В. Е. Давидович. – Львов : [б. и.], 1967. – С. 34–35.
3. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / А. Камю. – М. : Политиздат, 1990. – С. 60.
4. Камю А. Творчество и свобода : статьи, эссе, записные книжки / А. Камю. – М. : [б. и.], 1990. – С. 30–67.
5. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М. : [б. и.], 1993. – С. 158–186.
6. Людина в цивілізації 21 століття: проблема свободи / НАНУ ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди ; авт. кол. : В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Т. В. Лютий та ін. – К. : Наук. думка, 2005. – С. 19.

7. Табачковський В. Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності» / Віталій Георгійович Табачковський. – К. : ПАРАПАН, 2005. – С. 409.
8. Титаренко Т. М. Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності / Т. М. Титаренко. – К. : Либідь, 2003. – С. 327–337.
9. Фокин С. Л. Альбер Камю. Роман. Философия. Жизнь / С. Л. Фокин. – СПб. : Алтейя, 1999. – С. 325–326.

Статтю подано до редколегії  
29.08.2012 р.

УДК 160.1

**Н. Т. Супрун** – аспірант Київського національного університету імені Тараса Шевченка

## **Поняття «прикладної логіки» в рукописній спадщині П. Юркевича**

*Роботу виконано на кафедрі логіки  
КНУ ім. Т. Шевченка*

Статтю присвячено аналізу логічних поглядів П. Юркевича. Він визначав логіку як формальну науку й давав їй найбільш наближене до сучасного визначення. Логіку ділив на (1) елементарну (форми та закони мислення; їх застосовність стосовно досвідних та умоглядних наук) і (2) прикладну. Остання в його логічній концепції постає як методологія.

**Ключові слова:** елементарна логіка, прикладна логіка, закони мислення, форми мислення: поняття, судження, умовивід (силогізм).

**Супрун Н. Т. Поняття «прикладної логіки» в рукописному насліди П. Юркевича.** Стаття присвячена аналізу логічних поглядів П. Юркевича. Він визначав логіку як формальну науку і давав їй найбільш наближене до сучасного визначення. Логіку ділив на (1) елементарну (форми та закони мислення; їх застосовність стосовно досвідних та умоглядних наук) і (2) прикладну. Остання в його логічній концепції постає як методологія.

**Ключевые слова:** элементарная логика, прикладная логика, законы мышления, формы мышления: понятие, суждение, умозаключение (силлогизм).

**Suprun N. T. The Conception of «Applied logic» in Handwritten Heritage of P. Yurkevych.** This article analyzes the logical views P. Yurkevycha. Defined as a formal logic of science and gave her the most approximate to the modern definition. Logic shared by (1) elementary (Michelinforms and laws, and their applicability for experimental and speculative science), and (2) the application logic. The latter, in its logical concept serves as a methodology.

**Key words:** elementary logic, application logic, the laws of thinking, ways of thinking: the concept, judgment, reasoning (the syllogism).

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Історичні дослідження, що присвячені вітчизняній логіці, стають усе більш актуальні. Це пов'язано з декількома причинами. По-перше, для розбудови незалежної та самостійної держави важливим є звернення до спадщини українських науковців та дослідників, до їх здобутків не лише на теренах філософського знання, а й у сфері більш спеціалізованих дисциплін. По-друге, розвиток української логіки як науки є беззаперечним, проте для того, щоб говорити про сучасні досягнення, варто розуміти минуле. Тим паче, що здобутки представників духовно-академічної філософії є вагомими та авторитетними. Тому тема, яка піднімається в статті, є актуальною та новою, адже розробка історії вітчизняної логіки лише останнім часом ставиться як проблема. Звичайно, існує певна кількість підручників, які приділяли увагу темі історії загальної логіки, але питанням української логіки присвячено не так вже й багато сторінок.

**Аналіз останніх досліджень із цієї проблеми.** Проблему, що нас цікавить, розглядали такі науковці, як А. Бичко, В. Горський, Л. Дротянко, М. Кашуба, Н. Мозгова, В. Нападиста, А. Конверський, І. Огородник, М. Плахтій, М. Русин, М. Ткачук, І. Хоменко, В. Ярошовець та ін. Дослідження є значними і для історії української філософії, і для логіки зокрема. Крім того, тему, що пов'язана з духовно-академічною філософією та логікою як філософською дисципліною, висвітлено в роботах таких російських науковців, як О. Абрамов, І. Гріфцова, В. Івлев, В. Попова, О. Смірнова, Г. Соріна та ін. Загальний обрис історії логіки знаходимо в роботах В. Асмуса «Лекции по истории логики»,