

ОНТОЛОГІЯ СВОБОДИ У МЕЖАХ СУТНЬОГО: СВАВІЛЛЯ ЯК ДЕФЕКТИВНИЙ МОДУС СВОБОДИ

Статтю присвячено розгляду свободи на рівні сутнього, де поряд із іншими онтологічними модусами має місце дефективний модус під назвою свавілля. У статті вказується на те, що хоча свавілля є вищим модусом свободи ніж пара модальностей необхідність-випадковість, оскільки репрезентує не природу, а вищий, суто антропологічний рівень, проте цей модус є нижчим від рівня онтологічних модальностей можливість-дійсність. Такий висновок виникає внаслідок дослідження свавілля у межах екзистенціалізму, де свавілля, за суттю, є нездійсненою можливістю, свободою бунтівничою, яка не сприяє а ні буттєвому, а ні онтичному розвитку особистості.

Ключові слова: свобода, сутнє, свавілля, екзистенціалізм.

Шопенгауер у одній своїй праці написав про вищість людини над тваринним світом наступні слова: "Тварина є втілене теперішнє, тому вона знає *страх* та надію лише по відношенню до очевидних предметів, що знаходяться у теперішньому часі, отже, в дуже вузьких межах; тоді як людина має бачення, яке охоплює все життя і навіть виходить за його межі" [28, с. 203]. Свобода у межах онтологічних модальностей можливість – дійсність притаманна природі живій, тобто людині та тваринам. Але навіть на цьому етапі людина, звичайно, перевершує будь-яку розумну тварину тим, зокрема, що здатна "виходити за межі життя" – це значить виходити за межі сутнього у "володіння" буття. Суб'єкт-об'єктне осягнення сутнього задовольняло далеко не всіх мислителів – прагнення буття змушувало робити наголос на винятковості людини, її першості у природі. "Філософська антропологія – це пробний камінь вської онтології, бо в антропології момент онтологічного розуміння... досягає неминучої інтерпретації. Саме тут... стає ясно, чого варта онтологія... Філософська антропологія, що опиняється на межі філософії і гуманітарної науки (психології, педагогіки, соціології), образно кажучи, «дихає в потилицю онтології», спонукає до онтологічної виваженості та визначеності..." [17, с. 15].

Дане дослідження торкнеться антропології, у зв'язку із онтологією, щоб показати один із її шляхів, який заводить людину у безвихідь але при цьому маніфестує цілковиту людську свободу. Ми розглянемо через цю призму екзистенціалізм, тому що саме він звернув увагу на людину та її проблеми і, тим самим розвіяв морально-імперативний міф про самодисциплінованого добропорядного трансцендентального суб'єкта.

Свій початок екзистенціалізм веде від *К'єркегора* (принаймні, так прийнято вважати). Саме цей датський філософ наголосив на двох, головних для багатьох екзистенціалістів, критеріях – *страх та ніщо*. Це було закономірною реакцією на умоглядну безособову філософію Гегеля. "Людина в *К'єркегора* – теж суб'єкт, але не гносеологічний, а онтологічний, тобто реальний індивід життєвого процесу, в якого внутрішній

світ теж індивідуальний, індивідуальні дух і духовність. Тому онтологічний суб'єкт і визначається К'єркегором не «зовнішньою логікою» системи мислення – необхідністю, а свободою: не «мислячою річчю» (Декарт), а екзистенцією" [5, с. 699].

Він писав про те, що поки людина потрібна соціуму або перебуває у гармонії із природою, вона не знає таємниці самотності; лише наодинці із собою людині розкривається безосновність її буття. Закони логіки не владні знищити буття чи призвести до виникнення буття і цей стан усвідомлення своєї безпеки пробуджує в людині *метафізичний жах перед безодньою таємничого, неосяжного Ніщо*, із якого вона вийшла. "Якщо... ми тепер запитаємо, який об'єкт... страху... доведеться відповісти, що таким об'єктом є Ніщо. Страх та Ніщо постійно відповідні одне одному" [15, с. 191]. І тільки релігійне переживання Бога є запорукою спасіння від жаху перед Ніщо. Проте Бога К'єркегор розуміє як живу Особистість, а не як формалізоване поняття – Боговтілення, страждання та смерть Сина Божого не осягаються розумом й навіть йому суперечать. А тому прийняття християнського вчення значить "розп'яття розуму".

Отож, людина повинна, насамперед, повернутися до себе, стати сама собою – це перша вимога к'єркегорівської етики. І це є лише перша сходинка буттєвого шляху людини. Лише той, хто став самим собою, здатний принести себе у жертву Богу. Справжнє призначення людини – служити Богу, приносити себе Йому у жертву і тому, вважає філософ, християнство є релігією героїзму віри. Тут мислитель наводить свою улюблену фразу із Євангелія від Луки: "хто хоче душу свою спасти, той згубить її, а хто згубить її – спасеться". "Тому релігійна віра є для К'єркегора не притулком слабких, а подвигом. І тому істинний герой для нього – «герой віри»... На прикладі приголомшуючого опису жертви Ісаака Авраамом К'єркегор яскраво ілюструє свою улюблену думку про можливий конфлікт між мораллю та релігією і про безумовну вищість цінностей релігійних перед цінностями лише моральними" [16, с. 272].

Самоспостереження, котре виступає головною домінантою "психометафізики" К'єркегора, вимагає зовсім інших методів аніж спостереження світу зовнішнього. Мислитель реалізує влучний вислів Платона про те, що для пізнання внутрішнього світу людини потрібно "розкрити очі душі". Свобода філософської концепції К'єркегора є справді "живою можливістю": у жахові відображаються її негативні наслідки, а у надії – позитивні. "*Свобода як невизначена можливість може бути дійсно предметом страху*". Страх у даному випадку є інтенціональним феноменом спрямованості людської уяви, яка «отеперюшною» можливе загрозливе майбутнє. І ці моменти добре усвідомив С. Кіркегор, поклавши їх у підґрунтя своєї концепції" [20, с. 150].

Спіраючись на віру в Бога, філософ неортодоксально застосовує її у своєму вченні (хоча б взяти заголовок: вислів апостола Павла "жах і тремтіння" він вживає зовсім не в апостольському розумінні). З одного боку вона неначе і врятовує людину від жаху перед Ніщо, і є метою самовдосконалення, але ці положення є якби формальною даниною релі-

гійному суспільству. А от за суттю філософія К'єркегора саме й акцентує на індивідуальних можливостях конкретної людини, котра пізнає дійсність але через це не одержує із нею примирення, котра шукає не "абстрактно-об'єктивну" а "конкретно-суб'єктивну" істину і так її і не знаходить. А у відчаї її охоплює потаємна воля відпадиння від Бога, яку він називає волею до Ніщо. Крайній антропоцентризм, із помітними домішками трагіко-егоїзму, який невинно зародився саме у протестантському середовищі, дав могутній поштовх подальшому розвитку екзистенціалізму. "Підсумовуючи, можна сказати, що Кіркєгор раніше, ніж будь-хто інший, висловив у своїй творчості *кризу гуманізму* – ту саму кризу, котру у світі думки звістили дещо пізніше Маркс та Ніцше і свідками якої на практиці ми всі є... подібно до Достоєвського, він протестував проти гуманізму в ім'я Боже" [16, с. 272].

К'єркегор, взагалі то, був не настільки оригінальний як його наступники – він відомий тим, що започаткував тенденцію акцентуації на проблемах людини. Два німецьких мислителя наприкінці 20-х років минулого століття поклали його ідеї в основу власних систем, але розвинули їх у діаметрально різних напрямках. "Якщо Ясперс став родоначальником «християнського екзистенціалізму», то Гайдеггер є наймонументальнішим представником атеїстичного екзистенціалізму, тобто саме того різновиду, який одержав найбільшу популярність" [16, с. 274]. Ясперс залишився ближчим до філософії К'єркегора, а от Гайдеггер розвинув його ідеї досить однобічно. Він використовує "категоріальний апарат" свого попередника, відстоюючи та пропагуючи свої особисті філософські погляди: "*Жах як буттєва можливість присутності* разом із самою в нім роз'ємною присутністю дає феноменальне підґрунтя для експліцитного схоплення вихідної буттєвої цілісності присутності" [27, с. 182].

Гайдеггер важливий тим, що *буттєвий рівень як умову можливості рівня онтичного* пов'язує із людським існуванням (das Dasein), "яке є «сущим, яке існує за межами самого сущого... близько самого буття» і яке тому є «онтично найближчим», але «онтологічно – найдальшим»" [6, с. 766]. У цьому він одностайний із християнськими філософами, як західними (людина – це камінь, створений Богом, якого він сам не в змозі підняти), так і східними (особистість є ворітьми у буття). Тому наголос на екзистенції і є своєрідною приступкою до буття, але ось поняття самого буття, Бога в екзистенціалізмі навіть немає "в дужках", як в Канта й Гегеля, – екзистенціалізм зовсім викреслює Його із книги історії людства.

Гайдеггер класифікував філософію Ніцше на п'ять головних рубрик: нігілізм, переоцінка усіх цінностей, воля до влади, вічне повернення того ж самого, надлюдина. Волю, як першопринцип, *Ніцше* трансформував у волю до влади. Цей принцип Фрідріх Ніцше вважає рушійною силою світового становлення, самоствердження та виживання. Але воля до влади вимагає від людини не розчинитися у Ніщо, а, навпаки, подолати його: "Коли сенс життя вбачають не в самому житті, а в «потойбічному світі», в порожнечі, то значить позбавляють життя взагалі будь-якого сенсу" [22, с. 378]. Концепція нігілізму даного філософа є своєрідною і відрізняється від

розуміння Ніщо К'єркегором. Його нігілізм – це метод теоретичного аналізу, мислення у ритмі подолання й відкидання, ствердження та заперечення.

Для нього, на протипагу гуманістам, має цінність не просто людина, а *надлюдина*. "Я люблю того, хто вільний духом і вільний серцем, – бо голова в нього – тільки нутрощі його серця, а серце веде його до загину" [23, с. 15]. Істерично-сліпа ненависть до людських слабкостей, абсолютизація сильної людини в філософії Ніцше, практично наділяє надлюдину властивостями Бога, зокрема, абсолютним володінням свободою: "Душе моя, я повернув тобі свободу над створеним і нествореним, – і кому ще так, як тобі, відома насолода майбутнього?" [ibidem, с. 222]. Цінності слабких слід замінити на цінності сильних та сміливих – тобто стати "по той бік добра і зла". Таким чином, нігілізм Ніцше є не тільки запереченням цінностей, але й втіленням відповідних цінностей у життя. Критикуючи християнську мораль, мислитель zarazом заперечує й існування Бога: "Розмивання поняття істини призводить до «смерті Бога». Це означає, що Бог втрачає життєвість і силу діяльності, а його сутність переводиться з онтологічного виміру в етичний" [11, с. 542]. Якщо аналізувати історію європейської філософії, то умовиводи Ніцше є влучними та закономірними: помер Бог, розкритикована метафізика і тому догматичну основу свободи, як головної цінності, треба шукати у чомусь іншому – в етиці, правознавстві, можливо, навіть, у антропології (екзистенціалізмові, персоналізмові), щоб людина остаточно не втратила зміст життя.

Ніцше констатував факт смерті Бога, а його наступники зробили із цього твердження послідовний висновок. "Якщо Бога немає – все дозволено" [26, с. 327] – із особливим задоволенням *Сартр* цитує слова Івана Карамазова; немає ніяких етичних заборон, людина абсолютно свобідна. Сартру настільки дуже хотілось підкріпити свою точку зору цитатою із авторитетного джерела, що він і не помітив: саме такої цитати у творах *Достоевського* немає. Його перефразування – це "збірка" із двох фрагментів. Переказ Ракітіним думки Івана Карамазова та епізоду, коли Дмитро Карамазов передає Альоші суть розмови із тим таки Ракітіним: "«Тільки як же ж, запитую, після того людина? Без Бога от і без майбутнього життя? Бо ж це виходить тепер все дозволено, все можна робити?» – «А ти і не знав?» каже. Сміється. – «Розумній, каже, людині все можна...»" [10, с. 274].

Достоевський, у свою чергу, сюжет бунту Івана проти "світової гармонії", "повернення квитка Богу" взяв із відомого листа Белінського до Боткіна, у якому Белінський протестує проти занадто дешевого (бо лише умоглядного) виправдання трагедій життя світовою гармонією: "Ти – я знаю – будеш наді мною сміятись, о лисий! – але смійся якщо хочеш, а я своє: доля суб'єкта, індивідуума, особистості важливіше доль усього світу і здоров'я китайського імператора (тобто гегелівської *Allgemeinheit* «Всезагальність»). Мені кажуть: розвивай усі скарби свого духу для свобідного самонасолодження духом, плач, щоб потішитись, сумуй, щоб звеселитись, прямуй до досконалості, лїзь на верхній щабель сходів досконалості – а потянешся – падай – дїдько із тобою – такий і був суки син. Вельми дякую. Єгор Федорович (Гегель) – кланяюсь вашому філософському капелюху: але із усією належною вашому філософському

філістерству шаною маю честь донести вам, що якби мені і вдалось влізти на верхній щабель сходів розвитку – я й там попрохав би вас звітуватись мені про усі жертви умов життя та історії, про всі жертви випадковостей, марновіств, інквізиції. Филипа II і т. д. і т. д. : інакше я із верхньої сходинки кидаюсь донизу головою. Я не хочу щастя й задурно, якщо не буду спокійний за кожного із моїх братів за кров'ю – кісток від кісток моїх та плоті від плоті моєї" [1, с. 141–142].

Ніцше визнавав, що знаходився під впливом Достоєвського. Цей останній вплинув своїми творами як на російську релігійну філософію, так і на екзистенціалізм Заходу. Для нього немає нічого дорожчого та значнішого, ніж людина, проте немає й нічого страшнішого – письменник розкриває "темний" бік людини і розглядає його крізь призму духовної сутності; навіть жахливий аморалізм для нього це явище духовного порядку. "Завдяки його художній інтуїції перед ним відкрились найпотаємніші імпульси, найприхованіші серпанки та безодні людської особистості. До нього ми не знали ані людини з підпілля, ані понадлюдей, на зразок Раскольникова (у «Злочині й покаранні») та Кирилова (у «Бісах»), цих ідеалістичних центральних сонць всесвіту на горищах і задніх подвір'ях Петербургу, не знали втікаючих зі світу та від Бога особистостей-полюсів, навколо котрих рухається не тільки увесь заперечуючий їх уклад життя, але й увесь заперечуваний ними світ – і у бесідах з котрими по їх усамітненим леговицям багато чому навчився новоявлений Заратустра. Ми не знали, що у цих серцях-берлогах достатньо місця для безупинної небесної битви між духовними воїнствами Михаїла та Люцифера за володарювання над світом. Він підслухав в долі найсокровенніше про те, що *людина єдина і що людина свободна*" [13, с. 488].

Свобода відкриває простір для демонізму в людині, але й може звелічити ангельське начало. "Онтологія людини визначається цим прагненням свободи, проте в цьому прихована певна загадка. *Свобода виявляється сліпою тією мірою, якою вона пов'язується виключно з розумом. Не розум веде до добра, а воля, сила духу, любов*" [14, с. 997]. Залишаючись із свободою наодинці, людина спостерігає в душі хаос, вбачає у собі темні та низькі пристрасті. У свободі міститься "зерно смерті", і це значить, що розлад духу має коріння у потаємних людських глибинах – адже свобода є тим, що найглибше вкорінене у людині. Достоєвський, на противагу Ніцше, зазначав, що людині неможливо прожити без Бога – зрікаючись Його рано чи пізніше вона стає на шлях люденобожжя. Царство боже на землі, облаштоване без Бога, веде до заперечення свободи.

Але Сартр помітив у творчості Достоєвського тільки підвалини для атеїстичного екзистенціалізму. Свідомість, за Сартром, є Ніщо, вона існує, щоб привносити у світ Ніщо, і таким чином філософ обґрунтовує "онтологізм" спільної для екзистенціалістів неантизаційної сфери. Проте він попереджає, щоб не надавати Ніщо якогось окремого буття, котре має існувати рівноправно із світом речей. Сартр виступає проти субстанційності свідомості – свобода є неантизацією: "... свобода не має сутності. Свобода не підлягає жодній логічній необхідності" [25, с. 604]. Справжня свобода має такі самі ознаки як буття-для-себе взагалі. Вона

уникає своєї сутності і тому існує понад своєю сутністю, понад причинами та мотивами. Сартр констатує, що первинна, нічим не зумовлена свобода, містить у собі *онтологічну тривогу* (не страх перед чимось, як в К'єркегора), яка є усвідомленням своєї творчої неантисипуєчої ролі щодо усього світу. Цей тягар онтологічно зумовленої свободи людина намагається уникнути, скинути. "Навіть посилення на Божу волю (а отже, й сама віра в Бога) може бути таким засобом уникнути своєї визначальної здатності до первісного вибору (свободи)" [20, с. 165].

Відірвана від багатовікової основи свого буття у Богові, людина, за Сартром, не має на що спертись у своєму виборі, вона перебуває у нестерпному становищі – постійно творити своє буття аж до найменших подробиць. Окрім узяття на себе функції Бога творити самій своє буття, людина ще запозичила властивість відповідати за увесь світ. А при такому становищі, і критерії поведінки людина обирає сама, згідно із своїм уподобанням. Ієрархія онтологічних схем поведінки для Сартра – це не християнські радість, мир, любов, а тривога, постійний проект, "притискуєчий до стінки" вибір. І він глибоко правий, підкреслюючи трагічність, антиномічність такої свободи. "Але гіпертрофія свободи в Сартра робить цю свободу безблагодатною. *Сартр приписує людині усю повноту божественної вільності*. Але так як буття людини все ж "дане" їй (і Сартр це підкреслює), то парадоксальним чином виходить деякий «детермінізм свободи», котрий чинить із свободи фатум. Меонізація свободи робить неможливою її онтологізацію. Свобода виявляється порожньою, що не має за собою онтологічного підпертя. Свобода в Сартра розчиняється у небутті, й, таким чином, людина виявляється «рабом Ніщо»" [16, с. 292].

Загалом, етика є одним із найслабкіших пунктів екзистенціалізму. Тут неначе розмивається межа між, проголошеними Достоєвським, диявольським злочином та ангельською святістю. Єдиною максимом для Сартра є ніцшеанське "будь самим собою" – чини як забажаєш, але чини це усім своїм єством. Від ствердження умовності та відносності цінностей до морального нігілізму один крок.

Задовго до виникнення офіційного екзистенціалізму, про трагічність свободи, під впливом таки Достоєвського, заговорив *Бердяєв*. Він декілька разів, під час філософської "еволюції", редагував своє вчення і тому нелегко передати його зміст, але одне залишається незаперечним: він справді був апологетом свободи. Основною тезою його системи є те, що *свобода випереджає буття*. Людина є дітям Бога, але й дітям свободи, над якою невладний Бог. Бог не створив свободу, вона вкорінена у безґрунтовному Ніщо (Ungrund – термін Бьоме), з якого народжується не тільки вона, але й Бог. Тому Бог не має влади над свободою і це призводить до гріха. "Це вчення про нестворену свободу як про другий Абсолют є найоригінальнішим в Бердяєва. Свобода для нього первинніша ніж Бог Творець, й сама вона кориниться у Ніщо. Тому вчення Бердяєва краще характеризувати як містичний «пан-меонізм», аніж містичний пантеїзм" [16, с. 304].

Так сміливо далеко із екзистенціалістів, мабуть ніхто не заходив. Бердяєв, за традицією російських релігійних філософів, визнає існування

Бога, і, враховуючи це існування, розподіляє свободу на ірраціональну, раціональну та понадраціональну у Богові, також надає великого значення жертві Христа, але при цьому дивно вживлює далекі від християнства положення: "Як вже зазначалось, вчення Бердяєва про Ungrund і про те, що воля творіння не створена Богом, не може розглядатись як частина християнської філософії" [19, с. 318]. Бог народжується разом зі свободою із Ніщо – це набагато "оригінальніше" аніж атеїстичний екзистенціалізм. Таким незвичайним чином мислитель додатково акцентує на центральному принципові своєї системи, тобто особистості. Мабуть у зв'язку із скромним місцем Бога, основним завданням та обов'язком людини Бердяєв вважає не спасіння а *творчість*.

Творчій активності особистісної свободи протистоїть "об'єктивація", що призводить до "спадання" свободи у необхідність, до відчуження. Об'єктивація неминуче обмежує особистість – об'єктивований, тобто зовнішній, світ не виводить людину із *самотності*, у якій вона перебуває і це породжує *тугу*, яка у свою чергу дозволяє відчутти свою неповторність та одиничність. Отже трагічність екзистенціалізму, що відірваний від Бога, присутня у всій повноті і в Бердяєва. "Якщо світ знаходиться у занепадомому стані, то це – не результат способів пізнання (як гадав Шестов). Вина лежить у глибинах світового буття. Це найкраще уподібнити процесу розкладу, розділення та відчуження, від яких потерпає ноуменальний світ. Було б помилкою вважати, що об'єктивація відбувається лише у пізнавальній сфері. Вона відбувається насамперед у самому бутті. Вона породжується суб'єктом не тільки тим, що пізнає, але й тим, що триває у бутті", замість "екзистенції як неповторної творчої реальності духу ми знаходимо в природі тільки «буття», детерміноване законами" [3, с. 198].

Бердяєв практично у всіх проявах реального світу вбачає загрозу свободі, у своїй системі він оберігає її як мале дитя від об'єктивації, утримує її в можливості та не дозволяє "об'єктивуватись" у дійсність. Людський дух полонений світовою необхідністю і тому задача свободи й творчості вивільнити духовне начало, вести напружену боротьбу із світовим злом та злом у самій людині. Вторинна раціональна свобода запобігає в тім, щоб людина спокушувалась злом, але таким чином веде до примусової чесноти, що у кінцевому результаті є неначе не справжнім добром. Бердяєв цитує із цієї теми Гоголя: "Смуток від того, що не бачиш добра у добрі" [9, с. 154]. Бог всевладний над буттям, але над небуттям влади він не має. Творець безсилий зупинити зло, яке виходить із свободи, котрої Він не творив і тому вихід має бути тільки трагічним – Бог-Син сходить у глибини свободи, проявляючи себе не у владі а у жертві: "Божественна жертва, божественне саморозп'яття, повинно перемогти меонічну свободу просвітленням її зсередини, без насильства над нею, без позбавлення створеного світу притаманної йому свободи" [2, с. 39–40].

У творчості філософ вбачає безпосередній позитивний прояв свободи, воно є для нього "одкровенням Духу". Але вираз творчого акту назовні, тобто його об'єктивація призводить до його викривлення, самовідчуження. І тому наслідки творчості знецінюються, стають беззмістовними;

для Бердяєва єдиною цінністю залишається саме творче панання. За влучним зауваженням Зеньковського – це *типово романтична концепція, котра боїться прийняття реальності* [12, с. 59–61]. Справді, положення його філософської концепції далекі від реальності – це своєрідні утопії свободи; для них спільною характеристикою є те, що свободі не дають можливості здійснитись у бутті, її, через трансформацію у горду сваволу, "слихають" у небуття, Ніщо, і тут, досліджуючи, відповідно віднаходять жах, тугу, відчай, трагічність і постійну її боротьбу із вітряками. Із встановленням у післявоєнній Європі відносної стабільності, та переходом до інформаційного постмодерного суспільства, ідеї екзистенціалістів втрачали свою актуальність, свобода досліджувалась відтепер здебільшого у політично-правовому ракурсі. Щоправда ще виникали нові "гібридні" версії екзистенціалізму як, наприклад, погляди Моріса Мерло-Понті.

Французький мислитель поділяє думку свого земляка Сартра, що свобода – це, насамперед, свобода 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 невеликою кількістю можливостей, також є свободою вибору" [21, с. 496]. Розглядаючи проблему свободи, ми повинні розуміти, що світ у якому ми існуємо, вже є конституйованим, але таким ніколи не буває остаточно: з одного боку ми задіяні світом, але із другого – ми відкриті безлічі можливостей; і це для людини відбувається одночасно. Тому, констатує Мерло-Понті, ніколи немає детермінізму, немає й абсолютного вибору. Свобода сама визначає себе як межу задумів суб'єкта свободи і на цій межі з'являється зміст та значення речей. "Перша рефлексія свободи, доводить М. Мерло-Понті, засвідчує, що *свобода присутня у всіх наших діях і навіть у пристрастях*. Проте ми не можемо сказати, що вона з'являється десь конкретно, оскільки для того, щоб «стати вільною», певна дія мусить бути рефлексивно відокремлена від «фону життя». Свобода, за М. Мерло-Понті, існує водночас усюди і ніде" [24, с. 138].

Автор теорії "феноменального тіла", котрий еволюціонував до екзистенціалізму, вважав феноменологію єдиною формою філософського знання, здатною здолати опозицію суб'єктивізму та об'єктивізму. Джерело такого подолання Мерло-Понті, услід за екзистенціалістами, шукає у "дикому" відпочатковому бутті або "плоті".

"Повнота аргументації можлива, за Платоном, лише тоді, коли ми, забувши будь-які конкретності, будемо говорити про істину та брехню, як таких. Але *істина, як така, є вказівкою на якусь реальну дійсність, а брехня є вказівкою на те, чого немає, тобто на неіснуюче, чи на небуття*. Таким чином, виходить, що розглянувши буття й небуття, як такі, ми тим самим знаходимо і критерії для окремих висловів про що-небудь частково істинне чи про що-небудь частково хибне. Але у людському житті істина та брехня перемішуються між собою, оскільки істина часто заперечується, а брехня часто стверджується. Таке положення справи, за Платоном, можливе тільки як вивернення справжнього співвідношення самих категорій істини чи брехні, буття чи небуття" [18, с. 567–568]. Як бачимо, один із "патріархів" філософії, задовго до К'єркегора, Бердяєва та

екзистенціалізму, зазначив, що істина із небуття не з'являється, і вести мову про дійсність як частину небуття, неможливо. Гегель також, пропаговану ним свободу як пізнану необхідність, ставить вище аніж невкорінену у дійсності сваволю: "Моральна людина усвідомлює зміст своєї діяльності як щось необхідне, що має силу в собі й для себе, і цим так мало наноситься шкода її свободі, що остання навіть, навпаки, завдяки цьому усвідомленню стає дійсною та змістовною свободою на відміну від *сваволі, яка є ще беззмістовна й лише можлива свобода*" [7, с. 337].

Проте Гегель все ж наділяє сваволю набагато більшою цінністю, ніж природну необхідність, оскільки сваволя не притаманна природі і є атрибуту сутю антропологічним, тобто навіть вищим від свободи живих нерозумних створінь. "В вірі вже одержала визнання та обставина, що подіями людського життя керує промисел Божий. Чи, може, скажуть, що визначення цього промислу у галузі подій людського життя лише випадкові й нерозумні? Але якщо *духовна випадковість, сваволя, доходить до зла*, то й останнє все ж представляє собою дещо безкінечно вище, ніж звершуваний згідно законів рух світил чи невинність рослин, бо ж те, що таким чином відхиляється від вірного шляху, все ж залишається духом" [8, с. 31]. Але у межах сутнього сваволя є модальністю дефективною і не веде до розвитку онтичного, не кажучи про онтологічний розвиток, вона нижче від пари модальностей можливість – дійсність, тому що є нездійсненою можливістю. Сваволя є свободою бунтівничою (якщо так можна висловитись) вона не є свободою, котра створює, а радше руйнівною. Це хаотичні рухи втікаючого раба, або ж горда постава наймита, який забрався геть із дорученої власником праці, незгідний із вищим за себе становищем власника. Як не дивно, Бердяєв знав про онтологічні градації людини. Знав, але у всіх своїх працях свободі не дозволяв об'єктивуватись; перетворював її на сваволю у можливості і постійний бунт проти дійсності: "Я бачу три стани людини, три структури свідомості, котрі можна визначити як «володар», «раб» і «свобідний». Володар і раб корелятивні, вони не можуть існувати одне без одного. Свобідний же ж існує сам по собі, він має у собі свою якість без корелятивності із протилежним йому... Свідомість же ж свобідного є усвідомлення існування кожного для себе, але при свобідному виході із себе до іншого і до всіх" [4, с. 67].

Список використаних джерел:

1. Белинский В. Г. Избранные письма / В. Г. Белинский. – М., 1976.
2. Бердяев Н. А. О назначении человека / Николай Александрович Бердяев. – М., 1993. – С. 383.
3. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация / Николай Александрович Бердяев ; [сост. и послесл. П. В. Алексеева] // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. – М. : Республика, 1995. – С. 164–286.
4. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / Николай Александрович Бердяев ; [сост. и послесловие П. В. Алексеева] // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. – М. : Республика, 1995. – С. 4–163.
5. Бичко І. В. Керкегор // Історія філософії : словник / [за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : Знання України, 2012. – С. 698–699.
6. Бичко І. В. Онтичне // Історія філософії : словник / [за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : Знання України, 2012. – С. 766.
7. Гегель Г. В. Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М. : Мысль, 1974. – Т. 1. – 452 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Философия природы // Энциклопедия философских наук / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М. : Мысль, 1974. – Т. 2. – 696 с.
9. Гоголь Н. В. Записная книжка / Николай Васильевич Гоголь // Гоголь Н. В. Собр. соч. : в 10 т. Т. 10. – Берлин, 1921.
10. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Части третья и

четвертая / Федор Михайлович Достоевский. – М. : Советская Россия, 1987. – 480 с.

11. Ємельянова Н. М. Ніцше // Історія філософії : словник / [за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : Знання України, 2012. – С. 541–543.

12. Зеньковский В. В. История русской философии : в 2 т. Т. 2. Ч. II / В. В. Зеньковский. – Л., 1991.

13. Иванов Вяч. И. Достоевский: трагедия – миф – мистика. / Вячеслав Иванов // Собрание сочинений. – Брюссель, 1987. – Т. 4. – С. 483–588.

14. Історія філософії : словник / [за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : Знання України, 2012. – 1087 с.

15. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор – М., 1993.

16. Левицкий С. А. Трагедия свободы / С. А. Левицкий. – М. : Канон, 1995. – 512 с.

17. Лой А. М. Онтологічні підвалини філософсько-антропологічної концепції Олександра Кульчицького / Анатолій Миколайович Лой // Філософсько-антропологічні читання – 96. – К., 1996. – Вип. 2.

18. Лосев А. Ф. Комментарии / Алексей Федорович Лосев // Платон. Соч. : в 3 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1970. – С. 479–602.

19. Лосский Н. О. Н. А. Бердяев / Н. О. Лосский // История русской философии. – М. : Высшая школа, 1991. – С. 298–319.

20. Лях В. В., Лях Р. В. Свобода в контексті визначення людського існування: "онтологічна" структура чи форма самореалізації / В. В. Лях, Р. В. Лях // Свобода: Сучасні виміри та альтернативи / В. В. Лях, В. С. Пазенок, К. Ю. Райда. – К. : Український центр духовної культури, 2004. – С. 157–203.

21. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / Моріс Мерло-Понті. – К., 2001.

22. Ніцше Ф. Жадання до влади / Фрідріх Ніцше. – К. : Основи, Дніпро, 1993. – С. 329–415.

23. Ніцше Ф. Так казав Заратустра / Фрідріх Ніцше. – К. : Основи, Дніпро, 1993. – С. 7–326.

24. Райда К. Ю. Поняття свободи в екзистенціалізмі / К. Ю. Райда // Свобода: Сучасні виміри та альтернативи / В. В. Лях, В. С. Пазенок, К. Ю. Райда. – К. : Український центр духовної культури, 2004. – С. 57–156.

25. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / Жан-Поль Сартр ; [пер. з франц. В. Ляха, П. Тарашука]. – К. : Основи, 2001. – 854 с.

26. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сартр Ж.-П. Сумерки богов. – М., 1989.

27. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – М. : Ad marginem, 1997. – 452 с.

28. Шопенгауер А. К учению о страданиях мира / Артур Шопенгауер // Афоризмы и максимы. – Л., 1991.

Надійшла до редколегії 11.04.14

В. Б. Лымар

ОНТОЛОГИЯ СВОБОДЫ В ПРЕДЕЛАХ СУЩЕГО: ПРОИЗВОЛ КАК ДЕФЕКТИВНЫЙ МОДУС СВОБОДЫ

Статья посвящена рассмотрению свободы в пределах сущего, где наравне с другими онтологическими модусами имеет место дефективный модус под названием произвол. В статье указывается на то, что хотя произвол является модусом свободы, который выше чем пара модальностей необходимость-случайность, поскольку представляет не природу, а более высокий, чисто антропологический уровень, но этот модус является ниже чем уровень онтологических модальностей возможность-действительность. Такой взвод возникает вследствие рассмотрения произвола в рамках экзистенциализма, где произвол, по сути, является неосуществленной возможностью, свободой бунтарской, которая не содействует ни бытийному, ни онтическому развитию личности.

Ключевые слова: свобода, сущее, произвол, экзистенциализм.

В. Б. Лымар

ОНТОЛОГИЯ СВОБОДЫ В ПРЕДЕЛАХ СУЩЕГО: ПРОИЗВОЛ КАК ДЕФЕКТИВНЫЙ МОДУС СВОБОДЫ

Статья посвящена рассмотрению свободы в пределах сущего, где наравне с другими онтологическими модусами имеет место дефективный модус под названием произвол. В статье указывается на то, что хотя произвол является модусом свободы, который выше чем пара модальностей необходимость-случайность, поскольку представляет не природу, а более высокий, чисто антропологический уровень, но этот модус является ниже чем уровень онтологических модальностей возможность-действительность. Такой взвод возникает вследствие рассмотрения произвола в рамках экзистенциализма, где произвол, по сути, является неосуществленной возможностью, свободой бунтарской, которая не содействует ни бытийному, ни онтическому развитию личности.

Ключевые слова: свобода, сущее, произвол, экзистенциализм.