

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Філософський факультет

Кафедра теоретичної і практичної філософії

**Філософсько-антропологічні виміри свободи особистості в контексті
цивілізаційної суб'єктності України**

**Philosophical-anthropological survey of individual freedom in the context of
Ukraine as a civilizational subject**

Кваліфікаційна робота за напрямом підготовки 033«Філософія»
на здобуття освітнього рівня бакалавр філософії

Студент-виконавець:

Понуляк Вероніка Едуардівна

IV курс, ОР «Бакалавр»

денної форми навчання

Науковий керівник:

Хамітов Назіп Віленович

Член-кореспондент НАН України,

доктор філософських наук, професор

Допущено до захисту:

На засіданні кафедри теоретичної

і практичної філософії

Протокол №__ від _____ 2023 р.

Зав. Кафедри теоретичної і практичної філософії,

доктор філософських наук, професор,

Шашкова Людмила Олексіївна

Київ – 2023

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	6
1.1. Свобода як екзистенціал та цивілізаційний феномен: обґрунтування методології підходу й визначення понять.....	6
1.2. Аналіз понять свободи і волі з позицій реалізму та номіналізму: проблема універсалій.....	10
1.3. Координативна взаємодія свободи і волі в системі трьох світів Григорія Сковороди.....	15
1.4. Концепт свободи у філософській антропології М. Шелера та екзистенціалізм А. Камю й Ж.-П. Сартра.....	18
Висновки до першого розділу.....	21
РОЗДІЛ 2. СВОБОДА ОСОБИСТОСТІ ЯК ЗАСАДНИЧИЙ ФЕНОМЕН ЦИВІЛІЗАЦІЙНОЇ СУБ'ЄКТНОСТІ КРАЇНИ: ДОСВІД ЄВРОПИ Й УКРАЇНИ.....	23
2.1. Деконструкція християнського концепту свободи волі.....	23
2.2. Воля як екзистенціальна основа свободи.....	27
2.3. Ідея свободи як провідна на шляху до цивілізаційної суб'єктності України.....	30
2.4. Новий гуманізм: сучасні виміри свободи й суб'єктності	34
Висновки до другого розділу.....	41
ВИСНОВКИ.....	44
ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	48

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Протягом всієї своєї історії, людина (*ἄνθρωπος*) знаходилася у пошуках логосу не лише про світ навколо себе в контексті об'єктів, але й в контексті суб'єктів, а також засад існування та функціонування не лише людини як індивіда і особистості, а й суспільства як об'єднання індивідів, більше того, особистостей.

Чи можна виділити основоположну цінність людського буття, яка повинна керувати людством задля існування і розвитку такої глобальної спільноти як цивілізація? Чим визначаються поняття людини, людства, людяності та цивілізації і ті феномени, які відображають ці поняття? На нашу думку, відповіддю на ці питання є поняття і феномен свободи. Без свободи немає людяності; без людяності немає людини у контексті екзистенції; без людини немає суспільства, а без суспільства – цивілізації. Відсутність цивілізації, в свою чергу, несе за собою унеможливлення будь-якої суб'єктності, яка складає основу людського буття у світі. Справа в тому, що лише свобода як головна цінність і екзистенціал окремої особистості уможливорює формування свободи як цивілізаційного феномену.

Реалії сьогодення, а саме: війна в Україні та участь у ній західної цивілізації, змушують замислитись над тим, чи дійсно вона є по-справжньому гуманістичною цивілізацією? Більш конкретним питанням є те, чи існує там дійсна свобода, чи вона лише декларується урядом, суспільством, провідними інтелектуалами? Якщо, у певному сенсі, свобода там має місце бути, то чи є вона справжньою? Боротьба України проти російського окупаційного режиму насправді має глобальне значення, адже Україна є не лише полем бою демократії та загарбницького авторитаризму. На цих землях нині відбувається боротьба за свободу як найвищу людську цінність, і саме ця подія стала каталізатором гуманістичного піднесення й водночас гуманістичної кризи у світі. Таким чином, оскільки українська філософсько-антропологічна думка, яка відображає українську ментальність,

традиційно несе в собі глибоко гуманістичний і персоналістичний зміст, стає актуальним питання про свободу особистості в Україні і світі та в екзистенціально-комунікативному контексті – про набуття Україною сильною й гуманістичною цивілізаційною суб'єктності.

Проблемою свободи та екзистенціальних і комунікативних умов її здійснення займалися такі відомі західні філософи як Ю. Габермас, Ж.-П. Сартр, А. Камю, Е. Фромм, М. Фуко, М. Шелер та ін. Автором найсучасніших праць з цієї проблематики є Г. Стросон. Серед представників української сучасної філософії, що досліджували свободу, передусім слід виділити І. Бичка, С. Кримського, М. Поповича, В. Шинкарука.

При всій глибині осягнення феномену свободи у вказаних дослідників, в філософському дискурсі не вистачає детальної концептуалізації проблематики свободи у бутті особистості в контексті цивілізаційної суб'єктності країни, що зумовлює необхідність даної роботи.

Об'єкт дослідження: людське буття в сучасному світі.

Предмет дослідження: свобода в особистісному бутті людини в контексті цивілізаційної суб'єктності України.

Мета дослідження: дослідити, як свобода особистості, яка породжується гуманістичними вольовими інтенціями, дозволяє актуалізувати цивілізаційну суб'єктність України.

Успішна реалізація означеної мети передбачає розв'язання наступних завдань:

- Розглянути поняття свободи як екзистенціалу та цивілізаційного феномену;
- обґрунтувати методологію підходу і дати визначення поняттям;
- здійснити аналіз понять свободи і волі з позицій реалізму та номіналізму у контексті проблеми універсалій;
- визначити координативну взаємодію свободи і волі у системі трьох світів Григорія Сковороди;

- проаналізувати концепт свободи у філософській антропології М. Шелера та екзистенціалізмі А. Камю й Ж.-П. Сартра;
- переосмислити християнський концепт свободи волі у межах нашого дослідження;
- осмислити волю як екзистенціальну основу свободи;
- дослідити ідею свободи як провідну на шляху до цивілізаційної суб'єктності України;
- осягнути сучасні виміри свободи й суб'єктності у контексті концепту нового гуманізму.

Методи дослідження: для осягнення свободи і волі як концептів в контексті цивілізаційної суб'єктності країни важливою є дискусія між реалістами та номіналістами щодо існування універсалій та їхньої структури; філософська система трьох світів Г. Сковороди дозволила розкрити природу координативної взаємодії волі і свободи; гуманістичний психоаналіз Е. Фромма, концепція симулякру в людському бутті Ж. Бодріяра, підходи філософської антропології М. Шелера, екзистенціалізму Ж.-П. Сартра і А. Камю дозволили осмислити природу конструктивності й деструктивності свободи; методологія філософської антропології як метаантропології Н. Хамітова, зокрема концептуалізація поділу буття на буденне, граничне та метаграничне, актуалізувала осмислення метаморфоз волі й свободи в даних екзистенціальних вимірах людського буття; методологія метаантропологічного потенціалізму С. Пирожкова й Н. Хамітова дозволила проаналізувати кореляцію сили і гуманістичності цивілізаційної суб'єктності та свободи й самореалізації особистості в будь-якій країні та в Україні зокрема.

Структура бакалаврської роботи обумовлена логікою дослідження і складається зі вступу, 2-х розділів, 4-х підрозділів першого розділу, 4-х підрозділів другого розділу, висновків та переліку використаних джерел.

РОЗДІЛ 1.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Свобода як екзистенціал та цивілізаційний феномен: обґрунтування методології підходу й визначення понять

Одним із наших завдань у цьому розділі є обґрунтування методології підходу й досягнення визначеності щодо смислового наповнення термінів “свобода” та “цивілізаційна суб’єктність” і більш конкретно – щодо свободи в її екзистенціально-особистісних і екзистенціально-комунікативних виявах, що дозволяє говорити про свободу як цивілізаційний феномен, який здатний зумовлювати суб’єктність країн.

Почнемо з методології підходу, адже саме на цій основі можливі коректні визначення й формування логіки й структури роботи. Ми вважаємо, що у дослідженні питання свободи особистості й цивілізаційної суб’єктності України евристично цінною є концепція й методологічний підхід філософської антропології як метаантропології, зокрема концепт поділу буття на буденне, граничне та метакричне, запропонований Н. Хамітовим. У реаліях сьогодення саме метаантропологічний підхід видається найбільш актуальним, адже: “метаантропологія є філософською антропологією епохи фундаментальної антропологічної кризи – починаючи від її екологічних аспектів і закінчуючи аспектами ментально-політичними” [23, с. 93]. Хоча, в умовах російсько-української війни місцями спостерігається тенденція гуманістичного підйому у світі, проте факт затяжної антропологічної, більше того, *гуманістичної* кризи як один з атрибутів постмодерної епохи лишається актуальним.

Коренем гуманістичної кризи, на нашу думку, є деформація свободи внаслідок глобальної культури споживання. Свобода стала несправжньою і, в цьому контексті, можемо сказати, що відбулася своєрідна *симулякризація свободи*. В цей спосіб у нашому дослідженні методологічно актуалізується

концепція симулякру в людському бутті, запропонована Ж. Бодріаром. Суть цього поняття полягає у одній з праць автора “Симулякри та симуляції”: “Симулякр – це зовсім не те, що ховає у собі істину, - це істина, що ховає те, що її нема...” [28, с. 1].

Важливим методологічним вектором нашого дослідження є концепт «втеча від свободи» [16] гуманістичного психоаналізу Е. Фромма, адже саме він проливає світло на причини набуття і втрати особистістю чи суспільством свободи.

У рамках нашого дослідження надзвичайно вагомим із дефінітивної точки зору є контекстуальний розгляд свободи і волі як метафізичних понять у дискурсі сучасної метафізики. Більш глибинне знання про зміст цих двох термінів, виводиться із тлумачення феномену волі, або воління як інтроспективного феномену, запропонованого М. Лаксом [8]. Окрім того, необхідним є і визначення зв'язку між свободою і волею, задля уникнення будь-яких ототожнень. Задля цього ми їх експериментально розглядаємо крізь калейдоскоп проблеми універсалій.

Дискурс цивілізаційної суб'єктності України, роль понять та екзистенціалів свободи і волі у її творенні органічно приводить нас до витоків української думки. Неможливо переоцінити вклад Г. Сковороди у становлення української філософії як феномену. Саме тому, імплікація сучасних понять свободи і волі у систему трьох світів мислителя творить філософський діалог крізь століття, який є необхідним в контексті нашого дослідження.

Задля остаточного встановлення смислових кордонів свободи та волі не лише як понять, але й як феноменів, евристично цінним у рамках нашого дослідження є деконструкція середньовічного концепту свободи волі. На нашу думку, доцільним є висвітлення концептуальних відмінностей, але не менш корисним є й виявлення спільного. Задля цього ми запрошуємо у наш

дискурс Е. Роттердамського та М. Лютера, яких об'єднує ідея про те, що свобода волі та проблема її меж є засадничим аспектом людського існування.

На нашу думку, вказані методологічні підходи можна органічно поєднати, що дозволить по-новому поставитися до проблеми свободи в контексті цивілізаційної суб'єктності нашої країни. В контексті дослідження евристично цінним буде те, що в залежності від виміру буття, свобода може поділяється на “свободу від” та “свободу для”, а також мати симулякріві й справжні, продуктивні прояви.

В контексті заявленого підходу, варто передусім зазначити, що саме свобода є базовим, засадничим екзистенціалом буття людини як особистості. Саме свобода уможлиблює вихід людини за межі буденності і, водночас, є результатом такого виходу. В координатах проекту філософської антропології як метаантропології можна зробити висновок, що лише особистість, яка знаходить себе на рівні метаграницного буття, здатна в реалізації своєї свободи до плідної й корисної, по-контівськи “позитивної” співпраці з іншими особистостями. Дивлячись з позиції цивілізаційного розвитку демократичних країн, де свобода проголошується як головна цінність і засада існування, то ключовою умовою цього існування має бути гуманістично спрямований світогляд, адже сама ідея свободи особистості, яка не пригнічує свободу Іншого, є гуманістичною.

Задля того, щоб чітко окреслити зміст поняття продуктивної свободи в контексті метаантропології, доречно буде навести наступну цитату Н. Хамітова: “У метаантропології свобода усвідомлюється як екзистенціал метаграницного буття людини – така єдність духовності і душевності, що дозволяє любити і бути любимим” [23, с. 134]. Важливо зазначити, що духовність і душевність – це “глибинні стратегії людського буття, що зумовлюють його трансцендуючий та комунікативний характер і в своїй єдності складають основу особистості” [24, с. 63]. Від себе додаю, що саме здатність любити і бути любимим уможлиблює позитивну комунікаційну

співпрацю особистостей. В координатах метаантропології саме свобода у її справжньому вияві руйнує ту внутрішню самотність, яку відчуває особистість у буденному і граничному своєму бутті, тому вона є не лише екзистенціалом, а й комунікативним феноменом, більше того, феноменом цивілізаційного значення. Доречно буде сказати, що свобода є першопричиною утворення феномену цивілізації.

В контексті метаантропологічної методології не можна не погодитися з оцінкою підходу видатного філософа, автора гуманістичного психоаналізу Е. Фромма [19], який “пропонує розділити свободу на два види – “свобода від” і “свобода для”. Перший вид свободи означає здобуття незалежності, звільнення від перешкод на шляху особистісного росту, “свобода для” – це реалізація у творчості, у конструюванні унікального проекту свого життя” [23, с. 134]. От саме другий вид свободи, що притаманний метаграничному буттю, нас і цікавить, адже демократичний цивілізаційний розвиток можливий лише за умови спрямованості у річищі “свободи для”. Конструктивною та “позитивною” співпраця особистостей є тоді, коли кожна вмотивовано прямує до свободи не теоретичної, а практичної та динамічної.

Наступним кроком ми визначимо те, що криється у понятті цивілізаційної суб'єктності країни. Можна погодитися з визначенням цивілізаційної суб'єктності, запропонованим С. Пирожковим та Н. Хамітовим, які вперше концептуалізували даний феномен в сучасному українському гуманітарному дискурсі на основі розробленого ними підходу метаантропологічного потенціалізму – методології не лише теоретичного, а й практичного “розвитку життєвого потенціалу і посилення суб'єктності особистості, нації, людства від буденних до вищих граничних та метаграничних проявів” [9, с. 50].

Дослідники зазначають: “Цивілізаційна суб'єктність – це така якість соціального буття країни, коли остання є не об'єктом впливу “сильних світу

цього”, а зусиллями власної політичної, наукової, художньої й релігійної еліти конструює своє цивілізаційне майбутнє, спосіб життя, усвідомлює власні, а не нав'язані ззовні цінності та формулює справжні національні інтереси” [9, с. 14].

Проте, мова йде про гуманістичну суб'єктність: “...що означає зосередженість на іманентному інноваційному розвитку і при цьому – відкритість до світу, яка виявляється у практиках демократії” [9, с. 23]. Роблячи наступний крок у осмисленні проблеми на основі вищезгаданих підходів, можна припустити, що *свобода як цивілізаційний феномен* – це об'єднання вільних самореалізованих громадян у суб'єктну спільноту на рівні країни, а також суб'єктних країн на засадах чогось спільного, які, за умов демократії, не пригнічують других, а тяжіють до співпраці. Надалі ми ведемо мову про свободу, якою вона є за умов метаграницного буття особистості, або, за Е. Фроммом, “свободу для” у цивілізації демократичних і гуманістичних країн.

1.2. Аналіз понять свободи і волі з позицій реалізму та номіналізму: проблема універсалій

У зв'язку з трансформаційними процесами людської екзистенції взагалі, пов'язаними з трьома вимірами буття в межах концепції філософської антропології як метаантропології та їхніми якісними відмінностями, стає очевидним, що трансформації торкаються усіх буттєвих аспектів, зокрема і визначених нами екзистенціалів – свободи і волі. Задля глибшого вивчення таких явищ у метаантропологічному контексті, евристично цінним є застосування метафізичної методології, адже вона дає змогу виявити екзистенційні фундаментальні принципи, зокрема й принципи існування волі і свободи як феноменів.

Розглядаючи проблематику ролі свободи і волі як окремих, дещо автономних та іншорідних стосовно одне-одного явищ у процесі творення

цивілізаційної суб'єктності України, безпосередньо виникає потреба у їхній контекстуальній та змістовій поляризації. Ця необхідність першочергово пов'язана із деякою синонімічністю даних термінів, зокрема в українській мові. Виконання цього завдання є неможливим без звернення до сучасної аналітичної філософської традиції, зокрема до аналітичної метафізики та філософії мови. Втім, першочерговою метою даного підрозділу є не стільки семантичний розбір термінів, скільки їхня глибинна диференціація. Цей підрозділ є експериментально-практичним у нашому дослідженні, оскільки зачіпає найтонші площини людського буття, його екзистенціальні виміри, які впливають на долі особистостей і спільнот.

Роль метафізики, або, за Аристотелем, першої філософії у сучасному дискурсі, на нашу думку, полягає у тому, що різнобічний розгляд та дослідження фундаментальних понять, що позначають явища, які складають основу людського буття, є як ніколи актуальним у реаліях сьогодення. Саме метафізична призма сприйняття здатна відкрити широкий спектр можливостей для переосмислення та переоцінки усталених концептів та поглядів. Саме тому, оскільки поняття свободи і волі є феноменально засадничими у людській екзистенції, як ніколи доречним є експериментальне занурення їх у метафізичну площину та споглядання їхніх трансформацій.

Передусім, варто визначити онтологічний статус явищ свободи і волі. Чи існують свобода і воля взагалі та чи є вони реальними? А. Баумейстер у передмові до українського видання праці М. Лакса “Метафізика: сучасний вступ” зазначив: “У такому разі ми маємо розрізняти реальне буття (незалежне від свідомості) та ментальне буття (те, що належить до свідомості, до ментального світу)” [8, с. 23]. Мова йде про тлумачення реальності на буденному рівні і, згідно з ним, очевидним стає належність волі саме до ментального буття, зважаючи на її абсолютну інтенційність. На противагу цьому, свобода постає не лише як акт інтенції, але й як екстернальний, що вказує на її граничність. Цей факт дає засновки

заперечувати теоретичну і практичну синонімічність цих двох понять та, відповідно, тотожність цих явищ. Окрім того, оскільки і свобода, і воля можуть поставати як досвід, маємо право стверджувати про їхню реальність, втім, дещо суб'єктивну. З цього ми робимо висновок про те, що явища у власний спосіб існують.

Але що ж станеться, коли розглянути свободу, а особливо волю, як універсалії або категорії? За визначенням М. Лакса, видатного дослідника метафізики Аристотеля, категорії – це “...найвищі або найзагальніші роди, під які підпадають речі” [8, с. 36], виникає питання про те, чи є свобода та воля явищами, що підпадають під одну категорію чи вони є окремими та самостійними категоріями. (Варто зауважити, що мова йде не про раціональну психологію, що займається питанням свободи волі, адже наша концептуалізація майже не має нічого спільного із цим підходом, ба навіть протиставляється йому, про що йдеться у другому розділі.)

На цьому етапі ми розпочинаємо наш експеримент, заснований на дискусії між метафізичним реалізмом та номіналізмом, адже саме вона постала з питань подібності та збігу атрибутів. Вихідну позицію метафізичного реалізму можна визначити наступною тезою: “...вони кажуть, що універсалії – це сутності, що можуть бути екземпліфіковані водночас кількома різними об'єктами; і твердять, що до універсалій залічуються властивості, які мають речі, відношення, які є між ними, і види, до яких вони належать” [8, с. 62].

Властивості, як відомо, бувають об'єктивні, тобто ті, що не залежать від суб'єкта та його сприйняття, та суб'єктивні, які, відповідно, залежать від нього. Об'єктивні властивості, на нашу думку, можуть стосуватися свободи як акту, в тому числі, екстенційного, тобто вчиненого зовнішньо, коли ми визначаємо її як можливість руху, фізичного пересування, фізичних дій. Втім, чи має об'єктивні властивості воля як *акт воління*? Оскільки воля постає як інтенційний феномен, або як акт інтенції, можливість її суто

емпіричного пізнання видається неможливою. Втім, на нашу думку, саме цей інтенційний акт волі як воління уможлиблює свободу. Можна припустити, що відношення між волею і свободою є відношенням причини та наслідку. Причиновість воління стосовно свободи визначається тим, що будь-який акт свободи є неможливим без безпосереднього інтенційного воління суб'єкта.

Але чи слідує з цього, що свобода не є передумовою волі, що вона повністю породжується волею? На перший погляд, так: свобода без волі неможлива, адже відсутність рушія унеможлиблює рух як такий. Та, в координатах метаантропології слід визнати, що не кожне воління породжує свободу – наприклад, в бутті буденної людини вольові акти спричинені зовнішніми факторами (панівною ідеологією, соціальними стереотипами тощо), а в бутті людини граничного буття вольові акти здатні породжувати не свободу, а *свавілля*. Отже, **свободу продукує специфічне воління суб'єкта – розумне й гуманістичне. Воно передбачає представленість певного образу свободи у філософському світогляді людини метаграничного буття, що зумовлює якість вольового акту, тим самим породжуючи буття свободи.** Слід визнати, що каузальні зв'язки волі і свободи є доволі складними.

Розглядаючи каузальну взаємодію волі і свободи з позицій Д. Г'юма, безпосередній зв'язок можна заперечити, адже він висловлюється наступним чином: "...свідомість має велику схильність поширювати себе на зовнішні об'єкти й поєднувати з ними будь-які внутрішні враження, які ті спричиняють і які завжди з'являються в той самий час, коли ці об'єкти постають перед чуттями" [34, с. 205]. Таке зауваження може бути цілком слухним, але, тим не менш, інші дослідники цього питання вважають це визначення занадто широким, як пише М. Лакс, адже існують події, які постійно супроводжуються одна-одною, але, водночас, не мають зв'язку причиновості. Окрім того, не на всі події, які мають емпірично пізнаваний зв'язок причини та наслідку можливо підлаштувати під теорію Д. Г'юма,

адже для того, щоб вони були визнаними такими, закономірність має бути повторюваною певну кількість разів. Втім, зв'язок між фізичними подіями та, передуючими ним, ментальними, зокрема між волінням і дією, є обґрунтованим тим, що воління може бути не лише причиною, але і початком акту свободи.

Отже, ми робимо висновок про те, що свобода і воля не є партикулярними екземпліфікаціями певної універсалії, так само як не екземпліфікують одна одну, оскільки мають різні атрибути, що пов'язані з їхнім онтологічним статусом, тобто способом, у який вони існують. Натомість, вони можуть бути окремими універсаліями, що мають асиметричний причинно-наслідковий зв'язок.

Втім, якщо розглядати явища свободи і волі як події, незалежно від того, чи вони є ментальними чи реальними, вони постають як дві партикулярії, а точніше, партикулярне поліадичне відношення, що екземпліфікує універсалію поняття індивідуальної суб'єктності, картина дещо змінюється. Тоді нам варто розглянути це питання з позиції номіналізму. Зокрема, варто надати увагу наступній інтерпретації номіналістської позиції, яку згадував М. Лакс: “В інших контекстах нам трапляються номіналісти, які відкидають універсалії на тій підставі, що неможливо надати пояснення умов ідентичності таких речей, як властивості, види, відношення, не потрапляючи при цьому в хибне коло... Ми не можемо забезпечити достатні умови ідентичності універсалій, відсилаючи до того, що їх екземпліфікує” [8, с. 118]. Відкидаючи універсалії, номіналісти зосереджуються на партикуляріях. Згідно зі строгим номіналізмом, універсалій не існує, натомість існують лише конкретні партикулярії, якими, у нашому випадку, є свобода і воля. Таким чином, ми не лише стверджуємо їхню нетотожність, але і їхню реальність.

Вагомим внеском у наше дослідження буде згадка про номіналістську теорію тропів. “Прихильники цієї форми номіналізму твердять, що, крім

конкретних партикулярій, існують такі речі, як атрибути, але заперечують, що атрибути – це сутності, які припускають множинну екземпліфікацію” [8, с. 164]. Отже, навіть якщо взяти поняття індивідуальної суб’єктності як партикулярію, її атрибути, якими є свобода і воля, в свою чергу, є також індивідуальними партикуляріями. Саме тому, оскільки свобода і воля не можуть бути лише атрибутами партикулярії індивідуальної суб’єктності, вони можуть мати свої атрибути, що, в свою чергу, також можуть бути партикульовані. Та найголовнішою тезою, яку ми висновуємо на цьому етапі експерименту, є натупна: атрибути партикулярій можуть збігатися, але атрибутивний збіг, або збіг тропів, не є засновком для їхнього ототожнення.

Отже, узагальнюючи результати нашого експерименту, ми робимо висновок про те, що воля і свобода не є тотожними явищами, не зважаючи на зв’язок між ними та їхню присутність серед необхідних складових суб’єктності індивідуальної та, відповідно, серед необхідних умов суб’єктності країни на цивілізаційному рівні. Проте, хоча воля й має причиновий зв’язок зі свободою, вона не є абсолютно достатньою умовою. Необхідним аспектом у трансформації вольового акту у акт свободи є його якість.

1.3. Координативна взаємодія свободи і волі в системі трьох світів Г. Сковороди

У контексті дискурсу про філософію певної країни чи певної нації, про її архетипи (як світоглядно-буттєві основи, на яких базується культурно значима творчість будь-якого представника локальної культури, а також її сприйняття або світоглядно-буттєві основи культури як світового явища” [24, с. 18]) та ідейні направленості, необхідним постає дослідження витоків та першопочатків її культури. Існування безпосереднього впливу культур давніх цивілізацій на культурне обличчя сучасних країн, на нашу думку, є беззаперечним. Саме тому дискусію про культурологічні, зокрема

філософські, аспекти України як країни неможливо вести без надання достатньої уваги та шани їй у дійсності давній культурній спадщині цивілізаційних масштабів.

Багато століть культурно-філософський внесок Г. Сковороди, як і сама його постать, був значною мірою недооцінений. Літературознавці здебільшого зводили його роботи до афористичної, абстрактної художньої діяльності, трактуючи його надбання обмежено і поверхнево. Втім, за останні десятиліття ситуація змінилася на краще, адже низка дослідників вивчали і переосмислювали твори Г. Сковороди зі змістового боку, чим викрили глибинний гуманістичний український логос, коріння якого простягається із давнини і аж до сьогодення. Цей логос, сакральне слово українства, на нашу думку, є ядром суб'єктності України як внутрішньої, так і цивілізаційної.

Гуманістичний зміст філософії Г. Сковороди полягає у наявності в ній проблеми людини та людського буття у цьому світі. Н. Хамітов, як сучасний український філософ та дослідник, висловлював тезу про те, що Г. Сковорода є родоначальником української класичної філософії, значимість якого є еквівалентним стосовно значення І. Канта для німецької [22, с. 200]. Це пов'язане із тим, що філософія цього мислителя містить основні, можна сказати, фундаментальні ідеї всієї української філософії.

За Н. Хамітовим, існують чотири основні риси української класичної філософії: світоглядна толерантність і синтетичність; екзистенційний характер філософствування; індивідуалізм і персоналізм; кордоцентризм [22, с. 200]. Саме ці риси, в свою чергу, має філософія й самого Г. Сковороди, що робить її актуальною у філософсько-антропологічному дослідженні, зокрема і в нашому. Головна ідея філософа містить концепт трьох світів, з яких утворена реальність, у якій живе *людина*. Тут ми робимо акцент саме на індивідуальній площині проблематики. Перший світ, Мікрокосм, втілює Людину як суб'єкта. Другий – Макрокосм, яким є Всесвіт як комунікативна

площина суб'єктів. Третім світом, за Г. Сковородою, є Біблія, або Символічний світ. Слід також зазначити, що кожному із цих світів властива дуальність: “Внутрішнім світом людини є душа, зовнішнім – тіло. Внутрішнє начало Всесвіту – це Бог, зовнішнє – видимий світ. І, нарешті, внутрішнє в Біблії – її символічний зміст, зовнішнє ж – зміст буквальний” [22, с. 201].

В контексті нашого дослідження, свобода і воля розташовані у Мікрокосмі як властивості людини, екзистенціали її буття у Макрокосмі. Втім, ми не можемо сказати, що вони можуть бути притаманними внутрішньому чи зовнішньому Мікрокосму по окремі, адже, по-перше, вони не є екземпліфікаціями одного явища, натомість, є окремими і самостійними; по-друге, Людина, як і її душа та тіло, є цілісними, а тому їй можуть бути притаманні обидва явища. Однак, існування волі як воління чи ідеї, що в подальшому має власне втілення, є можливим лише на рівні духовному, або на рівні душі, тоді як свобода притаманна й тілу. Втім, тілу також може бути притаманна воля екстенційна у тому сенсі, що зумовлена зовнішньо, яка не є справжньою за своїм характером.

На нашу думку, найбільш плідним буде приділення особливої уваги саме душі у контексті нашого дослідження, оскільки у системі Г. Сковороди саме вона є ґрунтом для іншої ідеї – для концепту “Дійсної Людини”, що пов'язаний із ідеєю безсмертя. Оскільки ““Дійсна Людина” є присутністю Бога в людському бутті” [22, с. 201], вона передбачає, з одного боку, можливість існування Всесвіту в Людині, тобто Макрокосму у Мікрокосмі, об'єднуючи в собі два світи. З іншого боку, передбачена комунікативна активність “Дійсної Людини” на рівні буття Макрокосму. Відповідно, якісний характер буття “Дійсної Людини” є певною мірою метафізичним або метаграницним у контексті метаантропологічних вимірів.

Із ідеєю безсмертя пов'язане також кордоцентричне вчення Г. Сковороди, за яким серце є центром єднання Мікрокосму і Макрокосму та,

водночас, ключем до цього єднання: “Серце є безодня, через яку людина зливається з Богом. Лише самозаглиблення у власне серце, розвиток сердечності як душевності дає змогу людині пізнати Бога. Це пізнання Бога в собі і себе як Бога” [22, с. 202].

На нашу думку, саме здатність до воління уможлиблює буття “Дійсної людини”. Втім, необхідною умовою трансформації цього вольового акту у буття є гуманістична, кордоцентрична якість волі. Окрім того, процес цієї трансформації має характер інтенційного та інтернального споглядання, адже лише через самопізнання лежить шлях до пізнання Всесвіту. Саме успішно досягнуте буття “Дійсної Людини”, єднання Людини із Богом і, в той же час, пізнання Людиною Бога в собі постають перед нами як **реалізація акту волі у акт свободи, де свобода постає як можливість комунікативної діяльності**. Саме ця думка є прикладною в контексті становлення гуманістичної суб’єктності, насамперед, індивідуальної, але й, в подальшій перспективі, колективної.

Отже, українська філософія – це явище зовсім не нове, а бодай, навіть давнє. Її глибинний зміст, наскрізь пронизаний гуманістичними тенденціями, визначає характер культурних сигналів, які вона транслює. Саме тому вона може стати світоглядним стрижнем цивілізаційної суб’єктності України.

1.4. Концепт свободи у філософській антропології М. Шелера та екзистенціалізмі А. Камю й Ж.-П. Сартра

Питання про свободу в усі часи було актуальним в контексті людини та людського буття. Аналізуючи свободу в її екзистенціально-особистісних й екзистенціально-комунікативних виявах, вважаємо за доцільне звернутися до творчості таких філософів як М. Шелер, А. Камю, Ж.-П. Сартр, які заклали основи сучасного розуміння свободи.

Головним завданням для М. Шелера – видатного німецького філософа, одного з засновників філософської антропології ХХ століття – був пошук

сутнісного поняття людини, відокремлення людини від тварини [25]. Можна цілком погодитися з такою оцінкою творчості М. Шелера: “...сутнісне поняття людини — це дух. Саме дух визначає специфічне становище людини в космосі. Духовне начало в людині — це ціннісно-моральне начало. У ряді своїх праць Шелер говорить про існування абсолютних цінностей в житті духу, які уможливають людське спілкування в просторі і часі культури” [22, с. 223].

Справа в тому, що духом М. Шелер позначає так звані “культурні стандарти”, що заперечують природні інстинкти, хоча, варто зауважити той момент, що існування інстинктів у виду *homo sapiens* так і не було доведено досі. Отже, ці стандарти трактуються М. Шелером як втілення свободи особистості на екзистенціальному рівні, а дух, у свою чергу, є принципом, який уможливорює їхнє існування. Людина, вільна від панування природних інстинктів і керована духом є “відкритою до світу”. Отже, свобода людини, за М. Шелером – це, перш за все, свобода від усього тваринного.

Дуже цікавим видається концепт свободи у контексті філософії абсурду атеїстичного екзистенціаліста А. Камю, де свобода реалізується через свідомий бунт. А. Камю у одній зі своїх праць, що має назву “Міф про Сізіфа” висловлюється наступним чином: “Отже, я висновую з абсурду три наслідки, якими є мій бунт, моя свобода і моя жага” [29]. Доповненням попередньої думки є наступна: “Відчути своє життя, свій бунт, свою свободу якнайповніше – значить жити повнокровним життям” [29].

Дані ідеї постають характеристикою “абсурдної людини”, що прагне боронити те, якою вона є у своєму теперішньому часі. Життя і свобода “абсурдної людини” – абсурдні, як і той бунт, про який йде мова у наведених фрагментах тексту, адже цей бунт не є свідомим і плідним, він не виходить за межі сьогодення і не має перспектив на майбутнє. Як приклад такого бунту А. Камю наводить самогубство. Саме усвідомлення абсурду дає можливість подальшого усвідомлення бунту, що, в свою чергу, відчиняє

двері свободи. Свідомий бунт та свобода, за А. Камю, є предикатами особистості. Окрім того, свобода є умовою і сенсом людського особистісного життя, розуміння цього виводить свободу за межі лише бунту, адже буття особистості не можна звести лише до бунтарства.

Яскравий представник атеїстичного екзистенціалізму Ж.-П. Сартр, розглядав свободу в контексті дійсних соціальних тенденцій його часу. За Сартром, свобода є онтологічною властивістю людини, адже свобода є одним з основоположних способів буття свідомості, а свідомістю наділена кожна людина. Отже, людина має можливість або мати свободу, або її не мати.

У своїй праці “Буття і ніщо” Ж.-П. Сартр веде мову про два види буття: “буття-в-собі” та “буття-для-себе”. “Буття-для-себе” – протилежність “буття-в-собі”, де перше розгортає потенції другого. За Ж.-П. Сартром, свідомість – це: “чиста видимість, повна порожнеча” [36, с. 11]. Свідомість продукує “ніщо”, саме це є визначальною характеристикою людського буття. І саме здатність людини продукувати “ніщо” у своєму бутті у Ж.-П. Сартра зветься свободою. Більш того, людина не обирає бути їй вільною чи ні, вона на свободу приречена. Отже, свобода і вибір для нього не є тотожними.

Проте, у філософії Ж.-П. Сартра є і третій термін стосовно буття – це “буття-для-Іншого” [16]. Аналізуючи позицію цього мислителя, Н. Хамітов зазначає: “вищий свій прояв людське існування дістає в “бутті-для-іншого” — як у відношенні до іншої людини, так і до себе. У “бутті-для-іншого” відбувається не лише самопізнавальна (як у “бутті-для-себе”), а й буттєва зміна людиною самої себе” [22, с. 234].

З одного боку, коли Інший споглядає нас, він блокує нашу свободу, адже відбувається об’єктивація з його боку. Оскільки людина сама стає Іншим, вона отримує свою суб’єктність у процесі пізнання й творчості власного проєкту життя. З іншого боку, наявність Іншого як *іншої*

особистості поруч є дуже важливою умовою нашої свободи – спонукає нас трансцендувати, створювати проєкт майбутнього.

Висновки до першого розділу

Перший розділ даного дослідження містить обґрунтування методології дослідження, яку складають декілька методологічних стратегій. Це підхід філософської антропології як метаантропології, зокрема структуризація людського буття на буденне, граничне та метаграничне, запропонована Н. Хамітовим, підхід метаантропологічного потенціалізму, який вказаний дослідник розробив у співавторстві з С. Пирожковим і на основі якого розгортається концепція цивілізаційної суб'єктності України. Дані підходи використовуються у поєднанні з концепцією симулякру в людському бутті Ж. Бодрієра, а також з концепціями “свободи від”, “свободи для”, “втечі від свободи” у гуманістичному психоаналізі Е. Фромма.

На цій основі здійснюється розгляд поняття свободи як екзистенціалу та цивілізаційного феномену шляхом звернення до концептів метаграничного буття та цивілізаційної суб'єктності країни.

Показано, що відношення між волею і свободою є відношенням причини та наслідку, адже будь-який акт свободи є неможливим без воління суб'єкта. При цьому, в координатах метаантропології слід визнати, що не кожне воління породжує свободу – наприклад, в бутті буденної людини вольові акти спричинені зовнішніми факторами (панівною ідеологією, соціальними стереотипами тощо), а в бутті людини граничного буття ці акти здатні породжувати не свободу, а *свавілля*. Отже, **свободу продукує специфічне воління суб'єкта – розумне й гуманістичне. Воно передбачає представленість певного образу свободи у філософському світогляді людини метаграничного буття, що зумовлює якість вольового акту, яка, у результаті, породжує буття свободи.**

Обґрунтовано актуальність та функціональність проблеми свободи і волі в контексті української класичної філософії як фундаментальних екзистенціалів, у зв'язку з її гуманістичним характером і змістом. Досліджено роль свободи і волі у філософських системах і концепціях Г. Сковороди як основоположника української класичної філософії.

Проаналізовано концепції свободи у філософській антропології М. Шелера та екзистенціалізмі А. Камю й Ж.-П. Сартра, показано, що ці автори заклали основи сучасного розуміння свободи в її екзистенціально-особистісних й екзистенціально-комунікативних виявах.

РОЗДІЛ 2.
СВОБОДА ОСОБИСТОСТІ ЯК ЗАСАДНИЧИЙ ФЕНОМЕН
ЦИВІЛІЗАЦІЙНОЇ СУБ'ЄКТНОСТІ КРАЇНИ:
ДОСВІД ЄВРОПИ Й УКРАЇНИ

2.1. Деконструкція християнського концепту свободи волі

Дискусії, предметом яких є свобода волі у її релігійно-світському контексті існують та не втрачають своєї актуальності протягом багатьох століть. Безсумнівно, вона є однією з фундаментальних філософських проблем. Проте, наш концепт свободи і волі майже не має спільних рис із християнським теологічним концептом свободи волі. Задля окреслення сутнісних спільностей та відмінностей, на нашу думку, буде плідним здійснення деконструкції другого.

У XVI столітті виникла визначна дискусія про роль людської волі у християнському вченні [30]. Один із перших європейських гуманістів Е. Роттердамський був прихильний вважати, що людина наділена вільною волею. Перш за все, це стосувалося вибору між добром і злом. Відомо, що у своїй праці “Про свободу волі” він гуманістично відстоював людську участь у власних вольових виявах [30]. З його позицією був цілковито не згодний німецький реформатор та теософ М. Лютер. У відповідь на думку Е. Роттердамського, він створив працю “Про рабство волі” [30], де також розмірковував про стосунки між волею людини та Богом. “Ви самі знаєте, що все хороше в нас ми маємо приписати Богові і ви це стверджуєте у своєму описі Християнства. Але стверджуючи це, ви безсумнівно стверджуєте також, що лише Боже милосердя робить усе, і що наша воля не робить нічого, будучи пасивною...” [34, с. 41] – пише він до Еразма. У контексті християнської доктрини, за М. Лютером, воля людини є рабською стосовно Бога. Це, перш за все, пов’язане з тим, що Бог є володарем всього, у тому числі і волі. Бог, в свою чергу, є єдиним суб’єктом в цих стосунках.

Втім, не зважаючи на виразні світоглядні відмінності цих двох мислителів, їх об'єднує осмислення проблеми свободи і волі як однієї з фундаментальних.

Згідно із християнською доктриною, причиною існування волі як людської характеристики, у будь-якому випадку, є божий дар, яким людина була наділена задля надання їй певної суб'єктності у власних діях. Проте, свобода волі концептуально передбачає залежність людини від Бога та взаємодію із ним. Це, у свою чергу, пов'язано з таким поняттям як відповідальність і в межах християнської теології воно трактується як відповідальність перед Богом з точки зору моральності. Головним недоліком розуміння людини як суб'єкта у християнстві, на нашу думку, є її обмежений статус. Таким чином, і воля, і свобода апріорно не є абсолютними у тому сенсі, що на її волю здатні впливати різноманітні зовнішні чинники, що робить її суб'єктність фіктивною. З точки зору метаантропології, воля людини буденного буття дійсно обмежена та вразлива, проте, дана теза не є істинною щодо людини метаграницного буття, оскільки її воля наділена певними якостями, які наділяють її абсолютною суб'єктністю.

Погодитись із християнським розумінням свободи та волі ми можемо у двох аспектах: по-перше, свобода та воля є екзистенціалами людського буття, які їй властиві; по-друге, свобода і воля мають конструктивні конотації та передбачають відповідальність людини (втім, не перед богом, а в соціальній площині). З цієї точки зору поняття свободи волі вивчав екзистенціаліст Ж.-П. Сартр у своїй праці “Екзистенціалізм – це гуманізм” [16, с. 131]. В опозицію до християнської позиціонування сутності як первинної матерії, а існування – як вторинної, Ж.-П. Сартр наголошує на тому, що екзистенціалізм передбачає примат існування над сутністю: “Для екзистенціаліста людина не піддається визначенню тому, що первісно нічого собою не являє. Людиною вона стає лише згодом, причому такою людиною, якою вона зробить себе сама. Таким чином, немає ніякої природи людини, як немає бога, що її задумав би. Людина просто існує, і вона не тільки така,

якою себе уявляє, але й така, якою вона хоче стати” [16, с. 133]. Відповідно, до актів воління людина здатна лише після того, як починає існувати і воля її є актом інтенції, що виникає в межах самої людини, із чим ми залюбки погоджуємося. У результаті, людина сама визначає себе у своєму бутті та є повністю відповідальною за своє існування. Проте, за Сартром, відповідальність людини не обмежується відповідальністю за себе, але і стосується відповідальності за інших людей. Сартр це пов’язує з поняттям суб’єктивізму: “Суб’єктивізм означає, з одного боку, що індивідуальний суб’єкт сам себе обирає, а з іншого боку — що людина не може вийти за межі людської суб’єктивності” [16, с. 133]. Останній аспект суб’єктивізму Сартр пов’язує з такими екзистенційними переживаннями, які у межах метаантропологічної системи є притаманними людині граничного буття. Проте, оскільки Сартр застосовує ці екзистенційні проблеми до всього людства загалом та транслює їхню непереможність над людиною, ми і з ним погодитись не можемо, адже названі ним проблеми людської екзистенції (“тривога”, “закинутість”, “розпач” [16, с. 133]) є вирішуваними у контексті буття метаграничного.

Справа в тому, що саме застосування словосполучення “свобода волі” дещо протирічить нашому концепту. Це протиріччя пов’язане, перш за все, із семантикою: коли ми кажемо про свободу волі, ми визнаємо волю як похідну від свободи, тоді як, у контексті нашого дослідження, воля здатна породжувати свободу, але свобода волю – ні. **Більш того, говорячи про справжню свободу, воля, наділяючи себе певними властивостями, стимулює прояви свободи відповідного характеру. Наш концепт протиставляє саме волю свободи свободі волі.**

Іншим аспектом християнства, який ми вважаємо за необхідне дослідити у контексті філософської антропології, - це категорії добра і зла. Більш того, у контексті філософської антропології як метаантропології,

більш коректно було б застосування понять конструктивності та деструктивності, відповідно.

Однією з найактуальніших і, в той самий час, давніх проблем філософської антропології є визначення природи людини як конструктивної чи деструктивної істоти. Дослідження цього питання є значно ускладненим, в тому числі, специфікою людської природи, що є значно відмінною від способів і організації інших біологічних видів не лише за формою, але і якісно. Будувати дослідження з цієї проблематики можливо різними способами і засобами, втім, в залежності від контексту, людська природа проявляє себе по-іншому. **Тут органічно постає питання: чи не є природа людини амбівалентною або варіативною? На нашу думку, є.**

Згідно із християнським світоглядом, природа людини є апріорі деструктивною, що демонструє наступна цитата: “Бог творить зло в нас, тобто через нас, не через будь-яку провину Бога, а через нашу хибу, оскільки Бог веде нас своєю власною діяльністю згідно з природою Божої всемогутності, оскільки Бог є добрим у власному єстві, Бог не може не чинити зла за допомогою злого знаряддя, хоча Бог використовує це зло у благо, відповідно до Божої мудрості, для власної Божої слави і нашого спасіння” [34, с. 122]. Відповідно, позбавлена власної суб'єктності, людина є втіленням зла і несе деструкцію в собі, оскільки була створена такою самим Богом. Отже, у християнському концепті людини, її воля є деструктивною, адже вона воліє до зла, у зв'язку з її природою.

Очевидні приклади деструктивних аспектів діяльності людства протягом всієї нашої історії змушують нас прихильно поставитись до такої точки зору про природу людини. Проте, ми не можемо стверджувати, що будь-яка діяльність людини є деструктивною в абсолюті. По-перше, поняття деструктивності і деструкції є доволі суб'єктивними. По-друге, діяльність людини здатна бути конструктивною буквально.

У підкріплення нашої тези, слід навести наступну цитату М. Лютера: “...якщо Бог діє в нас, воля змінюється і, будучи м’яко натхненою Духом Божим, вона знову бажає і діє з чистого бажання та схильності, за власним бажанням, а не з примусу, так що це неможливо ані змінити будь-якою протидією, ані подолати навіть воротами в пекло, вона продовжує бажати, насолоджуватися та любити добро так само, як раніше вона насолоджувалася і любила зло” [34, с. 57]. Отже, людина таки здатна воліти добра, втім, виключно за участі Бога як абсолютного носія блага.

Отже, чи дійсно людина потребує Божої участі у своїх конструктивних діяннях? На нашу думку, функція, яку виконує Бог у наведених вище думках, виконують життєві орієнтири індивіда, які визначають якісний характер волі. Виходячи з позиції філософської антропології як метаантропології, конструктивною людиною ми можемо назвати людину метаграничного буття, тоді як людина граничного буття і буденності дійсно є здатними до деструкції. Індивідуальна аксіологічна система та суб’єктність в цьому контексті відіграють вирішальну роль. Відповідно, **чим глибше гуманістичні цінності проникатимуть в структури суспільства не лише у межах країни, але й у цивілізаційних межах, тим більше людство наблизатиметься до конструктивного ідеалу.**

2.2. Воля як екзистенціальна основа свободи

У багатьох культурах поняття свободи і волі вважаються синонімічними у зв’язку з тим, що вони вживаються для позначення одного явища. Проте, на глибинному рівні, їхній зміст дещо різниться. Розглянемо визначення волі, запропоноване Н. Хамітовим та С. Криловою: “Воля – це свідомо спрямованість до досягнення мети, що переходить з можливості у дійсність на енергетичній основі позасвідомого” [23, с. 31]. Важливо загострити увагу на тому, що воля у цьому визначенні є поєднанням

свідомості із позасвідомим. Отже, **воля є одним із сутнісних атрибутів людини як особистості.**

В контексті метаантропології саме воля формує екзистенціальні виміри буття людини, яких є три: буденний, граничний та метаграничний. За дефініціями цих категорій доречно буде звернутися до праці Н. Хамітова “Філософська антропологія: актуальні проблеми” [20]. Почнемо з визначення буденного буття: “буденне буття (буденність) є категорією, що окреслює вимір людського буття, у межах якого відтворюється родове та цивілізаційне буття людини” [20, с. 32]. Це означає, що людське буття, у вимірі буденності, є суть об’єктною, пасивною позицією внаслідок не просто відсутності волі, а *такої якості волі* (“воля до самозбереження й продовження роду”), яка може означати *екзистенціальну неволю*.

В контексті нашого дослідження, “буденне буття” тісно пов’язане з концептом “свободи від” Е. Фромма: “Свобода від” не є ідентичною позитивній свободі, тобто “свободі для” [31, с. 50]. Важливо зауважити, що “свобода від” у буденності є, перш за все, “свободою” від справжньої свободи. Людина у буденному бутті є вільною у сенсі позбавленості відповідальності, що фактично є втечею від свободи. Е. Фромм виділяє наступні форми такої втечі: авторитаризм, деструктивізм та конформізм [31]. Ці форми суть є можливими наслідками цивілізаційного значення в умовах панування у масах саме буденного буття.

В координатах метаантропології наступним виміром за буденним буттям є граничний. Н. Хамітов зазначає, що: “у граничне буття людина виходить завдяки реалізації волі до влади – з одного боку, і волі до пізнання і творчості, - з іншого. Це закладає екзистенціальну основу суперечливості граничного буття. Граничне буття можна усвідомити як негацію буденності, трансцендування за її межі” [20, с. 33-34]. У граничному бутті маємо принципово іншу порівняно з буденністю актуалізацію свободи, але ця

свобода часто-густо стає деструктивною, адже спрямовується волею до влади політиків і егоцентризмом деяких інтелектуалів.

Тому найбільше теми нашого дослідження стосується саме буття метаграницне: “Розгортання метаграницного буття можливе через феномен толерантності, свободи та любові, що означає глибинне очищення й олюднення буття людини через його де-об’єктивацію; це – екзистенціальне очищення людського буття” [20, с. 35-36].

Для цього виміру буття властивою є фроммівська “свобода для” в її конструктивних проявах, адже її суть полягає у суб’єктній позиції, свідомому набуванні, що є результатом *саме волі*, але при цьому така “свобода для” не руйнує “свободи для” Іншого. Це стає можливим тому, що на відміну від границного буття, яке конституюється волею до влади й волею до пізнання і творчості, метаграницне буття актуалізується волею до любові, толерантності й співтворчості з Іншим [20].

“Свобода для”, яка розгортається в метаграницному бутті людини, трансформує свободу з екзистенціально-особистісного на екзистенціально-комунікативний рівень, коли вона органічно поєднується з толерантністю й любов’ю [20, с. 133-164]. Однак в умовах постмодерного суспільства, коли “свобода від” і навіть “свобода для” набули масового масштабу як предикати буденного й почасти границного вимірів буття, відбулася *симулякризація свободи*.

За Бодріаром, симулякр – це копія, що не має подоби. Він ніяк не пов’язаний з реальністю, бо сам творить іншу реальність, *гіперреальність* [28]. Проте така гіперреальність руйнує реальність людського буття. Симулякр є симуляцією симуляції: “...це вже не симуляція території, референційного суцього, субстанції. Вона – породження моделей реального без оригіналу і реальності: гіперреального” [28, с. 5].

Отже, маємо виражену потребу в *десимулякризації свободи*, для чого потрібні рішучі зусилля інтелектуалів, політикуму й громадянського

суспільства. В метаграницному бутті людини така десимулякризація передусім означає смисловий зв'язок свободи з екзистенціалом любові, який задає свободі найвище гуманістичне буття, звільняючи від перекручених форм.

2.3. Ідея свободи як провідна на шляху до цивілізаційної суб'єктності України

Окресливши нашу теоретичну позицію щодо волі як екзистенціальної основи свободи й свободи як світоглядного орієнтиру волі, звернемося до значення свободи особистості в контексті набуття цивілізаційної суб'єктності країни. В ході нашого дослідження ми все більше переконуємося, що свобода є причиною суб'єктності як особистості, так і спільноти, а детермінантою свободи є воля у різних вимірах людського буття. Справжня ж свобода, породжена гуманістичною волею, породжує, за висловом С. Пирожкова і Н. Хамітова, “сильну й гуманістичну суб'єктність країни” [9, с. 24-28].

Цивілізаційна суб'єктність країни, по суті, постає одним з вищих проявів екзистенціально-комунікативної свободи, яка складається з проєктів свободи громадян країни. Чим демократичнішою і гуманістичнішою є країна, тим більш органічним є цей процес.

При цьому, на основі сказаного вище можна зробити важливий висновок: **справжня свобода, яка наповнює і особистість, і спільноту, стає можливою лише за умови метаграницного буття особистості. Суб'єктні, вільні, свідомо спрямовані до творення та співпраці особистості – це необхідна умова цивілізаційно суб'єктної країни та, більш того, цивілізаційно суб'єктної спільноти країн.**

Але постають питання: Чи завжди заявлена політиками гуманістична суб'єктність країн означає реальну гуманістичну суб'єктність і свободу їх громадян?

Розглянемо ситуацію свободи у західній цивілізації, її наративи та реалії. Н. Хамітов у своїй роботі “Війна в Україні і новий гуманізм: Давид проти Голіафа” розгортає свої ідеї на тлі реалій сьогодення. Аналізуючи війну в нашій країні, дослідник зазначає, що сьогодні “у трагічній точці історії знаходиться весь світ, тому що він складає екзамен на людяність, до якого не підготувався” [21]. Теза слушна, в першу чергу, то є екзамен для міжнародних організацій, що мали певну шану у світі – це Європейський Союз та альянс НАТО, адже, фактично країни та союзи країн, що знаходяться на інших континентах, до цього всього не є дотичними, а деякі з них навіть є антигуманістичними.

Як ми всі чудово знаємо, теоретично, ідеологічно й дипломатично “занепокоєними” на початку війни були всі країни Європи, точніше, уряди цих країн. Проте, лише одиниці виявилися такими і на практиці. Нині війна триває вже другий рік і ми чітко бачимо, що уряд і народ – це дві різні складові країни. Коли уряд має наміри політично коректно організувати життя суспільства, звісно, з певною втратою суспільного комфорту, народ демонструє свої реальні властивості. І так звана “комфортomanія” [21], про яку згадує у статті Н. Хамітов, дійсно існує у істотних масштабах.

Справа в тому, що у низці країн західної цивілізації, що декларують свободу як головну цінність, справжня “свобода-для” в гармонії її екзистенціально-особистісних і екзистенціально-комунікативних проявів є доволі не проявленою, лише потенційною. Населення цих країн є залежним від комфорту і, позбавившись його, часто-густо втрачає людське обличчя, обличчя гуманістичної спільноти. Саме тому новий гуманізм, що: “...виражається у гнучкому, дієвому і мудрому розумінні Іншого” [21], до якого закликає західне суспільство Н. Хамітов у своїй статті, є можливим в доволі обмежених формах, адже спостерігається масове занепокоєння за свій матеріальний стан. Так, насправді, у Європі є країни, у яких середній

прошарок суспільства живе у скруті. Саме тому стає цілком зрозуміло, чому їхнє бажання споживати виливається у антигуманістичні заклики.

Причина описаних вище явищ насправді криється не у ресурсах. Справа в тому, що населення Європи в більшості не може досягнути того, що відбувається в Україні насправді. Воно не усвідомлює масштабів цієї війни, схильне порівнювати її з іншими війнами, про які на телебаченні мовили більш нейтрально, вони сприймають це за черговий симулякр реальності. Моя ідея полягає у тому, що причиною цієї несвідомості є не лише необізнаність у військовій справі, але й у деформації ідеї волі до розуміння Іншого і співтворчості з ним та самої такої “волі до” як явища, а, отже, і справжньої свободи. Це є для них неосяжним, адже у їхній аксіологічній системі панує симулякр свободи – свобода комфорту й споживання, що є нічим іншим як позасвідомою втечею від свободи.

У площині майбутнього поствоєнного часу існує можливість панування демократії у її справжньому, гуманістичному вигляді. Оскільки західна цивілізація десятиліттями не лише множила симулякри всередині себе, а й закривала очі на “вовків в овечій шкурі”, які під формальною маскою демократії ховали авторитаризм, перш за все Європа, як союз, втратить свою репутацію борця за свободу і гуманістичні цінності. Тоді з’явиться місце для нового гуманізму як провідної ідеї організації міжнаціональної спільноти. Не можна не погодитися з тим, що “новий гуманізм – це боротьба з нелюдністю і у просторі війни, і в умовах миру” [21] – реальне недопущення перетворення демократії у авторитаризм, а його, у свою чергу, у неототалітаризм.

Бо людяність неможлива без свободи. Саме тому шлях, перш за все, західної цивілізації, як найбільш зацікавленої, до людяності лежить через свободу і волю України як країни. І от саме у цей момент виникає цивілізаційна суб’єктність України. Як було визначено у спільній роботі Н. Хамітова та С. Пирожкова, суб’єктність України є принципово

гуманістичною [9, с. 45]. Саме тому новий гуманізм можливий лише за сприяння гуманістичного впливу України як нового феномену для світу.

Отже, у результаті еволюції західної цивілізації, виникло суспільство, залежне від комфорту, в якому воля до пізнання, творчості й співтворчості як цінність є деактуалізованою. Унаслідок цього страждає людяність як всередині кожної людини, так і суспільства в цілому.

Метафізичні поняття й світоглядні цінності свободи, рівності і толерантності у деяких країнах Європи – муляж для очей всього світу, а у час, коли цю толерантність, свободу і рівність треба втілити у реальність дій – створюється напівметафізичний муляж – українську символіку всюди видно зовні, та заглянувши усередину суспільства, того ж побачити неможливо. Маємо виражену суперечність інтересів і цінностей.

Людяності у цьому світі, де у масках демократії та благодійності може проявлятися авторитаризм і байдужість, вже затісно. Після реальної перемоги України у цій війні, перед людством постане питання нового орієнтиру і цим орієнтиром може стати новий гуманізм. Цей новий гуманізм – гуманізм не лише співчуття, а й співтворчого розуміння Іншого [21] – стане надійним критерієм продуктивності свободи особистості як основи цивілізаційної суб'єктності нашої країни.

У глобальному ж контексті ми говоримо про перемогу людства над неототалітаризмом як втіленням деструктивних тенденцій людства. За таких умов має настати новий щабель людського розвитку, який ми можемо описати терміном “ноосфера”: “поняття “ноосфера” в координатах вчення В. Вернадського описує наступний щабель розвитку нашої планети після становлення геосфери та біосфери і, по суті, це сфера розуму, в якій подолана людська деструктивність і на особистісному, і на соціальному рівнях” [9, с. 237]. Тобто, у межах антропології, а саме філософської антропології як метаантропології ми осмислюємо концепт ноосфери як

еволюцію людського буття не лише на поверхневому рівні, але й у його глибинній суті.

Це явище пов'язується з процесом розвитку діяльності людини як практичної, так і наукової, але обов'язково у вимірах гуманізму [9, с. 238]. На нашу думку, реалізація трансформації концепту ноосфери із потенції в акт можлива зусиллям творчої співпраці людей метаграницного буття. Втім, необхідною умовою не лише співпраці, але і визнання людини метаграницного буття такою, є її гуманістична воля і, відповідно, свобода.

Ноосфера – це, перш за все, про якісний аспект людської діяльності, який зумовлюється рядом характеристик та засобів. Як зазначили С. Пирожков та Н. Хамітов, “Це означає не просто виживання людей у навколишньому середовищі, і навіть не просто виживання людей і навколишнього середовища, тобто його збереження поруч із людиною. Мова йде про створення нової гармонії людського, а завдяки їй — нової, більш високої гармонії людського та природного” [9, с. 240].

У контексті цивілізаційної суб'єктності України, як ми вже визначили, гуманізм, а точніше його інтеграція у аксіологічну систему на рівні країни, є фундаментальною віссю. Проте, вирішальну роль відіграє, в свою чергу, інтеграція України як країни в систему ноосферної цивілізації.

Важливим зауваженням задля усвідомлення значущості цього аспекту є наступна думка: “...справжня, а не ілюзорна чи імітаційна цивілізаційна суб'єктність України можлива виключно в межах проекту ноосферної цивілізації. Лише таким чином Україна може бути суб'єктом історії та геополітики. Ми маємо чесно констатувати, що набуття суб'єктності Україною у світі гібридного порядку неможливе. Тільки за докорінної зміни цього світового порядку в Україні з'являється шанс перестати бути геополітичною іграшкою в руках “сильних світу цього”” [9, с. 248].

Справа в тому, що **цивілізаційна суб'єктність України, а особливо її здобуття є можливим лише в умовах трансформації світового устрою. І**

саме у нинішніх реаліях боротьби за волю і за свободу особистості, її суб'єктність, а, відповідно, і за суб'єктність України як спільноти особистостей, важливо розуміти, що боротьба йде ще й завдяки волі до свободи. Таким чином, Україна не лише має бути ініціатором ноосферної цивілізації у світі [9, с. 248], але й фактично *ним є*.

2.4. Новий гуманізм: сучасні виміри свободи й суб'єктності

Визначена нами раніше затяжна гуманістична криза цивілізаційних масштабів є однією з найактуальніших проблем сьогодення, що гостро постала у культурі постмодерну. Явище і факт симулякризації екзистенціалу людського буття – свободи викриває фундаментальну потребу у трансформаційних процесах світоглядної та аксіологічної системи цивілізацій, перш за все, західної як провідної та пануючої.

Вже декілька десятиліть мислителі та науковці досліджували можливість виникнення нової доби в історії людства та прогнозували її тенденції. Деякі з них проголошували свої концепти нового гуманізму, передчуваючи наближення критичного моменту в історії. Цей момент, на нашу думку, вже настав. Втіленням його є антигуманістична за своєю суттю, змістом і засобами війна в Україні.

Важливим аспектом цієї проблематики, що ставить питання про справжність гуманізму у сучасних гуманістичних цивілізаціях з нового ракурсу, є факт існування несуб'єктних держав, а, більш того, народів. Це стосується навіть народів, що мають давню історію і багату культуру. Однак, саме культурно-світоглядні відмінності у поєднанні з неготовністю до міжкультурного гуманістичного діалогу провідних суб'єктних народів є причиною цього феномену. **Відбувається загальна об'єктивація низки народів, що у давні часи мали свою суб'єктність, але втратили її внаслідок історичних процесів. Це стосується, зокрема, України як культурно-історичного нащадка Київської Русі.**

Однак, як зазначив М. Еліаде, “...щоб діалог був справжнім і плідним, він не повинен обмежуватися емпіричною та утилітарною мовою. Справжній діалог має торкатися основних культурних цінностей його учасників.” [4, с. 15] На нашу думку, ця ідея є слушною та органічною у рамках нашого дослідження, адже, у контексті набуття Україною цивілізаційної суб’єктності, культурні цінності відіграють вирішальну роль. Фактично, культурні цінності української філософії, як ми визначили у першому розділі, є стовпом суб’єктності України як країни. Аксіологічний характер нашої дискусії відсилає нас до поняття ментальності, що, на нашу думку, містить у собі духовні атрибути та тенденції культури, що пронизують її зсередини та складають культурний код нації. Відповідно, оскільки Україна є абсолютним нащадком Київської Русі, її ментальність можна визначити терміном, запропонованим Н. Хамітовим – “києворуська ментальність” [15].

У зв’язку із гуманістичним характером української ментальності, тяжінням української думки до пізнання трансцендентного у бутті людини та людини у трансценденції, ми бачимо великий потенціал України у процесі діалогу культур у рамках нового гуманізму: “...новий гуманізм – це гуманізм розуміння і світоглядного діалогу. Як мінімум він передбачає дослуховування промови опонента до кінця з акцентом на спільних інтересах, принципах і цінностях, як максимум – діалог з опонентом з відкритістю до його інтересів, принципів і цінностей, які не є спільними і які можна якщо не прийняти, то хочаб визнати як факти культури” [21]. Оскільки саме проблематика пізнання є центральною в українській класичній філософії, до того ж, пізнання як індивідуально-інтернального акту, так і акту комунікативного, зовнішнього та інтерсуб’єктного, плідним буде визнати її готовність до культурного діалогу. Втім, постає питання про готовність нині суб’єктних народів до комунікації з нами.

У рамках нового гуманізму, суб’єктність країни, з одного боку, досягається самою країною, оскільки справжня суб’єктність досягається

через свободу і є результатом, перш за все, воління. З іншого боку, передбачається відсутність стримуючих механізмів зовнішньої природи. Втім, як вже нами було визначено, цих умов недостатньо. Необхідною умовою успішної реалізації досягнення чи поновлення цивілізаційної суб'єктності певної країни є, перш за все, якісні риси та характеристики її маніфестацій. Вочевидь, одну із ключових ролей у процесі становлення країни як суб'єкта відіграє її репрезентація на міжнародній арені.

Постає питання: як суб'єктній зсередини країні заявити про свою суб'єктність та самобутність? Як писав М. Іліаде, “Ми ніколи не повинні забувати про один із фундаментальних принципів сучасної науки: феномен визначається масштабом” [4, с. 21]. Суб'єктність України має існувати не лише у філософській галузі знання, а й у міждисциплінарному вимірі. Будь-яка суб'єктність – це складний механізм, який зумовлений творчою співпрацею його агентів. З цього випливає головна теза: діалог має бути не лише загальнокультурний на рівні цивілізаційного макрокосму, але і всередині макрокосму. Таким чином, гуманістичні ідеї мають проникати у всі сфери культурно-наукового життя України як основоположна цінність людського буття.

Варто зауважити, що глобалістичний характер цінностей нового гуманізму як концепції має на меті глибинне розуміння іншого, його способу буття у його власних вимірах та визнання його як рівного. Саме рівність, на нашу думку, є тут ключовим аспектом, адже діалог за своєю суттю передбачає розташування його суб'єктів в одній площині. Головною проблемою сучасної наукової спільноти, зокрема української, полягає у її розмежованості та методологічній скутості. Це явище значно перешкоджає утворенню цілісної гуманістичної спільноти всередині країни. Проте, зачатки утворення міждисциплінарного дискурсу таки існують в Україні. Прикладом цього є спільна робота українських фахівців: доктора філософських наук Н. Хамітова та доктора економічних наук С. Пирожкова

[9]. Отже, спостерігаються тенденції внутрішнього діалогу національного масштабу у рамках сучасної науки, що є запорукою формування внутрішньої суб'єктності та готовність країни до діалогів глобального масштабу.

Проте, спостерігається яскраво виражена комунікативна неготовність з боку європейської цивілізації. На нашу думку, причиною цього, в загальному сенсі, є постмодерна культура споживання. Проте, говорячи більш конкретно, відбулася не лише симулякризація свободи, але і симулякризація структурного змісту сакрального, що його зазвичай позначають поняттям релігії. Те, що ми хочемо тут продемонструвати, можливо проілюструвати двома концептами та подальшим їх аналізом.

Перш за все, нам варто виділити головну тезу, що позначатиме проблематику нашого аналізу та фактично буде його ґрунтом. Н. Хамітов у контексті проекту нового гуманізму та сучасних тенденцій західної цивілізації висував наступну думку: “Релігія комфорту перемогла релігію свободи Духу” [21]. Для роз'яснення змісту такого поняття як “релігія” у контексті нашого дослідження, послуговуватимемось визначенням історика релігій, аби уникнути його невірною трактування. “...“релігія” все ж може бути корисним терміном, якщо будемо пам'ятати, що він не обов'язково припускає віру в Бога, богів або духів, а пов'язаний з ідеями буття, значення та істини” [4, с. 7]. І справді, окрім симулякризації свободи, ми можемо також спостерігати сакралізацію комфорту. Відповідно, відбувається глибинна екзистенціальна підміна, що викривила поняття гуманізму, як і уявлення про нього та його визначальні атрибути. Найбільш виражено це явище проявляється у ціннісній домінантності комфорту, яка затуляє собою базові гуманістичні орієнтири. Поняття гуманізму дефінується як комфорт, перш за все, земний і тілесний – це істина сучасного Заходу.

Глибина цієї проблеми, на нашу думку, є значною мірою недооціненою, адже вона викриває очевидну несправжність західного гуманізму та те, що він фактично сам є симулякром. М. Еліаде писав: “...“сакральне” є

елементом структури свідомості, а не стадією її історії. Наповнений сенсом світ (а людина не може жити в “хаосі”) є результатом діалектичного процесу, який можна назвати маніфестацією сакрального” [4, с. 8]. У західних реаліях сьогодення ж спостерігається явище сприйняття комфорту як сенсу життя та як основної цінності. Таким чином, комфорт є фундаментальним та центральним поняттям в онтології західної цивілізації та їх способом буття у світі [4, с. 24]. Ця екзистенціальна деформація несе значну небезпеку для людяності. У глобальному вимірі, - це руйнація концепту гуманізму та панування егоїзму чи комфортоманії [21]. У вимірі України ж, надзвичайно небезпечним є можливість мімесису, наслідування цих тенденцій. Це пов’язане із їхнім примітивістським тілесно орієнтованим характером маніфестації, чим вони здатні зумовити зникнення самобутньої української кордоцентричної гуманістичності.

Описаний вище феномен демонструє неспроможність ціннісних орієнтирів сучасної Європи виступати зразком чи вектором розвитку гуманістичних держав. Натомість, гуманістичність українських цінностей дає можливість репрезентації цивілізаційної суб’єктності України у рамках формування цивілізації нового гуманізму, що не фіктивно, а у дійсності плекатиме базові цінності гуманізму як системи охорони людяності від деструктивних феноменів. Найголовнішим завданням нового гуманізму, за Н. Хамітовим, полягає у наступному: “І найголовніше, цей новий гуманізм має реально попереджати та зупиняти злочини проти людяності. І, більш того, війну проти людяності, що неunikно продукується неототалітаризмом – тоталітаризмом, що виростає з авторитаризму в епоху Інтернету та соціальних мереж” [21]. Тобто, головним завданням нового гуманізму є не лише ідейне протистояння неототалітаризму, але й формування конкретного алгоритму дії та протидії.

Станом на сьогодні людство пізнає згубні наслідки переходу країн з авторитарним устроєм до панування неототалітаризму, який прагне

поєднатися в *світову систему*. Як слушно зауважив Н. Хамітов, “в умовах сучасного світу такий перехід зрештою зруйнує її, але це відбудеться не одразу” [21]. **Важливо усвідомити те, що, коли цей цикл завершиться, людство вже має бути готовим до світоглядних змін і надзвичайно важливо не втратити цей момент.**

Важливо також зазначити, що новий гуманізм вимагає зміни не лише форми і змісту людського буття, але і засобів. Оскільки, визначена нами раніше, затяжна гуманістична криза нашого світу пов’язана, перш за все, із цивілізаційним застоєм системи цінностей, новий гуманізм має проникнути не лише у фізичну реальність, але і у метафізичну. “Враховуючи, що інформаційно-світоглядна війна відбувається у віртуальному світі мас-медіа і соціальних мереж, маємо особливу роль інтелектуалів, які можуть і повинні актуалізувати критичність і гуманістичність мислення. Місія справжніх інтелектуалів сьогодні – сприяти рішенню світоглядних і екзистенційних конфліктів між країнами і їхніми політичними лідерами у просторі професійної і народної дипломатії” [21]. Більш того, гуманізм має не лише проникнути, але і трансформуватися у площину сакрального. “Новий гуманізм XXI століття – це відповідь на нове язичництво, яке було посіяне у XIX столітті Фойєрбахом, Ніцше і Марксом, а у XX столітті зійшло буйними паростками фашизму і комунізму... Але воно зійшло у XXI столітті – світогляд ксенофобії до Іншого, обравшого інакші цінності, помножене на технічні можливості Інтернет-цивілізації” [21]. Він має стати новою релігією людяності, проголошуючи і оспівуючи тріумф людського життя як фундаменту аксіологічної системи людства.

Надзвичайно змістовною у контексті цивілізаційної суб’єктності України є наступна ідея Н. Хамітова: “Новий гуманізм України означає, що вона бореться не просто проти чогось чи когось, вона бореться за... Адже Україна бореться за нову сторінку людства, у якій знову є місце світлому героїзму, гідності, честі і вірі” [21]. Маємо засновки вважати, що саме цей

феномен всередині країни демонструє світоглядну суб'єктність країни. Справа в тому, що тут йдеться про цінності, які, як зазначили С. Пирожков та Н. Хамітов, сьогодні відіграють ключову роль у структурі світогляду: “Світоглядна суб'єктність країни означає свободу вибору й розвитку основоположних цінностей, які зумовлюють ідентичність країни та напрями її розвитку. В демократичному суспільстві світоглядна суб'єктність формується гуманітарною елітою країни у відкритій взаємодії з народом. В результаті актуалізуються цінності, які поширюються в суспільстві органічно, без примусу та хворобливого “заохочення”. Мова йде про ті основоположні цінності, які стосуються не лише царини моралі, а й усього спектра цивілізаційного розвитку. Тому ми можемо називати їх світоглядними цінностями” [9].

Отже, задля запуску процесу творення нового гуманізму як дійсної системи, потрібна його глибинна актуалізація. Має виникнути певне парадигмальне зрушення. На нашу думку, нинішня політична чи геополітична ситуація могла б стати цим самим зрушенням, адже “війна в Україні стала каталізатором для неототалітаризму, але вона стала і каталізатором для нового гуманізму, хвилі якого розходяться всім світом, нейтралізуючи неототалітаризм” [21].

Втім, надзвичайно критичний ступіть гуманістичної кризи вимагає підкріплення творчістю, що актуалізує нові цінності, особливо у сфері філософії. І тут маємо велику відповідальність саме української філософії, яка, в силу своєї персоналістичної й кордоцентричної направленості здатна спричинити гуманістичний поштовх до реформування суспільно-політично-культурної системи світової цивілізації.

Висновки до другого розділу

У другому розділі було прояснено принципові функціонально-контекстуальні відмінності нашого концепту свободи і волі та християнського концепту свободи волі через здійснення деконструкції другого. Більш того, було виявлено безпосередній вплив семантичної побудови провідних термінів на їхній безпосередній зміст та наше сприйняття. Евристично цінним є протиставлення волі свободі свободі волі. Також було визначено амбівалентність людської природи та пов'язаний із нею конструктивний потенціал людства: **чим глибше гуманістичні цінності проникатимуть в структури суспільства не лише у межах країн, але й у світових цивілізаційних межах, тим більше людство наблизатиметься до конструктивного гуманістичного ідеалу співтворчої взаємодії.**

Проаналізовано та осмислено волю як екзистенціальну основу свободи і свободу як світоглядний орієнтир волі. Також було осмислено значення свободи особистості, її власної суб'єктності в контексті набуття цивілізаційної суб'єктності країни. Виявлено безпосередню роль волі особистості у її приналежності до певного екзистенційного виміру буття і, відповідно, у становленні цивілізаційної суб'єктності країни. Визначено вагомість термінології Е. Фромма у нашому дослідженні, зокрема, поняття “свободи для”, осмислено його як умови конструктивної суб'єктності. Поставлено проблему симулякризації свободи у межах не лише сучасної західної культури, але і в межах світоглядних.

На основі цього було розглянуто ситуацію свободи у західній цивілізації через розбір та порівняння її наративів та реалій, у зв'язку з чим було обґрунтовано ідею свободи і практику свободи особистості як провідну на шляху до цивілізаційної суб'єктності України. Наголошено на значенні цивілізаційної суб'єктності України у подальшому розвитку гуманістичних тенденцій західної цивілізації.

Наступним кроком ми здійснили актуалізацію поняття ноосфери у межах нашого дослідження. У межах антропології, а саме філософської

антропології як метаантропології ми осмислюємо концепт ноосфери як еволюцію людського буття не лише на поверхневому рівні, але й у його глибинній суті, висновуючи те, що реалізація трансформації концепту ноосфери із потенції в акт можлива зусиллям творчої співпраці людей метаграницного буття.

I, нарешті, визначено причину феномену існування несуб'єктних держав як проблеми, що ставить справжність гуманізму у сучасних гуманістичних держав. Поставлено проблему загальної об'єктивації низки народів, що у давні часи мали свою суб'єктність, але втратили її внаслідок історичних процесів. Це стосується, зокрема, України як культурно-історичного нащадка Київської Русі. Викрито зміст концепту нового гуманізму як системи та аксіологічного орієнтиру не лише на шляху до цивілізаційної суб'єктності України, але й для нового устрою цивілізаційного масштабу. Обґрунтовано важливість комунікації у цьому процесі та названо умови її реалізації. Визначено потребу у сакралізації гуманізму. Виявлено функціональну важливість культурного аспекту людського буття та роль української культури у становленні нового гуманізму.

ВИСНОВКИ

В процесі дослідження були виконані всі поставлені завдання. У першому розділі було обґрунтовано методологію дослідження, яку складає концепція філософської антропології як метаантропології, зокрема концепція поділу буття на буденне, граничне та метаграничне Н. Хамітова, підхід метаантропологічного потенціалізму, який вказаний дослідник розробив у співавторстві з С. Пирожковим і на основі якого розгортається концепція цивілізаційної суб'єктності України. Дані підходи використовуються у поєднанні з концепцією Ж. Бодрієра симулякру в людському бутті, а також з концепціями «свободи від», «свободи для», «втечі від свободи» у гуманістичному психоаналізі Е. Фромма.

На цій основі було здійснено розгляд поняття свободи як екзистенціалу та цивілізаційного феномену шляхом звернення до концептів метаграничного буття та цивілізаційної суб'єктності країни.

Показано, що відношення між волею і свободою є відношенням причини та наслідку, адже будь-який акт свободи є неможливим без воління суб'єкта. При цьому, в координатах метаантропології слід визнати, що не кожне воління породжує свободу – наприклад, в бутті буденної людини вольові акти спричинені зовнішніми факторами (панівною ідеологією, соціальними стереотипами тощо), а в бутті людини граничного буття ці акти здатні породжувати не свободу, а свавілля. Отже, свободу продукує специфічне воління суб'єкта – розумне й гуманістичне. Воно передбачає представленість певного образу свободи у філософському світогляді людини метаграничного буття, що зумовлює якість вольового акту, що породжує буття свободи.

Обґрунтовано актуальність та функціональність проблеми свободи і волі в контексті української класичної філософії як фундаментальних екзистенціалів, у зв'язку з її гуманістичним характером і змістом. Досліджено роль свободи і волі у філософських системах і концепціях Г.

Сковороди як основоположника української філософії. Спираючись на це, було визначено координативну взаємодію свободи і волі в системі трьох світів Г. Сковороди.

Проаналізовано концепції свободи у філософській антропології М. Шелера та екзистенціалізмі А. Камю й Ж.-П. Сартра, показано, що ці автори заклали основи сучасного розуміння свободи в її екзистенціально-особистісних й екзистенціально-комунікативних виявах.

Другий розділ містить обґрунтування фундаментальних функціонально-контекстуальних відмінностей нашого концепту свободи і волі та християнського концепту свободи волі через здійснення деконструкції другого. Більш того, було виявлено безпосередній вплив семантичної побудови провідних термінів на їхній безпосередній зміст та наше сприйняття. Евристично цінним є протиставлення волі свободи свободі волі. Також було визначено амбівалентність людської природи та пов'язаний із нею конструктивний потенціал людства: чим глибше гуманістичні цінності проникатимуть в структури суспільства не лише у межах країни, але й у цивілізаційних межах, тим більше людство наблизатиметься до конструктивного ідеалу.

Проаналізовано та осмислено волю як екзистенціальну основу свободи і свободу як світоглядний орієнтир волі. Також було осмислено значимість свободи особистості, її власної суб'єктності в контексті набуття цивілізаційної суб'єктності країни. Виявлено безпосередню роль волі особистості у її приналежності до певного екзистенційного виміру буття і, відповідно, у становленні цивілізаційної суб'єктності країни. Визначено вагомість термінології Е. Фромма у нашому дослідженні, зокрема, поняття “свободи для”, осмислено його як умови конструктивної суб'єктності. Поставлено проблему симулякризації свободи у межах не лише сучасної західної культури, але і в світоглядних межах. Доведено виражену потребу в десимулякризації свободи в сучасному світі, для чого потрібні рішучі

зусилля інтелектуалів, політикуму й громадянського суспільства. Така десимулякризація передусім означає смисловий зв'язок свободи з екзистенціалом любові, який задає свободі найвище гуманістичне буття, звільняючи від перекручених форм.

Окрім того, було розглянуто ситуацію свободи у західній цивілізації через розбір та порівняння її наративів та реалій. У зв'язку з цим було обґрунтовано ідею свободи як провідну на шляху до цивілізаційної суб'єктності України. Наголошено на значенні цивілізаційної суб'єктності України у подальшому розвитку гуманістичного спрямування західної цивілізації.

Наступним кроком ми здійснили актуалізацію поняття ноосфери у межах нашого дослідження. У межах антропології, а саме філософської антропології як метаантропології ми осмислюємо концепт ноосфери як еволюцію людського буття не лише на поверхневому рівні, але й у його глибинній суті, висновуючи те, що реалізація трансформації концепту ноосфери із потенції в акт можлива зусиллям творчої співпраці людей метаграницного буття.

І, нарешті, визначено причину феномену існування несуб'єктних держав як проблеми, що ставить справжність гуманізму у сучасних гуманістичних держав. Поставлено проблему загальної об'єктивації низки народів, що у давні часи мали свою суб'єктність, але втратили її внаслідок історичних процесів. Це стосується, зокрема, України як культурно-історичного нащадка Київської Русі. Викрито зміст концепту нового гуманізму як системи та аксіологічного орієнтиру не лише на шляху до цивілізаційної суб'єктності України, але й для нового устрою цивілізаційного масштабу. Обґрунтовано важливість комунікації у цьому процесі та названо умови її реалізації. Визначено потребу у сакралізації гуманізму. Виявлено функціональну важливість культурного аспекту

людського буття та роль української культури у становленні нового гуманізму.

Було продемонстровано прикладний характер нашого дослідження та його актуальність у контексті сучасного дискурсу про новий гуманізм. Проте залишається важливе запитання: Як Україні зберегти й розвинути гуманістичну і сильну цивілізаційну суб'єктність в умовах війни? Відповіді на дане питання потребують подальших ґрунтовних досліджень.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Бичко І. Свобода і сваволя. – К.: Знання, 1966
2. Бычко И. В лабиринтах свободы. – М.: Политиздат, 1976. - 159 с.
3. Бычко И. Познание и свобода. – М.: Политиздат, 1969;
4. Еліаде М. Пошуки. Історія та смисл в релігії / Пер. з англ. Анни Марії Басаури Зюзіної. – К.: Дух І Літера, 2018. – 256 с.
5. Кримський С. Архетипи української культури // Вісник НАН України. — 1998. — № 7-8. — С. 74-87.
6. Крымский С. Верификация социальных прогнозов (методологический аспект) [Текст] : [монография] / С. Б. Крымский, В. Е. Пилипенко, Ю. В. Салюк ; АН Украины, Ин-т социологии. - К. : Наукова думка, 1992. - 116 с.
7. Крымский С. Философия как путь человечности и надежды – К. : Курс, 2000. - 308 с.
8. Лакс М. Метафізика: сучасний вступ (Передмова Баумейстера А.) — К. : Дух і літера, 2016. — 584 с.
9. Пирожков С. Хамітов Н. Цивілізаційна суб'єктність України: від потенцій до нового світогляду і буття людини. Київ, Наукова думка, 2020. 255 с.
10. Пирожков С.І., Хамітов Н.В. Ноосферна цивілізація: від потенцій до нової реальності // Вісник НАН України. 2018. № 2. С. 71—82
11. Пирожков С.І., Хамітов Н.В. Українське суспільство на шляху консолідації // Вісник НАН України. 2017. № 11. С. 43—52.
12. Попович М. Мироззрение древних славян. – Київ, Наукова думка, 1985. — 168 с.
13. Попович М. Нарис історії культури України. — К.: «АртЕк», 1998. — 728 с.
14. Попович. Філософія свободи / Мирослав Попович. – Харків : Фоліо, 2018.

- 15.Проект «Про науку. Компетентно». Гість - Назіп Хамітов. 2022 [Електронний ресурс] Режим доступу: <https://youtu.be/kUj3dRM0ksc>
- 16.Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – це гуманізм. Читанка з філософії: У 6 книгах. – К.: Довіра, 1993. – Кн. 6: Зарубіжна філософія ХХ століття. – С. 131 – 139.
- 17.Табачковський В. Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. - Ін-т філософії НАН України / - К. : Наук. думка, 2004. - 246 с.
- 18.Філософія: світ людини / В. Табачковський, М. Булатов, Н. Хамітов та ін. Київ: Либідь, 2003. 432 с.
19. Фромм Э. Бегство от свободы // Бегство от свободы. Человек для себя. – Минск, 1997.
- 20.Хамітов Н. В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 5-е видання, виправлене і доповнене. К.: КНТ, 2023. 405 с.
- 21.Хамітов Н. Война в Украине и новый гуманизм: Давид против Голиафа [Електронний ресурс] Режим доступу: <https://www.facebook.com/100003285988652/posts/pfbid02E5RJQiN8b321jpZhLBR4GPWtR6Q3JcWTUz6kMkPF8QBboQJqtqy5qFAN9j8SxL9Yl/?d=n>
- 22.Хамітов Н. Гармаш Л. Крилова С. Історія філософії: проблема людини та її меж. Вступ до філософської антропології як метаантропології. Навчальний посібник зі словником. – 3-е видання перероблене та доповнене – Київ.: КНТ, 2014 – 393 с.
- 23.Хамітов Н., Крилова С. Філософський словник. Людина і світ. 2-е видання, виправлене і доповнене. – Київ.: КНТ, 2018. – 200 с.
- 24.Хамітов Н.В., Крилова С.А. Людина і культура: словник. Філософська антропологія, філософія культури, культурологія. 2-е видання, виправлене і доповнене. К.: КНТ, 2023. - 295 с.

- 25.Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. С. 31-95
- 26.Шинкарук В. И., Яценко А. И. Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения / Владимир Илларионович Шинкарук, Александр Иванович Яценко. — К.: Политиздат Украины, 1984. — 256 с.
- 27.Шинкарук В. Методологічні засади філософських вчень про людину / Володимир Іларіонович Шинкарук. // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. — К., 2000. — СС. 8—48.
- 28.Baudrillard Jean. Simulacra and Simulation [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://0ducks.files.wordpress.com/2014/12/simulacra-and-simulation-by-jean-baudrillard.pdf> - 158 с.
- 29.Camus Albert. El mito de Sisifo // La libertad absurda [Електронний ресурс] – La Habana, 2005 – Режим доступу: https://www.correocpc.cl/sitio/doc/el_mito_de_sisifo.pdf
- 30.Erasmus – Luther. Discourse on free will / Translated and edited by Ernst F. Winter. – Continuum, New York, 1961. – 136 с.
- 31.Fromm Erich. Escape From Freedom [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://www.scribd.com/book/171108361> (версія мобільного додатку) - 349 с.
- 32.Habermas J. The theory of communicative action. Reason and the rationalization of society. Boston: Beacon Press, 1984 – 562 с.
- 33.Hume David. A Treatise On Human Nature [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://www.scribd.com/book/245900037> (версія мобільного додатку) - 757 с.
34. Luther Martin. The Bondage of the Will [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://www.scribd.com/book/331654246> (версія мобільного додатку) - 221 с.

35. Foucault Michael. Microfísica del poder / Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uria. - Las Ediciones de La Piqueta Seseña, Madrid, 1979
36. Sartre Jean Paul. El Ser y la Nada [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://elartedepreguntar.files.wordpress.com/2009/06/sartre-jean-paul-el-ser-y-la-nada.pdf> - 383 с.
37. Strawson Galen Free will [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.academia.edu/53627772/Free_will?source=swp_share