

**Київський національний університет імені Тараса Шевченка**

Філософський факультет

Кафедра релігієзнавства

**ПРОБЛЕМА СВОБОДИ ВОЛІ У ТВОРЧОСТІ АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ**

Кваліфікаційна робота

зі спеціальності 031 «Релігієзнавство»

на здобуття академічного звання магістра релігієзнавства

Студент-виконавець:

Сидоренко Богдан Сергійович

---

2 курс

Науковий керівник:

Пасічник Олександр Сергійович  
кандидат філософських наук, асистент

---

(підпис)

Допущено до захисту:

Зав. кафедри \_\_\_\_\_

**Київ-2020**

## ЗМІСТ

ВСТУП .....	4
РОЗДІЛ 1. ОГЛЯД НАУКОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ З ПРОБЛЕМАТИКИ СВОБОДИ ВИБОРУ У ТВОРЧОСТІ АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ .....	8
1.1. Біографія Августина Аврелія крізь призму становлення духовно- філософського простору середньовіччя.....	8
1.2.Генеza концептуальних напрямів розуміння свободи волі людини у філософському дискурсі .....	17
РОЗДІЛ 2. СВОБОДА ВИБОРУ У ФІЛОСОФСЬКІЙ СИСТЕМІ АВГУСТИНА .....	26
2.1. Свобода волі людини у філософії.....	24
2.2.Свобода волі як благо і свавілля у ранньої філософії Августина Аврелія .....	49
РОЗДІЛ 3. АКТУАЛЬНІСТЬ ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ ВИБОРУ СЬОГОДНІ.....	56
ВИСНОВКИ.....	69
ЛІТЕРАТУРА .....	72

## ВСТУП

Таємниця свободи прихована в онтології. Свобода - буттєве поняття, яке в силу цього охоплює як внутрішнє життя суб'єкта, так і власні зовнішні прояви, де перше та друге поєднані.

У християнстві людина розуміється вільною вільна, тому що Бог, який створив її є свобода. Згідно з християнською позицією, людина - це образ Божий, наділений свободою завдяки Вищій волі. Свобода може реалізовуватися людині по-різному: або для добра, або для зла. Людина сама обирає.

Християнство знає такий стан свободи людини, коли вона і справді вільна - це перебування в Бозі. Однак не слід розглядати даний стан як пасивний, що протікає без воління самого суб'єкта. Протягом всього життя людини це можливо лише за допомогою величезних вольових зусиль. Ці дії волі формуються і закріплюються в ході особливих, духовних вправ - аскези. Аскетика є наукою розпізнавання помислів (спонукань, які приходять до людини ззовні, і зміст яких вона не контролює). Теорія уявлень, що впливають на свідомість людини, була створена ще в античності. Вона передбачала, що органом, який керує зовнішніми спонуканнями, є розум. Саме він здатний припинити або дозволити той чи інший помисел. Християнство повністю прийняло дані погляди, додавши, однак, що для цієї діяльності розуму, що реалізує таким чином свободу людини, необхідна допомога благодаті.

Існує література, яка містить дослідження різних аспектів ідейної спадщини Августина. Реконструкція вчення Августина про свободу волі і його ставлення до визначенню, мабуть, одне з найбільш популярних напрямків серед них. Все це в значній мірі, з одного боку, ускладнює привнесення новизни в трактування даної проблеми, а з іншого боку, вимагає повної відповідальності, якщо все-таки зважитися ще раз висвітлити стару, здавалося б, відому всім тему.

За кожною спробою тлумачення даного вчення Августина стояли цілком певні цілі, обумовлені тими чи іншими інтересами дослідників. Ясно, що результат їх був відомий ще до початку, при цьому, щоразу спостерігалася тенденція «підігнати» вчення Августина під переконання самих дослідників. Так, протестантам потрібен був один Августин, католикам - інший.

Августин жив в еру великих догматичних суперечок. Видатні богословські уми були зайняті боротьбою з найнебезпечнішими єресями. Ім'я Августина було добре відомо на Сході, його там знали як переможця донатистів, ревного викривача єретиків будь-якого роду. Але, мабуть, цим і обмежувалися.

Завжди актуальні питання про свободу волі людини, спасіння, сенс життя та їх співвідношення із відповідальністю, Божественною благодаттю, промислом, провидінням та передестинацією займають важливе місце серед великої кількості проблем, які вирішує людство в продовж багатьох віків своєї історії і які намагається вирішити в рамках своєї релігійної філософії Аврелій Августин.

**Об'єкт дослідження** – творчість Августина Аврелія.

**Предмет дослідження** – процес розкриття проблеми вибору у творчості Августина Аврелія.

Аналіз попередніх досліджень проблематики. Історико-філософському дослідженню творчості Аврелія Августина присвятили свої праці І. Мейєндорф, В. Герье, П. Лошаков, В. Лоський та інші. Різні сторони творчості Августина висвітлено у значній кількості наукових дисертацій, зокрема: співвідношення вільної волі й божественної благодаті (З. Окоренкова, А. Гадікурбанов, А. Столяров); екзегетична практика (В. Селіверстов); антропологія (Ю. Чуковенков), вплив антропології і теології Аврелія Августина на формування його уявлень про сутність релігії (М. Макаров).

Значна частина зарубіжних досліджень – це роботи, присвячені вивченню релігієзнавства, у яких увага зосереджена в основному

на ролі Аврелія Августина в поширенні ідей християнства на території Європи, впливові ідей вченого на релігійно-філософську думку Старого Світу (Д. Ветцель, Р. Кінг, П. Кауфман, Д. Коллеран, М. Ханбіа, Д. Ріст, Х. Хаурт, У. Хемлесс, Е. Хілл, Г. Чедвік та ін.).

**Мета дослідження** полягає в здійсненні аналізу проблеми свободи вибору у творчості Августина Аврелія.

Для реалізації поставленої мети необхідно вирішити такі основні дослідницькі завдання:

- висвітлити біографію Августина Аврелія крізь призму становлення духовно-філософського простору середньовіччя;
- дослідити генезу концептуальних напрямів розуміння свободи волі людини у філософському дискурсі;
- розглянути особливості розуміння свободи волі у філософії
- проаналізувати свободу волі як благо і свавілля у ранній філософії Августина Аврелія;
- розкрити філософію свободи в контексті проблеми людської гідності.

Інструментами для наукового пошуку у даному дослідженні стало декілька різних методів. При цьому методи логічного та історичного аналізу отримали найбільш широке застосування. Логічний метод сприяв тому, щоб історіософська проблематика праць Августина була цілісно теоретично відтворена, при цьому демонструючи всю повноту значущості його досліджень для подальшого становлення та розвитку філософії історії. За допомогою другого методу значно спростилося завдання визначення та окреслення місця філософії Аврелія Августина у середньовічному духовно-філософському просторі та історичних рамках.

Методологічні принципи загальнонаукового значення також знайшли своє застосування у праці, серед них найбільше теоретичної та практичної користі принесли: принцип історизму, за допомогою якого була достовірно простежена генеза поглядів Августина із філософсько-історичного поля;

системний принцип, котрий посприяв забезпеченню демонстрації Августинової філософії історії як багатогранного та різноманітного, проте, беззаперечно, цілісного явища; принцип світоглядного плюралізму та об'єктивності, за допомогою яких погляди вченого були розглянуті об'єктивно та неупереджено.

Робота складається зі вступу, трьох розділів, відповідних підрозділів, висновків та списку використаних джерел – 44 джерела загалом.

## РОЗДІЛ 1. ОГЛЯД НАУКОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ З ПРОБЛЕМАТИКИ СВОБОДИ ВИБОРУ У ТВОРЧОСТІ АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ

### 1.1. Біографія Августина Аврелія крізь призму становлення духовно-філософського простору середньовіччя

Для середньовічної філософії значний вплив християнства на одухотвореність будь-яких сфер людської суспільної та особистої діяльності був цілком характерним. Всі форми знання, не виключаючи й філософію, беззаперечно підпорядковувалися вченню про Бога – теології. Певні орієнтації у цей час надавалися і філософським знанням. Згідно з ними, навколишня природа повинна була розглядатися в якості «образу і подоби духа», а людина – не просто матеріальною істотою, а ще й творчою, одухотвореною, адже вона символізувала собою «образ і подобу Бога».

Саме духовна складова, духовна сутність вважалася істинною реальністю, в той час як предметний світ здавався чимось неістотним, незначним. Духовним характеристикам людини надавалося першочергове значення, а вже за ними, далеко позаду, перебували тілесні, зовнішні характеристики. Світ уявлявся у вигляді двоїстого буття: статус «справжнього» у ньому належав всьому Божественному, духовному, а отже – вічному, а «несправжнім» вважалось все «не від Бога» - людське, земне, тілесне, гріховне і, як результат, смертне. Бог, на противагу своїм недосконалим творінням, визнавався джерелом духовності, тому цілком закономірно, що саме теологія зайняла найголовніше місце серед всіх систем знань, розкриваючи істинну суть буття. Саме через тверду впевненість у істинності догматів теології їй повинна була підпорядковуватися і філософія.

Як стверджує Г. Майоров: «Середньовіччя – це епоха, коли на зміну освіченому ритору, граматику, юристу чи поету, що раніше символізували римську культуру, прийшли церковний проповідник і релігійний демагог, аскет і монах, коли римські театри та ростри почали отримувати той

антикварний тапокинутий вигляд, який вони мають тепер, а поруч з ними почали будувати собори та монастирі, що на деякий час відмежували себе від «світла» світської культури» [16, с. 522].

Саме із періоду апологетики, представники якої в агресивній формі критикували античну спадщину, як культурну, так і філософську, і розпочалася середньовічна філософія. У II-III ст. широкої відомості набули такі апологети як Климент, Юстин, Оріген, Тертуліан, Татіан. Апологетики виступали за незалежність християнства від утисків з боку світської влади, а також з боку античних філософів, яких ще називали «язичницькими». Окремі твори представників апологетики були спрямовані проти ранньохристиянської єреси. У процесі боротьби проти античної культури апологетики непомітно перейшли від заперечення лише філософії, до заперечення поняття розуму взагалі. Відомий вислів належить Тертуліану: «Вірую, тому що абсурдно». Незважаючи своє відверто вороже ставлення до філософії Античності, апологетики ніяк не змогли уникнути її впливу. Той факт, що окремі догмати християнського віровчення збігалися з ідеями античної філософії, апологетики намагалися пояснити впливом християнства на філософію.

Очевидною спробою обґрунтувати християнський світогляд за допомогою філософії стала патристика, котра розроблялась «отцями церкви» (Василь Великий, Григорій Нисський, Августин Блаженний, Іоан Дамаскін, Афанасій Олександрійський та ін.) та була офіційно визнана церквою у філософії. Саме цими людьми були сформульовані висхідні принципи манери філософування у Середньовіччі.

Одним із найвидатніших представників патристичного напрямку був Аврелій Августин, який жив у 354-430 рр.. Світогляд цього філософа мав глибокі теоцентричні корені: Бог як творець усього сущого завжди перебував у центрі його роздумів. Проблематика Бога та особливості його ставлення до світу займали головне місце у працях Августина.

Філософ-богослов із самого раннього дитинства мав власні релігійні уявлення, проте батьки Августина основну увагу вирішили приділити розвитку його світської кар'єри, тому намагалися докладати максимум зусиль для здобуття сином гуманітарної освіти, котра могла б забезпечити цілком успішну кар'єру вчителя, урядовця чи юриста [15, с. 80].

Саме мати Августина – свята Моніка – відіграла найбільшу роль у процесі становлення хлопця як особистості. Її покора, лагідність і молитви з часом досягли цілі і вплинули на Патрицію та його матір, котрі прийняли християнство. Колись формальні стосунки подружньої пари потроху переросли у теплу духовну прихильність. У шлюбі вони мали трьох дітей: Августина, Навігія і Перпетуа. Августина готували до Хрещення ще у дитинстві, проте чомусь не охрестили. Мати часторозповідала синові про свою віру та багато говорила про Божу любов. Свята Моніка вирішила цілком присвятити себе Богові після того, як у 40 років овдовіла. Жінка зосередилася на посильній допомозі біднякам і сиротам, не забуваючи при цьому про свій материнський обов'язок, що включав виховання і навернення свого примхливого сина до християнства, при цьому повністю відмовившись від мирських радощів.

Більшість вчених класично поділяють життя Августина Блаженного на три періоди:

1. від народження до хрещення - характеризується впливом античної (неоплатонівської) догматики, написаними філософськими діалогами «Проти академіків» (скептиків), «Про порядок» (386р.) – перша серйозна праця Августина, в якій обґрунтовуються сім вільних мистецтв, підготованими циклами, присвяченими вивченню філософії «Монологи» (387р.), «Про блаженне життя» (386р.), «Про кількість душі» (388-389рр.), «Про вчителя» (388 -389рр.), «Про музику» (388-389 рр.), «Про безсмертя душі» (387 р.), «Про істинну релігію» (390р.).

2. прийняття священства. Августин виявляв значне зацікавлення екзегетикою Святого писання, особливо приділяючи увагу тлумаченню

першої книги Старого Завіту – Книги Буття, а також посланню апостола Павла. Пише «Сповідь»

3. священницьке і єпископське служіння. На третьому етапі Августин здебільшого займається питаннями генезису світу, приділяючи увагу також есхатології. Пише твір під назвою «Град Божий».

Професор Г. Майоров поділяє життя Августина-теолога на два етапи [16, с. 160]:

1. Першим етапом він виділяє навернення Августина в християнство – цей час став періодом активних філософських пошуків, коливань та сумнівів, життєвих змін, нестійкої волі та душевної тривоги, неспокою. У «Сповіді» - найщирішому та найбільш наповненому психологічно автобіографічному творі Августина демонструє результати, до яких призвела творчість цього періоду його життя.

2. Другий етап життя Аврелія, що припав на початок 80-х рр. IVст., можна охарактеризувати глибоким філософським догматизмом, порівняною стабілізацією життєвих процесів та теоретичних позицій, консерватизмом волі, віднайденою душевною рівновагою та повною впевненістю в своїй правоті. Сповіддю, що символічно завершила цей період життя Августина, став твір «Перегляди».

«На першому етапі Аврелій Августин переживає за власну долю, а на другому - за історичну та есхатологічну долю людства» [16, с.516-517]. Автор із повною впевненістю стверджує, що Августин ставить авторитет Церкви найвищим арбітром для свого мислення та повністю відмовляється від будь-яких інтимних симпатій, обдуманно обравши шлях християнського проповідника і пастиря.

Прочитаний Августином діалог Цицерона «Гортензій», від якого до нашого часу, на превеликий жаль, збереглися тільки фрагменти, призвів до появи у філософа стійкого бажання до досягнення все більшої мудрості. Це бажання спонукало його до уважного прочитання та осмислювання Біблії, на що не меншим чином вплинули спогади із дитинства про те, як мати високо

підносила мудрість цієї книги, а також як вона вшановувала Христа. Проте в цей період свого життя істину Августин знайшов зовсім не в Церкві.

На думку філософа, якою він керувався у ті часи, християнська релігія була недостатньо філософською і не мала достатньої раціональності, а мова, якою була перекладена Біблія, видавалася темною, грубою і дуже далекою від більш науково та технічно досконалих античних аналогів. Тоді Августин звернувся до популярного у ті часи маніхейства. Августин говорив: «*Quaerunt unde malum, in qua quaestione saepe auditjres erigunt ad quarendum*». («Питають, звідки зло, і таким чином спонукають слухачів задавати питання»). Аскетична і дуже сувора мораль маніхейства перешкоджала його широкому поширенню серед народних мас. Значним недоліком цього напрямку вбачалася ще й відсутність богослужінь, а без них неможливо якісно впливати на значну кількість народу. Не менш негативно впливали на популярність поглядів маніхейства і деякі його переконання, одне з яких говорило про те, що людина – це творіння диявола. Надзвичайно заплутана і важка для пересічного громадянина космогонія поганського характеру негативно вражала християнських богословів. Майоров наголошує на тому, що «Августин зійшовся з маніхеями відразу після першого знайомства з текстом Біблії (точніше, з старозавітною книгою Буття) що закінчилось повним розчаруванням. Зречення від маніхейства знаменувалось для Августина трьома «одкровеннями», що послідовно змінювали один одного:

1. Встановлення неможливості правдивості маніхейської теорії.
2. Відкриттям у неоплатоніків протилежної маніхейській, цілком нової теорії походження зла (думки, що зло не є реальністю).
3. Виявленням історичного та алегоричного способів тлумачення Біблії, що практично виключає неможливість її буквального прочитання» [16, с. 545].

Августин був цілком переконаний у тому, що історія була розділена на «до» і «після» жертвою Христа. Саме завдяки цій події була

утворена початкова точка відліку нового часу, і саме в цей період замкнутий горизонт античної долі був подоланий.

«Нова» історія встановила сама для себе мету, основне місце в якій посідали справедливість і правда. Новий Заповіт демонструє історію як процес, що направлений на духовне спасіння людини, при цьому людина у цьому процесі є лише шляхом, а кінцева мета – це Бог. Якщо розглядати історію з точки зору її основного завдання – спасіння – то кожен історичний момент набуває унікальності та навіть певної вирішальності. Для вчителя Церкви історія видається чітко лінійною – такою, що має початок і кінець, адже для нього першочергово виступає саме осмисленість історії. На думку Августина, у теорії історичного циклізму немає жодного сенсу, саме тому філософ не сприймає його серйозно. З точки зору логіки, навіть сама жертва Ісуса Христа – Божого Сина, що одного разу і назавжди принесена ним за людські гріхи, не має сенсу. Лише провидіння Бога та його батьківське піклування про кожну людину стало основою для осмисленості історії. Адольф Гарнак, прославлений німецький теолог та родоначальник європейського історичного й персоналістичного пізнання, у своїх виступах називав Августина «першою сучасною людиною», адже саме той на основі християнського Одкровення вперше чітко проголосив ідею особистості. Блаженний Августин, беззаперечно, став першим «екзистенціалістом», адже саме він першим розкрив і продемонстрував особливу сферу трагічності людського «існування», як такого, що перебуває на грані між світом і Богом [21, с. 45].

Отже, для Блаженного Августина самесправжнє «переродження у Христі» завдяки молитві матері та особистий досвід Богопізнання стали тим надзвичайно важливим життєвим звершенням, що допомогло відкрити новий шлях як йому самому, так і тим, хто у майбутньому вивчатиме його життя – шлях до критичної переоцінки, самозаглиблення, інтелектуального та, що головне – духовного зростання.

Августин надавав надзвичайно великого значення саме християнській частині своєї філософії, що займала в ньому центральну позицію. Світогляд Августина Аврелія був чітко теоцентричним, оскільки саме Бог став основою його філософського мислення. Бог вважається у нього найвищою сутністю, адже тільки Його існування виникає із власної природи. Він єдиний, чиє існування не залежить ні від чого, решта світу ж існує лише завдяки Його божественній волі. Бог – це причина існування всього суцього, будь-якого створіння, а також всіх змін у світі; Він не просто створив світ, проте й постійно його підтримує та зберігає, продовжує творити його.

Пізнання релятивних, мінливих речей не має ніякого сенсу для абсолютного пізнання, саме тому Бог і став найважливішим об'єктом цього пізнання. Бог є також першою причиною пізнання, адже саме Він вносить світло до людського духу, в кожному людську думку, допомагає людям знаходити правду. Він є причиною будь-якого створеного блага, і в той же час Сам – найвище благо. Оскільки всі творіння існують завдяки Богу, то й логічно, що будь-яке благо першопочатково виходить від Бога. Для людини природно прямувати до Бога, адже лише через це єднання з Ним у людини з'являється можливість досягнути щастя.

Сучасний дослідник В. Кремень зауважує: «Душа у вченні Августина є самобутньою субстанцією, яка не може бути ні тілесною властивістю, ні видом тіла. Вона не містить у собі нічого матеріального, володіє лише функцією мислення, волі, пам'яті, але не має нічого спільного з біологічними функціями. Від тіла душа відрізняється досконалістю, яка обумовлюється тим, що душа близька Богу і безсмертна. Душа, а не тіло пізнає Бога. Перевага душі над тілом вимагає, щоб людина турбувалася про душу, пригнічуючи прагнення до чуттєвих насолод» [14, с. 255].

Розум ніяк не може пізнати істину про Бога; пізнати її може одна лише віра, яка більше належить не до розуму, а до волі. Августин впевнено говорив про єдність пізнання і віри, особливо підкреслюючи роль почуттів або серця. При цьому цілком його висловлювань було лише доповнення

розуму, і аж ніяк не його піднесення. Розум тавіра, за Августином, взаємно та гармонійно доповнюють одне одного. «Розумій, щоб міг вірити, віруй, щоб розуміти» – в це коротке положення органічно вкладений весь дух християнства, і саме на його основі й почала будуватися наступна фаза вчення, що отримала назву схоластики.

До проблематики часу Августина привели його численні дослідження загибелі окремих речей та явищ, постійної мінливості та вічного духовного буття Бога. Відповідно з його розумінням цього поняття, час є мірою змін таруху, властивих кожній «створеній» конкретній речі. До створення Богом світу часу, по суті, не існувало, проте він проявився згодом, у якості наслідку божественного творення. Саме Бог дав нам міру зміни речей. Августин розділяє виміри часу на три етапи: минуле, теперішнє і майбутнє. Ні майбутнє, ні минуле не мають жодної дійсної орієнтації, ця характеристика властива лише теперішньому часу, і завдяки ньому і відносно нього будь-що може мислитись як те, що вже минуло або як майбутнє. Якщо вся суть майбутнього полягає в надії на нього, то минуле тісно пов'язане з людською пам'яттю. Лише Бог має можливість раз і назавжди поєднати теперішнє із майбутнім і минулим.

Надзвичайну важливість має концепція, що полягає у єдності божественної і людської історії. Ці дві історії виникають у чітко протилежних, проте одночасно й взаємно нероздільних сферах, головним змістом яких є боротьба двох царств або градусів – земного і божого. До Божого граду входить та частина людства, яка змогла заслужити у Бога милосердя і, що головне, спасіння, завдяки своїй морально-релігійній поведінці; в земному ж градусі залишаються лише егоїстичні, жадібні, самолюбні люди, які повністю забули про Бога. Після приходу та самопожертви Ісуса Христа Божий градус особливо зміцнився, і продовжує поступово зміцнюватися протягом всього процесу суспільно-історичного розвитку.

Саме Августином були засновані принципи та основні засади нової християнської філософії. Він представляє Бога щось нескінченне, а світ –

лише як продукт милості творення танадприродної божественної сили. Своєю творчістю цей мислитель ніби «примирив» між собою, об'єднав та удосконалив філософію Платона із напрацюваннями середньовічних мислителів. Лесть не тисячоліття, до XIII ст., коли Фома Аквінський утворив принципово нову модель ортодоксального філософського вчення, Августинівська філософія носила звання єдиної ортодоксальної філософії [5, с. 154].

Визнане та надзвичайно популярне на Заході вчення про людський первородний гріх і божественну благодать, завдяки якій людство отримало надію на спасіння, Августин повністю підтримав та навіть розвинув. Він зайнявся розробкою нової хронології історії, яка була заснована на тому, що називалося шістьма віковими проміжками світу. Цю концепцію історії, створену Августином, надзвичайно християнізовану, суттєво відрізняло від античної концепції перш за все лінійне сприйняття часу, який для кожного віруючого мав чіткий початок і кінцеву ціль, а також універсальність його підходу до розуміння людства, яке розглядалося у якості потомства. Це потомство, згідно цьому вченню, брало початок від єдиного спільного коріння і тим самим було втягнуте у процес розвитку всесвітньо-історичного масштабу.

Наука повинна була підпорядковуватись мудрості, оскільки вона могла навчити лише навичкам користування речами, тоді як мудрість була зорієнтована на пізнанні вічних духовних об'єктів і божественних справ. Теза про беззаперечну першість віри відносно розуму (віра передує розумінню) виводиться саме звідси, і згодом це призводить до утвердження беззастережного авторитету церкви як останньої інстанції у ствердженні будь-якої істини.

У «Сповіді» Аврелій Августин відкрив принципово новий предмет дослідження, яким стали «внутрішня духовна особа», переживання людини [3]. Греки не виділяли сферу внутрішніх переживань у якості чогось самостійного із загального образу людини. Для них основним способом

виявлення і прояву себе для особистості стала дія. З того часу, коли зовнішня діяльність отримала чітку регламентацію, а релігія ще більше загострила моральні почуття, будь-які помисли, найменші порухи душі почали сприйматися як конкретна дія. Християнство відразу після відкриття активно зайнялося розбудовою цієї внутрішньої духовної особи. Августин винайшов незвичайний спосіб аналізування часу, що базувався на структурі внутрішніх переживань. Серед душевних поривань він розрізняє три основні типи настанов: чекання, щопов'язане із майбутнім; увагу, спрямовану на сучасне; пам'ять, що всіма можливими способами утримує минуле. Душа має можливість самостійно «конституювати», творити час лише завдяки цим настановам. Навіть якби у світі існувала лише одна-єдина душа – на думку Августина, цього було б достатньо для існування часу. Пізніше ідею «конституювання» внутрішніх переживань у час отримала широку відомість та популярність у ХХ ст., коли виникли та розвинулись філософські течії екзистенціалізму та феноменології.

## **1.2. Генеза концептуальних напрямів розуміння свободи волі людини у філософському дискурсі**

Дискусії, що стосуються свободи волі людини, частіше за все закінчувалися обговореннями дилеми стосовно того, наскільки вільний людський розум у прийнятті власних рішень, а сама людина у своїх діях і вчинках, чи насправді все майбутнє давно визначено наперед. Для отримання відповіді на таке складне питання потрібно буде провести ґрунтовний аналіз не лише філософських та теологічних праць, а й правознавчих, оскільки поняття вибору, морального вибору та відповідальності нерозривно пов'язані зі свободою волі, а отже, становлять професійний інтерес для науковців правової сфери, адже вони значно спрощують процес з'ясування змісту понять «природного» та «позитивного», приватного та публічного права.

Питаннями, пов'язані з розумінням свободи, змушували замислитися тисячі філософів, починаючи з часів античності, та навіть у XXI столітті ця тематика не втрачає своєї загадковості, адже вона залишається до кінця не з'ясованою.

Антична філософія не мала можливості оперувати поняттям «свобода» у тому сенсі, в якому ми традиційно розуміємо його у наш час. Поняття свободи того періоду сприймалося більше як відповідальність людини за забезпечення інтересів держави та власну поведінку. Свобода мала значення відповідальності людини перед своєю державою, батьківщиною (так вважав Платон) [2, с. 352-357]. Відповідно, людина повинна була прагнути гармонійно поєднати власні інтереси із інтересами суспільства, відчуття відповідальності вважалося ключовою рисою характеру людини, тому воно продовжувало формуватися упродовж всього її життя.

Аристотель, один із найвидатніших античних філософів, розглядав свободу в якості «можливості поперемінно з іншими брати участь у владі, впливати на формування державної волі» [3, с. 66-68]. Безперечний вплив на філософські погляди Аристотеля мав тогочасний рабовласницький державний лад. З цієї причини категорію свободи, що застосовувалася у його вченні, можливо застосовувати лише до вільних людей, проте неможливо застосувати до рабів, адже раб не мав права розпоряджатися нічим, він навіть не керував своїм життям, оскільки був зобов'язаний виконувати вказівки господаря.

Філософ у своїй концепції вживав терміном «проайресіс», який можна тлумачити як свідомий вибір. Він розмежовує довільний і недовільний вчинок, наслідками яких є свідомий або несвідомий вибір. Аристотель визнає за людиною право вибору здійснювати чи не здійснювати певний вчинок, тобто свободу волі.

Погляди ж Плотіна, ще одного відомого античного філософа, дещо відрізнялися від аристотелевих. Згідно з його переконаннями, у людській владі перебуває «лише те, що робиться чи не робиться за бажанням нашої

волі. ... Що відбувається з цієї волі, що здійснюється нею, лише це і є в нашій повній владі, чого вона хоче, і що вона без будь-якої перешкоди породжує, діючи всередині себе або ззовні, - це і є найперше і найближче за все, те, що цілком залежить від нас» [4, с. 390].

Античні філософи заклали основи та активно займалися розробкою тих першооснов, із яких у подальшому продовжився розвиток та вдосконалення вчень про людську свободу волі. Очевидно, що терміни, якими вони оперували, мали дещо інше значення, ніж те, якого ми надаємо їм сьогодні, проте це анітрохи не зменшує цінність виведених ними учень. Удосконалення термінології є швидше свідченням постійної актуальності цієї теми, незалежно від епохи, не лише для філософів, а й для психологів, релігієзнавців, правознавців.

Середньовічна епоха, наскрізь пронизана впливами християнства, намагалася трактувати поняття свободи волі як можливість людини діяти відповідно до догматів Церкви або не дотримуватися його, обирати між добром і злом. Свобода у цей період набуває чітких моральних рис. Оскільки Бог вважався самим втіленням моральності, то й існування свободи поза моральністю неможливе.

Августин багато говорить про вразливість людини через первородний гріх [5, с. 246-249]. Філософ визнає, що свобода волі характерна для людини, проте, за його ствердженнями, виключно завдяки наявності цієї свободи людина вчиняє гріхи.

Ще середньовічний філософ Боецій впевнено стверджує існування свободи волі: «... бог наділив людину розумом і здатністю розрізняти, чого слід бажати, а чого - уникати. Якби не було свободи волі, не було б сенсу у винагородах добрим, у покаранні злим, бо все це не було б наслідком вільного вибору, залежним від власної волі» [6, с. 275-276].

Фома Аквінський, один із видатних представників філософії Середньовіччя, говорив про те, що у кожній людині є певні інтелектуальні здібності. Вона може варіювати свою поведінку саме завдяки цим здібностям

та залежно від них. В основі поведінки людини загалом та кожного окремого її вчинку лежить вольове рішення. Щоб прийняти таке рішення, людина проводить певні інтелектуальні операції, адже вона повинна відповідати за свої вчинки, оскільки володіє свободою волі.

Зміна культурних епох спричинила перенесення акцентів у бік утвердження автономії людини. Людина визнавалася вільною від народження. Існування свободи волі людини філософи епохи Нового часу трактували через категорію відповідальності людини насамперед перед самою собою (шляхом особистого схвалення чи несхвалення наслідків своїх дій).

Томас Гоббс стверджував: «Свобода - це відсутність зовнішніх перешкод для того, щоб рухатися, оскільки вони не містяться в природі та внутрішніх якостях суб'єкта, що діє» [7, с. 576]. На думку філософа, природа не створила жодних перешкод для людини, тим самим даючи їй повну свободу. Певні обмеження на людину наклали суспільство та держава, у яких вона живе. Проте ці два об'єднання ніколи не зможуть врегулювати всіх аспектів відносин між людьми, тому міра свободи не може бути ними повністю визначена.

Представник філософії Нового часу Бенедикт Спіноза трактує свободу як «пізнану необхідність», тобто людина пізнає життєві закономірності для того, щоб узгодити свої дії з об'єктивними законами природи та вимогами суспільства [8, с. 277].

«Можливістю робити для свого щастя все, що дозволяє природа людини, що живе у суспільстві» називав свободу Гольбах [9, с. 339]. Філософ розглядав людину як частину природи, а кожна її частина живе у ній та підпорядковується її законам.

Декарт вважав, що людина є поєднанням мислячого і тілесного світу. Волю він відносив до першого світу, стверджуючи, що людині «притаманна свобода волі (*libertas voluntatis*), і ми за своїм власним вибором можемо багато з чим погоджуватися або не погоджуватися; і це положення є настільки

зрозумілим, що його слід віднести до наших первісних і найбільш загальних вроджених понять» [10, с. 329].

Німецька класична філософія здебільшого розглядає лише крізь призму необхідності будь-якіпитання, так чи інакше пов'язані зі свободою волі людини. Свобода визначається лише в конкретних межах необхідності, а все, що перебуває за цими межами, переходить до категорії свавілля.

I. Кант стверджував: «Свобода - право, властиве кожному в силу його належності до людського роду» [11, с. 147]. Людині дає свободу вчиняти певні дії вже сам факт її народження, з яким вона отримує право розпоряджатися своїм життям. Згідно зі вченням Канта, справжня свобода буває лише абсолютною; людина, яка діє відповідно до категоричного імперативу, дотична до світу свободи.

Філософ аргументовано намагається довести, що свобода – це природне право людини, що не залежить від жодних зовнішніх обставин, особливостей оточення людини чи будь-яких сукупності об'єктивних та суб'єктивних чинників.

Гегель вважав, що лише соціальна свобода є істинною свободою. Очевидно, що у працях філософа розглядалося суспільство, у якому жив він сам, тому свобода волі людини у його розумінні є конкретним втіленням загальної ідеї свободи. Гегель особливо наголошує на тому, наскільки необхідно закріпити за людиною право на самовизначення.

За Гегелем, свобода полягає не у закріпленні за кожною людиною права обирати між декількома варіантами на користь чогось одного, а являє собою усвідомлену необхідність. Завдяки справжній свободі людина має можливість сама себе створювати, будувати, удосконалювати та розвивати. «Людина вільна лише тому, що вона володіє здатністю волі визначати саму себе узагальнено, тобто думкою» [12, с. 177].

A. Шопенгауер створив власну своєрідну систему цінностей [13]. У ній він відносив свободу до категорії вищих цінностей. Згідно із вченням Шопенгауера, свободу можна розділити на три види: фізичну, моральну та

інтелектуальну. Фізична свобода людини полягає у відсутності матеріальних перешкод для її життя. Моральна свобода – це синонім свободи волі людини, тобто наявність у людини права вчиняти або не вчиняти певні дії. Інтелектуальна свобода асоціюється у Шопенгауера зі здатністю людини мислити. Таким чином, його поняття «свободи» має можливість охопити всі основні сфери життя людини та надає людині повну свободу з необхідністю брати відповідальність за наслідки своїх учинків, за наявності відповідних умов.

Поняття свободи, очевидно, вивчене та потрактоване у класичній філософії досить ґрунтовно та всесторонньо: у філософських працях знаходиться пояснення як окремих його вимірів, так і загальнофілософської категорії свободи. Проте, тим не менш, залишається немало вимірів, які є малодослідженими або, можливо, зовсім не досліджувалися, чи навіть втратили свою актуальність у наш час. Такими дискусійними вимірами є:

- співвідношення внутрішньої і зовнішньої свободи;
- «так званий» парадокс свободи;
- ступінь готовності людини до відповідальності за наслідки своїх вчинків;
- переживання людини, пов'язані із тягарем свободи.

Розуміння людини як такої істоти, котра повноцінно формується лише в суспільстві, у взаємодії з іншими людьми, було привнесено у філософію лише у ХІХ ст. Очевидно, питання, що стосуються свободи волі людини, перенеслися в дещо інакшу площину та під інший кут зору для розгляду. Наприклад, Ніцше вважав основою поведінки людини що лише волю до влади, яка, відповідно, і є підставою усіх людських вчинків. Усі думки та вчинки людини підкоряються саме цьому конкретному бажанню. Філософ описував суспільство у вигляді стада тварин, яким можуть керувати лише особистості, а людину – як тварину, яка ще не змогла зробити свій вибір.

На початку ХХ ст. відбулося народження епохи, що в майбутньому повинна була значно розширити можливості людини. Величезна кількість

революцій допомогла людям отримати низку політичних і громадянських прав і свобод, підштовхнула до наукових розробок у біологічній, хімічній, медичній галузях, що значно допомогли людству у подоланні численних хвороб, епідемій та вірусів. Проте головним здобутком цього часу, беззаперечно, стало право людини вільно розпоряджатися своїм життям. Людство нарешті отримало свободу волі, проте водночас це призвело і до необхідності відповідати за наслідки свого волевиявлення як у зовнішній, громадській, суспільній площині, так і внутрішній, моральній.

Ж.-П. Сартр, видатний мислитель ХХ ст., трактує свободу як необхідну складову людського існування [14]. Людина має власну проєктивну здатність, саме тому вона має можливість уявити себе в майбутньому або оцінити наслідки своїх вчинків у минулому. Це і є причина того, чому категорія відповідальності та свободи є взаємообумовленими у філософській концепції Ж.-П. Сартра.

Пояснити поведінку людини за допомогою категорії існування прагнув С. К'єркегор. Згідно із його переконаннями, існування вбачалося постійною зміною конкретної людини в часі, а єдиним способом пізнання існування могли стати почуття. Відчуття своє існування людині дає змогу ситуація вибору, в якій вона перебуває дуже часто.

К'єркегором у вченні про людину та її поведінку було виділено три рівні існування людини:

- естетичний - рівень існування, коли людина здебільшого занурюється у почуття, прагне випробувати все, що можливо, та отримати від цього насолоду. Цей рівень здебільшого закінчується розчаруванням;

- етичний - рівень, на якому людина добровільно підпорядковується моральному обов'язку. На цьому рівні людина цілком і повністю залежна від оточуючого світу;

- релігійний - це рівень абсолютної свободи людини, коли вона має можливість підвищитися над мораллю [15, с. 358-359].

Філософ вважає, що свободою може досягнути лише та людина, яка успішно пройшла усі три рівні. Існування такої людини стає справжнім, реальним. Іноді вибір ускладнюється, особливо за умови вибору між двома рівноцінно важливими речами. Справжнє людське існування - екзистенція - неодмінно призводить до зміни людини, проте ці зміни можуть бути спрямовані не лише у кращий, а ще й у гірший бік. Свободу волі та свободу вибору дає людині саме існування.

В. Франкл пов'язує свободу з необхідністю. Людина може знайти сенс життя лише завдячуючи свободі волі, навіть попри незначні обмеження свободи, за суб'єктивними причинами досягти менти все ще можливо. До причин, які можна назвати обмежувачами свободи, філософ відносить потяги, спадковість та середовище проживання людини. Незважаючи на те, що ці причини чинять вагомий вплив на людську поведінку, лише вона сама завжди робить вибір та вирішує, як потрібно вчинити. Обмежувачі свободи знаходяться на психологічному та біологічному рівнях, при цьому свобода волі перебуває на набагато вищому рівні - духовному. Отже, на думку Франкла, людина - це перш за все особистість [16, с. 24-27]. Особистість - це те, чим та що, власне, є людина. Наявність свободи волі у людини надає їй безліч можливостей стати кращою, іншою, стати особистістю.

Дж. Роулз пропонує розглядати свободу через категорію рівності. Філософ приходить до думки про свободу як таку, що залежить від можливостей людини, а також фізичних та статусних властивостей. Він запропонував два принципи ліберальної концепції рівності, один із яких наголошує на тому, що «кожна людина повинна мати рівні права відносно найбільш загальної схеми рівних основних свобод, сумісних з подібними схемами свобод для інших» [17, с. 66]. Суть цього принципу наголошує на рівності прав та свобод усіх людей, при цьому заперечуючи поділ людей за будь-якими характеристиками, включаючи соціальний стан, походження, рівень освіти, стать, релігію. Економічна нерівність, викликана соціальною

нерівністю, не повинна жодним чином перекривати доступ до освіти, а в подальшому до можливості займатися бажаною посадою людям різних соціальних груп.

Багато сучасних українських філософів зачіпали у своїх наукових розвідках питань, що стосуються свободи волі людини, серед них: І. Бичко, А. Карась, О. Забужко, І. Огородник, П. Копнін, М. Попович, В. Шинкарук, Н. Хамітов та інші.

У своїй монографії «Етика свободи і солідарності у громадянському суспільстві» А. Карась розглядає суспільство крізь призму свободи волі людини. Розширення меж свободи в іншій площині вбачає у процесі розвитку власне громадянського суспільства. Надання людині більш широких прав в соціальній та особистій сферах спричинило появу все більшої кількості демократичних правових норм, зниження рівня авторитаризму, гарантування дотримання прав людини [18].

Аналізуючи історію зарубіжної та вітчизняної філософської думки, ми можемо сформулювати основу для подальшого вивчення та вдосконалення вчення про свободу волі людини. Зрозуміло, що з розвитком суспільства та змінами умов життя людей певним чином змінювалися й самі люди, вимоги до їх поведінки та ставлення до її наслідків. Тобто одні норми відходили в минуле, переставали нести певне смислове навантаження, інші ж, навпаки, залишалися актуальними впродовж століть.

## РОЗДІЛ 2. СВОБОДА ВИБОРУ У ФІЛОСОФСЬКІЙ СИСТЕМІ АВГУСТИНА

### 2.1. Свобода волі людини у філософії

У становленні та подальшому розвитку філософської науки надзвичайно важливе місце посідає питання свободи волі. Свобода розуміється як можливість людини вибирати в будь-якій конкретній ситуації. Саме ця людська риса завжди слугувала опорою для суспільної думки, була надзвичайно потужною рушійною силою більшості процесів творення нових держав, проте нерідко й призводила до їх занепаду, обмеження прав одних та возвеличення інших. Через свою багатовимірність свобода й досі залишається нерозкритим феноменом, механізмів дослідження якого жоден із науковців не зміг винайти і в наш час, саме з цієї причини ця проблема й так втрачає своєї актуальності протягом стількох століть.

Поняття свободи у філософії розуміється як вільний вибір, що не зовсім не обов'язково повинен відповідати інтересам посторонніх людей, і тому робить можливою реалізацію своїх власних бажань. Саме це і називається свободою волі людини, яка є хаотичною та безмежною; вона на пряму пов'язана із релігійними чинниками, а історично людини завдячує свободою своєму природному походженню. Свобода у її найбільш загальному значенні – це наявність можливостей та варіантів вибору того, яким саме буде результат розвитку події. Відсутність будь-якого вибору та розвитку подій дає право науковцям говорити про відсутність можливості, а отже, значно обмежує людську свободу, а в деяких випадках навіть повністю її нівелює.

Науковець С. Грузенберг у своїх працях нерідко задається питанням, для чого взагалі людині потрібна свобода волі. На думку вченого, ця свобода полягає «в закладеній у мені можливості здійснювати або не здійснювати одні і ті ж дії, або, як формулює цю думку Декарт, швидше за все вона знаходить своє місце в тому, що, стверджуючи або заперечуючи,

уникаючи чи переслідуючи які-небудь речі, котрі пропонуються розумом, ми діємо таким чином, що не відчуваємо жодної примусової сили» [77, с. 376]. Також він зауважує: «Я вільний тільки в тому випадку, коли мої дії не залежать від сторонньої примусової сили; я втратив свободу, як тільки мої дії почали залежати від примусової зовнішньої сили; таким чином, у підсумку свобода волі означає не що інше, як залежність моїх дій від сторонньої примусової сили» [77, с. 376].

Іншу думку із цього приводу висловлює М. Лосський, погоджуючись у своїй науковій праці «Свобода волі» із думкою Шопенгауера у питанні причинності свободи волі та говорить про те, що «...забороною для визнання свободи волі є закон причинності, котрий має силу не тільки стосовно механічних процесів, але й щодо душевного життя: будь-яке бажання має причину, завдячуючи чому воно виникає, і це так само необхідно, як і будь-що інше в цьому світі» [78, с. 13]. На думку Лосського, однієї причини буває достатньо для звершення будь-якої події, адже сама її наявність призводить до певних дій. Відповідно до його переконання, вільною може вважатися лише та людина, яка містить в собі протидію, адже за наявності всіх необхідних умов для дії все-таки може не реалізовувати її.

Р. Декарт писав у своїй праці «Страсті душі»: «Я бачу лише одну підставу, яка передбачає повагу до самого себе, - це наша свобода волі. Свобідна воля дає можливість кожному з нас володіти самим собою і тим самим наблизитись до божественного начала» [77]. У цій роботі філософ піднімає питання всіх часів, щодо наявності у людини своєї свободи волі та зв'язку свободи із вищою силою, у нашому випадку – Богом.

В. Бліхара говорить про те, що «у всі часи актуальною є проблема людської свободи як умови здійснення вільного вибору. Її релігійно-філософська інтерпретація має велике значення для формування потенціалу особистості, бо саме вибір є сутнісною характеристикою індивіда, особливістю його активної життєвої позиції. Екзистенційний розгляд під час здійснення свободи, осмислення християнсько-філософських узагальнень

між поняттями «свобода», «вибір» і «відповідальність», безумовно, істотно конкретизує уявлення про людську свободу, уточнює її смисл і значення у соціумі. Осмислення проблеми свободи з погляду християнських норм збагачує розуміння філософської думки щодо цієї складової теорії свободи особистості» [57, с. 95].

Нині свободатрактується у якості лише одного із проявів випадковості, що зумовленийвольовим бажанням людини та їїсвободою волі. В етиці свобода пояснюється наявністю у людей вільної волі, що лишенакладає на людину відповідальність за власні дії,вчинкита слова. Моральний вчинок має можливість відбутисялише у випадку існування вільної, ніким не обмеженої волі. Отже,людськасвобода волі зовсімне є довільною, навпаки, вона підкріплюється відповідальністю за власнідії та впливає із моральних переконань.

Історичний процес формування поняття та вивчення феномена «свобода волі людини» можна умовно поділити на три періоди: античність, середньовіччя, Новий час. Кожен із цих часів надав досліджуваному поняттю власного, абсолютно нового смислового значення. Варто узагальнено розглянути їх.

Антична філософська думка починає процес активного формування із VI ст. до н.е. та розвивається до V-VI ст. н.е. Варто вказати, що в античні часи свободу асоціювали із природним благом, тобто тим, що властиво кожній людині. В цей період під свободо розуміють також поняття людського щастя, радості, блага, любові. Окремі античні філософи розглядали людську свободу не як певну внутрішню дію, спричинену бажанням, волею, а як нагальну потребу, зумовлену якоюсь причиною, таким способом відкидаючи думку про випадковість. Відтак, у життєдіяльності людини насправді немає жодної свободи, адже її суспільні дії зумовлені необхідністю, і всі події людського життя вже давно передбачені за допомогою причинно-наслідкового зв'язку.

На думку мислителів Античності, кожна людина зобов'язана знайти своє істинне призначення, лише тоді вона зможе повністю зрозуміти потребу в

свободі. Знання про причинність дає можливість людині позбутись усіх переживань, ілюзій та страхів, без яких вона отримає можливість здобути істинну свободу. Загальні знання про оточуючий світ, щастя та нещастя, добро та зло стають незамінним дороговказом при прийнятті людиною правильних чи неправильних рішень. Таким способом людина може здобути безтурботність духу, душевну рівновагу, а також стає повністю вільною від будь-яких земних страждань.

Окремі античні мислителі намагалися розглядати свободу людини в контексті свободи вибору добра чи зла або ж свободи волі. Вони вважали, що людина має можливість робити вибір лише у якості свідомого носія свободи. Ніякі вищі сили не здатні чинити вплив на людську свободу. Завдяки «холодному» розуму та свідомому вибору, лише людина має право вирішувати та обирати власну долю.

Антична людина перебувала у надзвичайно тісному зв'язку з природою, і це означало, що наділяти її повною незалежністю, визнаючи за людиною свободу вибору та свободу волі, було б нерозумно. В античні часи проблемі свободи волі філософине приділяли достатньої кількості уваги, адже в ній просто не вбачали свободи довільного вибору поведінки, свобода розумілася лише у якості тимчасового блага, необхідності, щастя, а інколи й як певна перевага у процесі суспільній діяльності.

Наприклад, представники окремого вчення – стоїки – окреслювали людську свободу волі через категорію необхідності. Вони були впевнені у тому, що все у всесвіті відбувається з певної причини, утворюючи ланцюг із всього суцього, котрий, власне, і відображає рух у світі, тому активно намагалися підкреслити зв'язок людини із всесвітом,. Згідно їх переконань, все у світі тісно взаємопов'язано, а людина є частиною космосу та цілого світу, а отже – повністю залежить від нього, включаючи і свободу її власних дій. Причинність стоїки асоціювали із долею, яку жодна людина не здатна змінити, адже що доля акумулює в собі початок всього суцього, і саме з нею пов'язується як існування, так і зникнення всього на землі. Лише людині-

мудрецю може бути властива свобода, адже його ототожнювали з божеством, тому що він був абсолютно вільний: для мудреця необхідність та свобода збігаються. Мудрець стає частиною необхідності, повністю пізнавши та зрозумівши її, а отже, можна впевнено говорити про те, що його дії є цілком вільними. Свобода не може існувати окремо від необхідності. Згідно зі вченням стоїків, вчинки людей та їх дії відрізняються не тому, що вони вільні чи не вільні, а лише через те, що все на світі відбувається згідно з потребою. З цієї причини саму необхідність обирають з примусу або ж добровільно.

Аналіз становлення поняття «свобода волі» в античні часи дозволяє констатувати, що свободу вважали основним благом, щастям, пріоритетом, оскільки з нею людині надавалось право бути незалежною та здобути бажану гармонію зі світом об'єктивного, того що її оточувало та давало можливість реалізувати свій внутрішній та творчий потенціал. Свобода волі набувала значення абсолютного - того, що існує поза світом реальним.

Із початком зародження принципово нової філософської думки усередньовічний період проблема людської свободи починає розглядатися через її тісний зв'язок із божественною детермінацією. На весь процес виокремлення поняття людської свободи вагомо продовжували впливати численні теїстичні релігії, з цієї причини взаємозв'язок Бога і людини набували все більшого масштабу осмислення. На долю людини у ці часи припадає безліч випробувань випробувань як соціально-економічного характеру (соціальна нерівність проявляється у поділі на касти залежно від статусу у суспільстві, переважає феодальний лад), так і ідеологічного напрямку (поступово утверджується християнство - одна із основних релігій). Можна впевнено говорити про те, що саме християнство відіграло одну із найважливіших ролей у процесі формування середньовічної філософської думки. Воно змогло проникнути до кожної сфери духовного, соціального та свідомого життя звичайної людини. За своєю суттю християнська релігія є повністю теоцентричною, а це означає, що Бог визнається найвищим буттям, він вважається абсолютним, котрий охоплює все

суще на землі. Своє головне завдання богослови, мудреці та філософи вбачали у донесенні «Божого слова», закріпленого у Біблії.

Весь зміст християнської релігії полягає в любові до ближнього. З точки зору християнського вчення, кожна жива істота на землі є творінням найвищої істоти - Бога. А отже, посягаючи на чиєсь свободу, життя, гідність чи честь, ми фактично йдемо проти волі Всевишнього, в якій початково закладено вищий промисел чи, за словами філософів, порядок речей.

Чітко простежується вагомий вплив християнської релігії на світобачення людини і в зміні розуміння поняття «свобода волі людини». Середньовічний період можна умовно поділити на три основні частини: апологетика, патристика та схоластика.

Становлення середньовічної філософської думки відбувалося під величезним впливом християнської релігії, тому першим етапом цього процесу передбачувано стала апологетика – вчення, що активно захищало від язичницьких релігійних поглядів нові (християнські). Християни в цей період нерідко піддавали різкій критиці з боку верховної влади, адже вони становили собою доволі незначну частину із загальної кількості віруючих. З метою протекції християн апологети звертались навіть до імператорів. У своїх зверненнях та промовах вони намагались переконливо сформулювати низку світоглядних ідей та важливих питань, метою яких було привернення якомога більшої кількості людей до своєї релігії. У цей час вони вже чітко визначилися із розумінням суті Бога як окремої субстанції, що наділена вищою силою, із самою сутністю віри, а також зі співвідношенням знання та віри. Апологети захищали та зміцнювали не лише християнську релігію, але й ті цінності, що становили її основу: свобода, любов, вільна воля, надія, віра, добро, справедливість. Знання, що були сформовані у період апологетики, розпочали активний розвиток християнської релігії, яка зі свого боку намагається розкрити поняття свободи волі людини та її зв'язок із Богом. Апологети наголошували на тому, що досягнення поставлених цілей

можливе лише через аскезу, любов до ближнього, самопізнання, а найголовнішою умовою стала віра в Бога.

У процесі повернення до християнства великої кількості суспільної уваги та активного зміцнення його позицій, з'являється потреба у розвитку принципово нової ідеології, оскільки тепер повністю відпала необхідність відстоювати та захищати своє право на свободу, життя; постає потреба пошуку шляху істини. У цей непростий період діяльність отців церкви приходить на зміну діяльності апологетів. В історії філософії цей процес цього часу називаються патристикою. Вона віділилася спробою систематизувати загальне вчення Бога триєдиного та про Бога як першопричину всього сущого. Світогляд, який здебільшого від самого початку тяжів до античної філософії, є головною характерною ознакою християнської патристики. Питання свободи людини розглядалися в її природному, чистому вигляді. Божим промислом вважали людську свободу волі, а її обмеження застосовувалось лише у разі переступання людиною моральних основ християнської догматики.

Одним із найвідоміших філософів-богословів, що зачіпали у своїх працях питання свободи волі, був Августин (у сучасній традиції Августин Блаженний). Саме цей філософ розробив власне філософсько-релігійне вчення. У своїх працях «Сповідь», «Про град Божий», «Про вільну волю», «Про Трійцю» мислитель обґрунтував розуміння людини як Божого творіння, що наділене свободою волі. Надумку Августина, людина становить собою мікрокосмос, адже має таку ж природу матеріальних тіл, як і рослини чи тварини, а також розумну душу, поєднану зі свободою волі. Філософ розумів душу як безсмертну, нематеріальну, вільну субстанцію, вважаючи її значно важливішою за розум. Саме з цієї причини основна позиція Августина Блаженного полягала у вірі, що є перманентною основою «розумного». Його позиція значно зміцнювала позиції церкви й утверджувало її у якості останньої інстанції в непорушності й досягненні істини.

За Августином, свобода волі просто не може бути абсолютною, адже вона обмежена передвічним божественним рішенням, згідно з яким одні люди приречені на вічні торттури, а інші отримують Боже спасіння (саме в цьому розкривається вся суть християнського вчення про божественне приречення). Філософ твердо впевнений у своїй думці про те, що від народження кожна людина має свободу, оскільки народжується незалежною, але зрозуміти та пізнати «порядок речей» у світі, осягнути всю глибинну суть неповторності людського істота вона зможе лише у випадку, навернення до Бога як Абсолюту, Першопричини та Першопочатку всього живого та неживого на землі. У християнстві свобода волі розуміється як дорогоцінний «дарунок» Всевишнього людині, а на неї накладається моральна відповідальність за власні вчинки та дії, щоб людина змогла усвідомити цінність власної свободи волі, що дозволить їй зрозуміти, що в християнській догмі свобода волі повинна сприйматись не просто як хаотична даність, а як значна та надзвичайно важлива частина Божого замислу.

У Августина свобода волі людини є волею Божою, котра властива Богові та передує будь-якому акту творіння [96]. Згідно з цією думкою, свобода волі, по суті, є наслідком Божого промислу, в якому закладена певна вища мета, недоступна людині.

Августин, беззаперечно, зробив надзвичайно вагомий внесок у концептуалізацію поняття «свобода волі», і головні його досягнення можна стисло окреслити такими здобутками:

- філософ розробив власне цілісне філософсько-релігійне вчення, в якому загальне розуміння всемогутньої Божественної волі становить основу;
- розкрив загальне уявлення про благодать;
- вважав благодать підставою вільної волі людини;
- філософ трактує, що людина позбувається свободи «бажання зла» і в його творінні, зберігаючи свободу волі за людиною;
- зіставляє такі поняття, як «свобода волі» і «приречення»;

- підносить людину на новий рівень порівняно з античним періодом, підкреслює в ній здатність до пізнання світу і себе, утверджуючи наявність свободи волі.

В той же час, Августин вбачає проблему свободи волі, що проявляється і в людській гріховності. Він простежує зв'язок чуттєвого тілесного із природним. З цього приводу апостол Павло сказав: «Тепер же то не я чиню, а гріх, що живе в мені» [98].

Філософ вважав благодать основою формування вільної волі. Для щоб реалізація свободи волі необхідна також реалізація певних умов: сприяння благодаті та природна даність свободи волі у людини. На думку мислителя, саме це може забезпечити людині вічне життя. Досліджуючи Святе писмо, філософ висловлювався про те, що звичайній людині не дано зрозуміти та пізнати призначення замислу Бога, адже людська свідомість не здатна досягнути його в повному обсязі. Так само й свобода волі людини не може бути обмежена, позбавлена ніким, окрім самого Бога.

Врешті, свобода становить невід'ємну природну цінність кожної людини, оскільки, з одного боку, є рушійною силою людської цивілізації та прогресу, а з іншого – впливає на кожен вчинок людини, чим спонукає до процесу самоусвідомлення та самопізнання [97, с. 377].

Свобода волі, за Августином, постає у якості переваги ірраціонального (волі) над раціональним (розумом), де перше не превалює, а доповнює друге, і тим самим займається формуванням ситуативної моделі поведінки людини. Така філософська позиція виражала доволі прогресивні ідеї даного часу, адже процес формування відбувався під впливом тогочасних релігійних уявлень.

Августин у своїх працях розглядав проблему свободи волі людини та Божественного приречення у якості основи смислового розуміння світобудови.

Варто знати й те, що проблематика Божественного приречення розглядається також в ісламі, а не лише в християнській релігії. Наприклад,

поняття «кадар» в арабо-мусульманській філософії означає приречення (або ж передвизначення) всього існуючого Аллахом. Віра у приречення в ісламській традиції вважається одним зі стовпів віри та є невід'ємною частиною філософсько-релігійного вчення. Мусульмани, послідовники ісламської релігії, за допомогою поняття «кадар» - приречення - визнавали божественну детермінованість усіх процесів та явищ, що відбуваються у нашому світі, в тому числі і людські дії. Загальний підхід до значення вчинків людей та розуміння автономії людської волі знайшов своє вираження у каламі – мусульманській раціональній теології. Наприклад, мутазиліти дотримувались думки, що людина є вільним діячем, розпорядником свого життя, адже вона володіє абсолютною незалежністю від Бога. В індійській філософсько-релігійній традиції також акцентувалось питання приреченості, з чим пов'язувались загальні уявлення про сансару та карму.

Значну роль в період Середньовіччя відіграла проблема співвідношення свободи волі та приречення людини. Вона розглядалась поряд із іншими проблемами теологічного спрямування, як-от Божественне засудження, обрання, взаємозв'язок безкінечного знання та Божественного начала як символу всемогутності.

Однією з причин невизнання свободи волі людини є загальний індетермінізм та детермінізм, що визначають міжрелігійний та міжкультурний вимір проблеми. З одного боку, релігійний суб'єкт має можливість реалізувати свій потенціал, можливості в мінімальному невизначеному просторі. Всі його уявлення про чесноти та недоліки, без яких релігія неможлива, втрачають будь-який сенс, якщо такий простір відсутній. З іншого боку – всемогутність та всезнання розглядаються у якості основних та беззаперечних атрибутів Бога, а це виокремлює цілий величезний ряд метафізичних проблем, подолати які не в силах жодна з існуючих релігій.

Окрім Августина Блаженного, формування цілком нового світобачення підтримали такі філософи, як І. Блаженний, А. Матій, М. Капелла, Ф. Кассіодр, С. Еріугена, С. Боецій та ін.. Кожен із них намагався

довести існування Бога у якості єдиного творця Землі та всього сущого, пов'язували свободу людини із можливістю самореалізації шляхом накопичення нових знань про існуючий світ, формування творчого потенціалу. Роботи вищеперерахованих авторів сформували розуміння екзистенційного буття людини як мікrokосмосу у тісному зв'язку із макrokосмосом – Богом та поповнили релігійні та філософські уявлення про об'єктивну реальність.

Філософсько-богословські праці поклали початок цілком новому, ще не пізнаному в ті часи підходу до вивчення людини як вільної, незалежної, розумної, свідомої істоти, що співіснує у зовнішньому світі та перебуває у алгоритмічному, чіткому підпорядкуванні Божественній волі.

У цей час схоластична філософська релігія набуває розквіту, спрямовуючи людське знання та пізнання в теологічну площину. Вранній період існування схоластичної школи основною її метою було збереження віри в єдиного Бога, недопущення впливу на людей язичницької віри та монополізування знань суспільної маси. Філософська думка схоластиків була доволі неоднорідною, адже в цей час існувало безліч впливових орденських шкіл, в стінах яких працювали тисячі авторитетних вчителів, чий доктрини активно захищалися їх прибічниками. У період пізнього середньовіччя розвивались чотири найвпливовіші на той час школи: томізм, скотизм, августинізм, оккамізм.

Дискретним та невизначеним розумінням середньовічного інтелектуального життя характеризується така невизначеність. Людина перебувала в різкому соціальному, духовному, правовому занепаді, адже феодальний тип розділення суспільства призвів до великої кількості революцій, міжособних війн, впливу церкви на суспільні та державні відносини, боротьби за матеріальні цінності, що породжувало все нові та все складніші випробування для простої людини, захоплюючи її право не лишена свободу, але й право на достойне життя, гідність та честь.

Теоцентризм як беззаперечний принцип, згідно з яким Бог проголошується центром і началом Всесвіту, що обумовлює смисл існування та буття всього суцього на землі, по праву вважається однією із найхарактерніших ознак середньовіччя. Бог вважався трансцендентальною сутністю (що перебуває поза реальним світом). Бог є незмінне і вічне начало, вище буття, а все інше - його творіння [81, с. 54]. У середньовічний період з'являються духовні особи, котрі прагнуть досягнути буття Бога, заглиблюються в себе, не маючи можливості реалізувати себе у феодальному світі як певні успішні соціальні одиниці. Середньовічна етика визнає наявність у них свободи волі, їх певну самостійність [80, с. 34-36].

Все нові та різносторонні погляди богословів, філософів, мислителів з приводу свободи волі в усій глибині починають відкриватися. Т. Аквінський, Григорій з Ріміні, П. Абеляр, М. Інґеський, М. Орем, Г. Білль, П'єр д'Айі, Бонавентура, В. Оккам, Д. Скот та інші активно та продуктивно займаються розкриттям філософсько-теологічної тематики.

Серед окреслених вище теорій та шкільної уваги заслуговує концепція Т. Аквінського, котрий поєднав теологічне вчення із поняттям свободи волі людини. У своєму вченні про добродетель та окремі чесноти філософ розкриває основну суть цих понять, а також висловлює власну думку з приводу свободи волі. Він заявляє: «... людина відповідальна за свої вчинки, оскільки, маючи вільну волю, вона здатна обирати між добром та злом. В іншому ж випадку, якщо б людина не володіла нею (свободою волі), її доля неминуче підпорядковувалася б законам сліпої необхідності, і тоді не можна було б говорити про яку-небудь мораль. Щоб могли існувати гріх або чеснота, покарання чи нагорода, через це їм повинна передувати наявність вільної волі» [79, с. 134].

Філософ вважав доцільною однією із необхідних ознак добродетельного вчинку, оскільки не кожен вчинок людини напряму залежить від її волі. Наприклад, у деяких ситуаціях людина може піддатися бажанню, страху, хтивості, жадобі – Аквінський вважає, що в такому випадку людська воля

відсутня. Щоб зрозуміти міру людської свободи чи несвободи, необхідно повністю зрозуміти потребу людини в самій свободі. Потрібно цілком зрозуміти можливості людського розуму, адже саме він детермінує ситуацію, і тоді стане можливим досягнення значущості свободи волі. Любов, пристрасті, ненависть, людські пориви самі по собі не можуть бути добром чи злом: вони набувають позитивного або ж негативного морального значення лише в залежності від того, наскільки сильно їх контролює розум.

Т. Аквінський вступав у полеміку з тими, хто заперечував твердження про наявність людської свободи волі, захищаючи його, і намагався довести, що свобода є характерною людською особливістю [79, с. 135]. Він робить спробу переосмислення деяких висловлювань євангелістів, що, на його думку, могли бути витлумачені як заперечення свободи волі людини. Наприклад, він наводить вислів Єремії «Дорога людини - не її, і не справа чоловіка направляти свої кроки», який сам інтерпретує таким чином, ніби вибір залежить від людини, але з Божої допомоги [79, с. 135]. Філософ розглядає життя людини на землі як можливість здобуття вічного життя через навернення до Бога, а це можливо досягнути лише через добро, любов, віру та Божу благодать.

Отже, Аквінський вважав свободу волі людини властивою кожній людині, проте зрозуміти її призначення ми можемо лише за умови Божої допомоги. Свобода волі людини дає людям можливість обирати між добром та злом та діяти з огляду на дотримання чеснот, якщо вона ґрунтується на розумі.

Беззаперечно утверджує наявність у людини свободи волі томізм. Саме такий висновок випливає із роботи Аквінського. Свобода волі у людини може існувати лише у випадку, коли вона підтримується Богом, оскільки з точки зору християнської моралі саме він є першоджерелом вільних людських починань і всього сущого.

Середньовічна філософія дала поштовх для розвитку новітніх поглядів, спрямованих на пізнання людиною світу і себе, сформувавшись на основі

теологічного вчення. Із завершенням середньовічної епохи починає своє формування філософія Нового часу, що характеризується наявністю двох основних течій - раціоналізму та емпіризму, що за рахунок розуму обґрунтували можливість людського пізнання.

Провівши аналогію із попередньою системою суджень, за якою людина визнається повністю духовною істотою, яка підпорядковується Божественній волі та наділена свободою волі, в період Нового часу відбувається зміна світогляду на антропоцентричний, що визначає людину як кінцевий еволюційний етап світобудови, відкинувши теологічний. Свободу волі продовжують розглядати, проте тепер здебільшого у комплексі із пізнаною необхідністю, що займається відображенням зв'язку між наслідком, вираженим у соціально-правовій площині, та свободою дії.

Сформувався беззаперечний принцип, згідно з яким воля пов'язана із законом. Цього принципу дотримувався Ф. Бекон, визначаючи основний зміст свободи в контексті політичної цінності. Завдяки цьому принципу, політична свобода отримує своє функціональне призначення в політичних, суспільно-правових відносинах та трансформується у свободу загального характеру. В такому випадку саме закон, котрий приймається на захист всезагальної справедливості, а не воля, що постійно межує із свавіллям, як у Макіавеллі, стає механізмом регуляції суспільних відносин. «Закон, а не абсолютистська влада короля, мусить регулювати відносини між королем і підлеглими» [66, с. 119]. Такий підхід слугує початком виділення вольових дій людини в політичній, правовій, суспільній реальності, чим зумовлює появу нового розуміння свободи волі людини. Доречною у цьому випадку стане відома цитата філософа : «Богам віддай бже, а Цезарю - цезаре, а підлеглим - те, що їм належить» [66, с. 122], що кардинально змінила погляди людей на поняття розуму та волі, що сприяло формуванню цілої системи ціннісних орієнтирів щодо права людини на власну свободу.

Емпіричні погляди Бекона абсолютно не поділяв Р. Декарт, який був великим прихильником раціоналізму і наголошував на формуванні та зміні

не зовнішніх обставин, авнутрішнього світу людини. Він писав, що лише починаючи з себе, можна змінити суспільство, зробити його досконалим та універсальним. «Завжди необхідно намагатися перемогти себе, а не долю, змінювати свої бажання, а не порядок світу і взагалі - звикнути до думки, що у нашій цілковитій владі перебувають тільки наші думки...» [78, с. 264-265]. Декарт наголошував, що людина перемагає себе у той момент, коли починає свій рух проти «доленосної течії», визнаючи себе вільною та незалежною від будь-чого чибудь-кого (субстанції, матерії чи прояву вищої неземної сили). Світоглядні ідеї Декарта заклали основу для філософсько-соціальної думки Нового часу, сформували новий підхід до тлумачення свободи, основою якої вважався розум, потреби та інстинкти. Отже, будь-які процеси, що відбуваються в світі, реалізуються лише за умови зміни поглядів, на пряму, людського мислення. Такий філософський підхід поклав початок новій концептуальній ідеї свободи угносеологічному і онтологічному сенсі. З огляду на це стає очевидно, що свобода стає невід'ємним атрибутом практично усіх форм суспільного життя.

А. Бергсон із цього приводу писав : «Універсум, котрий пізнається нашим розумом, насправді нескінченно перевершує людський досвід, бо розуму властиво розширювати значення даних досвіду, узагальнювати їх, нарешті, спонукати нас до пізнання набагато більшого числа речей, ніж ми коли-небудь зможемо сприйняти. В такому універсумі людина, як вважається, відіграє незначну роль і займає мало місця: свій інтелект він наділяє саме тим, що забирає у волі» [53, с. 189].

Іншої думки щодо трактування свобода волі був французький філософ Ж.-П. Сартр. Він підкреслював, що людям властиво уникати звинувачень та відповідальності ховаючись за детермінізмом «... ми завжди готові сховатися за вірою в детермінізм, коли ця свобода починає впливати на нас, або ж тоді, коли нам потрібна відмовка» [82]. Позицію автора можна сформулювати так: свобода - це не властивість, а субстанція; тому людина, з точки зору

екзистенціалізму, не може відокремлювати себе від своєї власної свободи волі, а може лише спрямовувати себе до вільно обраної мети, оскільки сама мета визначає внутрішню сутність людини.

А. Шопенгауер, у своїй роботі «Про свободу волі» писав : «Кожен вправі робити те, що бажає, але в будь-який період свого життя ви можете бажати тільки одну визначену річ та абсолютно нічого іншого, крім тієї речі» [83]. Мислитель виокремлював свободу волі людини як бунтівну, хаотичну обмеження якої є втрата власної природної сутності.

Зробивши висновок з вище сказаного, стає зрозумілим, що проблематика поняття «свободи» та «свободи волі» розкриваються в епоху Нового часу у двох основних аспектах: логіко-гносеологічному і практичному. Філософи довели співвідношення між свободою та необхідністю, що не втрачає свого значення і донині з соціальної та правової точки зору.

Варто наголосити, що «соціальне» і «політичне» в період Нового часу розуміють з огляду на теорію суспільного договору та природні права людини, серед яких свобода волі. Концепції суспільного договору у мислителів різнилися між собою, але головна ідея була спільною: з природного стану в результаті договору між людьми виникає держава, головна мета якої - захист природних прав людини, до яких належить свобода.

Також у цей період був розроблений та втілений в життя механізм, побудови держави:

- чітка та структурована система, щодо розподілу державної влади (Ш.-Л. Монтеск'є, Дж. Локк);
- теорія правової держави (І. Кант);
- концепт громадянського суспільства (Г. Гегель) тощо.

Питання свободи волі вперше поставлене в догматичних суперечках християнських отців-богословів та перейшло у філософію Нового часу, в якій набуло доволі неоднозначної інтерпретації. Насамперед визначалось, що єдиним цілим в людині як розумній істоті є розум, який не може реалізувати

себе в часі чи просторі; свобода волі істотно обмежується метафізичними законами, що впливають на діяльність людини як суб'єкта об'єктивної дійсності. Такі положення підтверджують, що детермінізм набував релігійної природи, спостерігається механістична каузація явищ, що в майбутньому спричинило наявність різноманітних підходів до тлумачення поняття «свобода волі». Новий час увібрав у себе багатоманітність ідей щодо подальшого розвитку інституту держави, побудови громадянського суспільства, закріпив за собою право першості стосовно узаконення природних прав людини в єдиний кодифікований акт (конституцію) тощо.

Філософи та науковці не заперечували значного впливу усвідомлення свободи волі на розвиток усіх сфер суспільно-правового життя. Це був початком свідомих, морально відповідальних дій на користь держави та формування громадянського суспільства, в якому свобода людини визначалася як цінність, невід'ємне благо.

На нашу думку, щоб відповісти на запитання, чи існує свобода волі, необхідно відповісти на питання, чи дійсно існує детермінізм, чи може самостійно існувати свобода волі, чи можливо, свобода волі вдало співіснує з детермінізмом. Відповіді на ці запитання обмірковуються й нині.

До прикладу, в аналітичній філософії сформувалися і виокремилися два основні підходи: компатибілізм, що розглядає свободу волі у взаємозв'язку із необхідністю, та інкомпатибілізм, який відстоює позицію метафізичної свободи волі щодо різного прояву детермінізму. На нашу думку, аргументація прихильників компатибілізму - це своєрідна інтерпретація детермінізму, який розкриває принцип свободи волі в контексті феномена людської суб'єктивності. Відсутність свободи волі не дозволяє адекватно зрозуміти існування людини в її історичній і культурній еволюції.

Нині, однією із найбільш актуальних питань у сучасній філософії висувається тема «критики або деконструкції суб'єктивності». Висновком, щодо цього став цілком новий інноваційний підхід у розумінні невід'ємних атрибутів людини (розуму, волі, свободи) в якості суб'єкта стала теза про

смерть суб'єкта. Причиною цього стало дослідження питання про свободу волі в різних течіях, школах, підходах на протязі тривалого історично-еволюційного періоду становлення людської цивілізації.

Деякі філософи вважають, що свобода волі і вибору є пережитком класичних теорій, котрі необхідно видалити з інтелектуальної сцени. Така проблема не є випадковою, оскільки свобода волі людини виступає наріжним каменем в процесі різних сфер життя людини.

Одним з найбільш відомих дослідників, вільної волі, котра перебуває у чіткому підпорядкуванні необхідності був І. Кант, родоначальник німецької класичної філософії. Він осмислює можливість свободи розумної істоти в світі, де всі явища, події та процеси відбуваються не вільно, а відповідно до загальної необхідності в світі, де має перевагу не вільна, а необхідна причинність. Кант називає поняття свободи «ключем до пояснення автономії волі. Свобода волі є властивість волі бути самою для себе законом. Такий підхід може мати тільки одне значення, а саме : коли означає принцип надходити тільки відповідно до такої максими, котра може бути предметом самої себе та водночас виступати як загальний закон» [84, с. 337-338]. На думку мислителя це і є формула категоричного імперативу, а також принцип моральності, в якому поняття «вільна воля» та «воля» знаходяться у підпорядкуванні моральному закону.

Суцільна детермінованість світових подій до І. Канта вважалася абсолютною перешкодою для свободи, відтак були спроби повністю відмовитись від детермінізму, постулювати хоча б частково, індетермінізм. [56, с. 574]. Якщо припустити альтернативу детермінізму і індетермінізму в цілому, то разом з критикою першого стає можливою і критика другого. Помилкою детермінізму є не визначення всезагальної детермінації як такої, а позиція виключно моністичного панування єдиного типу детермінації. «В такому випадку, якщо залишити закони природи природі, а духовне наділити власними закономірностями, то друга сфера у порівнянні з першою буде повністю вільна» [56, с. 574]. В індетермінізмі поряд із позитивною свободою

зберігається можливість випадковості. У метафізичному сенсі випадок означає не невизначеність, а відсутність визначеності з певної причини. Тому не варто думати, що індетермінізм окреслює все невизначене, інколи саме він може бути причиною так званого всезагального детермінізму у світі.

Дуже близько нам видається позиція ще одного німецького філософа Ф. Шелінга, який висловлює думку, що «свобода не повинна бути милістю чи благом, яке можна використовувати як заборонений плід. Свобода повинна бути гарантом порядку настільки ж явним та беззаперечним, як закони природи» [85, с. 456].

На думку сучасних дослідників Н. Ф. Бучило та А. Н. Чумакової, «існує внутрішня та зовнішня детермінація свободи. Зовнішня детермінація ступеня свободи зумовлена закономірностями природи та суспільства. Поведінка людини невільна в тому розумінні, що обмежена природними умовами та регламентована чіткими соціальними нормами» [86, с. 359-360]. Людина як біологічна істота нерозривно пов'язана із природою, оскільки сама по своїй суті є частиною природи. Відтак зрозумілі й слова відомого французького мислителя Нового часу П. А. Гольбаха, який пише: «Людина не свободна в жодну хвилину свого життя» [87, с. 208].

В різні часи прихильники детермінізму наполягають на тому, що в людині немає окремої субстанції, яка відповідає за прийняття рішень, вільних від фізичних і біологічних причин. Тому вони вважають, що людина існує за загальними фізичними законами, котрі відкидають свободу як ілюзорне та метафізичне поняття. Критичною підставою для заперечень цієї тези могло б стати феноменологічне дослідження досвіду людини, що демонструє інший характер взаємозв'язку між детермінацією поведінки на біологічному, фізичному рівнях та стратегіями, котрі створюються людською свідомістю. Поняття свободи передбачає людину як особистість, наділену досвідом прийняття свідомих рішень, тому звуження поняття свободи лише до фізичних процесів усуває в принципі можливість критики або будь-яких змін.

Основні аргументи прихильників поглядів детермінізму зводяться до того, що людина повинна підпорядковуватись лише еволюційним законам. Проти такої думки можна протиставити багато аргументів, наприклад, такий: людина звільнила власну волю від природних умов існування завдяки еволюції. Людина здобула найефективніші інструменти для набуття та зміни нових методів пізнання, досягнення цілковитого світогляду саме в процесі еволюції.

Як жива істота, кожна людина, опираючись на здобуті знання та досвід, може змінювати власне життя у процесі еволюційного росту. Людська природа є відкритою до різних змін, розімкненою. Це є первинною і основною умовою свободи волі. На відміну від існування речей, людське життя неоднозначно визначене чи детерміноване, це, по суті, відкрита ситуація вибору, що виникає перед суб'єктом дії.

У процесі свого історичного розвитку людина здобула можливість змінювати практично всі сфери свого життя, навіть власну біологічну (генетичну) програму, факт чого викликає неабияку занепокоєність серед філософів та науковців: «Ми влаштовані як машини для генів ... але ми в силах звернутися проти наших творців. Ми - єдині істоти на землі, здатні повстати проти тиранії егоїстичних реплікаторів» [94, с. 186]. Тільки людина має право розпоряджатися своєю свободою та життям, людська природа неповторна та незалежна.

Нині у сучасному світі та у філософії науки не існує жодних способів дослідження досвіду свободи як вольового та свідомого вибору людини. Розглядаючи людину в якості самостійного суб'єкта, можна виявити та дослідити, здатність суб'єкта визнавати в якості власної вільної чи невільної дії будь-яку свою дію, незалежно від того, чим би вона не була зумовлена. Навіть коли якусь дію скоординовано нашою свідомістю без врахування волі та суб'єктивних бажань, залишається очевидним, що сфера таких проявів постає свідомо обмеженим полем вивчення свідомості.

Існування людини земпіричної точки зору – це досвід вкрай різноманітний і великий в його історично-філософській, етичній, політичній сферах прояву, а отже, є можливість знайти різноманітні разки реалізації і поведінки людини, що не має єдиного знаменника – метафізичної чи фізичної сутності. Якщо класичне мислення розглядало людську свободу як результат її сутності, то неklasичне мислення констатувало, що свобода людини може мати абсолютно інші підстави.

У сучасному філософському вченні сформувалися напрями та школи, що презентують абсолютно різні точки зору стосовно поняття «свобода волі». Наприклад, компатибілісти впевнені в тому, що свідомий досвід людини є продуктом як психологічних, так і фізичних програм організму, до яких належить також свобода дій людини. Завдяки цьому основу свідомого вибору вбачають у чіткому наборі встановлених стереотипів мислення та поведінки, що охоплює весь зміст об'єктивної реальності людини.

Як показав досвід минулих століть, своїми вольовими зусиллями людина здатна змінити власне життя та спосіб буття, що може вплинути тільки на неї як розумну істоту, але до того ж підкреслює її бажання стати кращою, вищу свідомість.

Досвід, до якого зачасти звертаються прихильники компатибілізму, демонструє те, що буття людини не можна адекватно досягнути без розгляду свободи волі, що є основою дій людини та є свободою проявів. Таким чином, стає очевидно, що свобода вибору не зводиться до фізичної та біологічної причинності.

Людина у якості «агента свідомості» лише в конкретних варіантах поведінки здатна реалізувати свободу власної волі. Прихильники компатибілізму схиляються до думки, що «ментальні характеристики здатні реалізовуватись через фізичні характеристики» [88, с. 45]. Своєю позицією вони обґрунтовують тим, що суб'єкт природно нездатний чітко аналізувати мотиви й причини конкретної дії.

Наразі компатибілізм – це досить великий дослідницький цех, діяльність якого репрезентована працями таких науковців, філософів, як Дж. Серль, Г. Стросон, А. Макінтайр, М. Слоут, які вважають своїми попередниками Д. Юма, А. Айєра, Т. Гоббса та інших філософів-аналітиків. Уїх розумінні, проблема свободи волі «зводиться до вивчення психології і нейрофізіології» [89, с. 214]. Людина, на думку компатибілістів, існує в конкретних межах, що нав'язаній так званою необхідністю, і через це усвоєму існуванні людина починає бути схожою на комп'ютер або навіть на живумашину.

Філософи-інкомпатибілісти (П. Інваген, Т. Рейд, К. Гінет, Х. Маккан, Р. Кейн, Р. Кларк) мають різні бачення проблеми свободи волі: одні заперечують детермінізм і приймають її, інші, «жорсткі інкомпатибілісти», дотримуються позиції, що свобода волі несумісна ні з індетермінізмом, ні з детермінізмом (Д. Пербум). Така неоднозначність підходів породила безліч питань, відповіді на які немає й досі.

На противагу двом вищевказаним напрямам, в процесі історичного розвитку в аналітичній філософії європейської думки кінця ХІХ - початку ХХ століття сформувалися нові: лібертаріанство, волюнтаризм, екзистенціалізм, персоналізм, «фундаментальна онтологія» М. Хайдеггера, а також філософія трансгресії (М. Фуко, Ж. Батай та ін.). Наприклад, філософія трансгресії затверджувала відмову від будь-яких форм детермінації поведінки [90, с. 17], що передбачає досягнення звільнення від абсолютно всіх установок соціуму, всіх законів, правил і норм. Тому людина, яка перебуває в процесі трансгресії, змінюючи свою природну детермінованість, починає зміну з себе самої.

Філософські роздуми ХХ ст. рясніють розмаїттям напрямів, підходів до вивчення людиною її свободи, пояснення та розуміння Бога, як певної вищої субстанції через екзистенційний ідеалізм. З іншого боку, знання, здобуті в цей час, формують нігілізм – необмежену, найбільш крайню, форму свободи. Таким підходом як боротьба з підпорядкуванням, вияв бунтівного характеру людського ества, розкривається межа свободи та несвободи.

Виразніше всього ця позиція була сформульована в екзистенціальній філософії: існуванню людини не передує ніяка сутність. А отже, цілком логічно, що за відсутності причинної і сутнісної обумовленості свободи волі, все ж є підстави закріпити свободу волі як свободу зачатків дії, виток, що є вільними вже із самого факту своєї появи.

Прихильники раціоналізму вважають, що основою свободи волі є «холодний розрахунок»: людина керується не внутрішнім поривом, що йде від емоцій, почуттів, сприйняття чуттєвого, вражень, а покладається на прагматичний вибір, що, по суті, зводить свободу волі до механістичної функції людського організму. Вони розглядають волю в якості певної розумової діяльності. Іще Б. Спіноза називав розум та волю «лише станами мислення» [95, с. 38]. Він заперечував волю як певну незалежну причину поведінки людини та активності психіки і відносив її до складових інтелектуальних станів.

Схожу думку висловлював Т. Гоббс, він у своїх працях називав волю останнім «спонукальним мотивом діяльності людини» [7, с. 206] та «останнім актом нашого обдумування» [7, с. 609]. Мислитель ототожнював волю і бажання, що у людському розумінні розмежовуються залежно від того, чи враховує індивід попередні розмірковування. В. Баришніков наголошує: «...будь-який реальний прогрес у світі визначений наперед раціоналізмом... Мислення - це процес побудови в мені полеміки між бажанням та пізнанням. У своїй найвічній формі така полеміка проявляється в тому випадку, коли воля бажає від пізнання, щоб воно представило їй світ в такій формі, яка відповідала б імпульсам, що скриті у волі» [91, с. 163-164].

На противагу раціоналізму, ірраціоналізм стверджує, що людська природа закладається на рівні чуттєвості, оскільки неможливо пояснити все, що її оточує в екзистенційному бутті, математичним розрахунком або розумом (щастя, любов, добро, віра, зло та ін.). Ірраціоналізм дає людині можливість піднести на новий рівень людську свідомість, в повному обсязі оцінити власний природний потенціал, надати їй

(свідомості) нових горизонтів пізнання, осмислення нового. Основу чуттєвого, вільного вольового вибору людини, закладає саме ірраціональне, саме воно дає право бути вільною.

Для реалізації будь-якої людської дії необхідно настання умови свободи волі, що дасть людині можливість отримати власну основу без вказівки на причинність. Саме тому, досліджуючи та вивчаючи людську діяльність, неможливо апіорі стверджувати, чи є конкретна дія вільною, адже навіть якщо вчинки відбуваються в жорстких обставинах, людина завжди має вибір – залежати від цих обставин чи ні. У подібних ситуаціях очевидне і передбачуване рішення приймається добровільно. Дослідження Е. Ла Боесі є підтвердженням цього положення, адже він довів на великому історичному матеріалі, що будь-який народ «сам віддає себе в рабство ... сам розлучається зі своєю свободою і надягає собі ярмо на шию, коли він сам не тільки погоджується на своє поневолення, але навіть шукає його» [93, с. 12-13].

Отже, людина вільна у своїх діях настільки, що має можливість самостійно застосовувати щодо себе різноманітні форми свободи чи несвободи, вивільнюючи чи підпорядковуючи власну волю. В цьому випадку, нівелюючи поняття «свободи волі», ми жодним чином не зможемо розкрити в усій повноті феномен людини, а теоретична відмова від поняття «свободи волі» призведе до порушення природніх прав людини.

## **2.2. Свобода волі як благо і савілля у ранньої філософії Августина**

### **Аврелія**

Аврелій Августин вважається однією з ключових фігур в середньовічній християнській філософії. Він вперше формулює ідею свободи як фундаментального підстави людського буття. Філософські погляди Августина, а відповідно і зміст його праць, змінювалися з плином часу і їх умовно можна розділити на періоди «до» і «після» включення Августина в антипелагіанську полеміку, що стався в 413 році. Хронологічно розробка

концепції свободи волі належить до більш раннього, «доантіпелагіанському» періоду творчості філософа.

У трактаті «Про свободу волі» Августин викладає основні положення своєї концепції свободи волі: Евод висловлює твердження, згідно з яким «Ми маємо свободу волі і гріхи здійснюємо тільки завдяки їй» [1, с. 25]. У цьому висловлюванні Евод простежується думка про те, що всім людям дарована свобода волі, настільки абсолютна, що тільки вона є причиною гріхопадіння душі. Августин відповідає на дану сентенцію, що людина «є якийсь благо, так як він може жити праведно, коли захоче» [1, с. 26]. Тут Аврелій визначає людину як благо не тільки через його сотворення богом, так як все, хто або що створено богом, є благом з огляду на те, що сам бог є абсолютним благом, а й як того, хто може жити праведно, за образом і подобою бога, і робити це тоді, коли тільки він цього захоче. Далі він пише: «Якщо, справді, людина є якийсь благо і не може чинити правильно, якщо не захоче, він повинен володіти свободою волі, без якої не може надходити правильно. Але від того, що завдяки їй також відбуваються і гріхи, звичайно, не слід вважати, що Бог дав її для цього. Отже, оскільки без неї людина не може жити праведно, це є достатньою причиною, чому вона повинна бути дарована. А що вона дана для цього, можна зрозуміти також і з того, що, якщо хто-небудь скористався нею для здійснення гріхів, він карається згори. Що було б несправедливо, якби вільна воля була дана не тільки для того, щоб жити праведно, але і для того, щоб грішити. Бо, яким же чином було б справедливо покарання того, хто скористався волею з тією метою, для якої вона і була дана? Тепер же, коли Бог карає грішника, що ж, по-твоєму, інше Він тим самим говорить, що не: «Чому ти не скористався свободою волі для цієї мети, для якої вона була дана, тобто для праведного поведінки?» - Далі, як то, що сама справедливість призначається для засудження гріхів і шанування праведних вчинків, було б благом, якби людина була позбавлена свободи волевиявлення. Адже те, що не зроблено добровільно, не було б ні гріхом, ні праведним вчинком. А тому і покарання, і нагорода були б несправедливі, якби людина не володіла

свободою волі. Однак і в каре, і в нагороду повинна бути справедливість, оскільки це одне з благ, які походять від Бога. Таким чином, Бог повинен був дати людині вільну волю»[1, с. 26]. У цьому міркуванні Августин говорить про те, що вільна воля була дана самим богом, і дана була вона для праведного життя і праведних вчинків, проте він також пише, що вільну волю можна використовувати і для гріхи, але за це піде неминуче покарання. Він підкреслює, що без вільної волі людина не може жити праведно, що є основною причиною її обдарування. Однак, слід додати, що без вільної волі людина не могла б жити грішно, тому що якщо б її не було, то все вчинене людиною не було б ні гріхом, ні праведним вчинком, а було б всього лише необхідним вчинком, так як не було б можливості альтернативного рішення, і, отже, будь-яке покарання і нагорода були б несправедливі через відсутність чітких критеріїв, згідно з якими та чи інша людина повинен бути підданий покаранню або винагороджений, про що далі і пише Августин. Закінчуючи ж свою фразу, він стверджує, що ні покарання, ні нагорода не можуть бути несправедливі, так як вони виникають від благого бога, і, отже, за визначенням повинні бути справедливі.

Для пояснення можливості гріхи за допомогою вільної волі Августин ієрархізує блага, одержувані від бога: він розділяє їх на великі блага або чесноти, середні і найменші блага. До великим благ або чеснот Аврелій відносить розсудливість, твердість, стриманість, тощо. Чеснотами, на його думку, неможливо не користуватися погано, так як «справа (завдання) чесноти є гарне використання навіть того, чим ми можемо користуватися навіть недобре . Але ніхто не користується хорошим використанням гірко (погано); але іншими благами, тобто середніми і найменшими, не тільки добре, але так само погано будь користуватися може »[1, с. 63]. Як уточнення можна сказати, що, згідно з позицією Августина, чесноти в принципі неможливо використовувати погано, адже, дійсно, такі чесноти як твердість і стриманість можна використовувати як для праведних вчинків, так і для гріховних, при цьому, відповідаючи на що з'являється питання «чому ж

чесноти відрізняються від інших благ? » можна сказати, що, наприклад, вільна воля була дана для праведних вчинків, і використання її для вчинення гріховних вчинків є поганим використанням цього блага, поганим же використанням розсудливості як чесноти є нерозсудливість, але нерозсудливість не є не тільки чеснотою, а й благом взагалі, і, отже, жодну чесноту не можна використовувати погано, так як тоді це вже не буде ні чеснотою, ні благом. Свобода волі, за Августином, є середнім благом [1, с. 63].

В кінці свого трактату Аврелій пише: «Отже, воля, прихильна (примикає) загальному і незмінного блага, домагається перших і великих людських благ, хоча сама є благом середнім. Але воля, відвернувшись від незмінного і загального блага і повернувшись до власного блага, зовнішньому або нижчого, грішить »[1, с. 64]. Основна думка даного висловлювання полягає в тому, що свобода волі, будучи середнім благом, може бути використана як для праведного життя, досягаючи вищих благ, так як і свобода волі, і вищі блага є наслідком абсолютного «спільного» блага, яким є бог, так і для звернення на самого себе, і, отже, гріхи, адже хоча людина і є таким собі благом, він все ж є меншим благом у порівнянні з богом, і, отже, звернення волі на саму себе є гріхом.

Далі Августин займається поясненням співвідношення між вільною волею і богом. Він вважає, що бог не несе відповідальності за гріхи людини і справедливо карає його, якщо гріх було скоєно вільно. Аврелій вважає, що будь-яке «справедлива відплата за гріх», в масштабах всесвіту, є не покаранням, а благом, так як немає гріха без покарання і покарання без гріха. Однак «справедливо карається лише таке діяння, за яке людина несе відповідальність. У свою чергу, людина відповідає лише за це, які він робить свідомо і вільно і яке тому можна поставити йому в провину. Якщо людина не відповідає за свої вчинки, він не може мати ні провини, ні заслуги »[1, с. 26]. Справедливе покарання за гріх є благом, так як має на меті відновлення справедливості, яка є благом з огляду на те, що вона походить від бога.

Карати ж варто тільки тих, хто усвідомлено зробив гріх, оскільки не можна карати людину за ту дію, яку він зробив під якимось зовнішнім впливом. Отже, для володіння свободою волі, людина «повинен бути вільний від будь-якого зовнішнього підстави, і, отже, потрібно показати, що свавілля волі в принципі не повинен бути підвладний ніякої необхідності, яку могла б йому наказати природна або божественна причинність» [2, с . 127].

Сучасний вітчизняний філософ А. Столяров в своєму дослідженні праць Аврелія Августина приходять до висновку, що свобода волі в філософії раннього Августина є певним свавіллям, який дозволяє людині самій вирішувати, що йому робити, а що не робити, і саме це свавілля має бути довести. Доводячи свавілля волі, Столяров пише: «діюча в природі залізна необхідність не зачіпає автономію вольового акту, оскільки сфера останнього знаходиться (вірніше, повинна знаходитися)« по той бік »природної необхідності. Тому «абсолютно правильно сказати, що ми старіємо не по своїй волі, чи вмираємо не по своїй волі і ще що-небудь подібне, але хто, крім божевільного, наважиться стверджувати, що ми бажаємо не з нашої волі?». Все, що не входить в структуру вольового акту, все, що від людини не залежить, чи не знаходиться «в його владі», для автономії волі просто не має значення. Вільно людина робить лише те, чого сам бажає, і в його волі все, що від нього залежить, а перш за все - сама воля «Адже воля наша не була б волею, якби його не було в нашій владі, ну а якщо вона в нашій владі , то вона у нас вільна» [2, с. 128].

В даному міркуванні під залізною необхідністю розуміється щось ні від кого і ні від чого не залежить, наступне неминуче, як, наприклад, старість або смерть. Але є щось, що залежить від людини, і цим щось є воля, так як вільно людина робить тільки те, чого він сам бажає.

Далі Столяров, вивчаючи співвідношення свавілля волі і Вищої справедливості в працях Аврелія Августина, пише: «Якщо свавілля волі вільне, а Вища справедливість гарантує збереження морального світопорядку, то повинен існувати моральний закон, який наказував би

розумному суб'єкту норми його поведінки. Такий закон встановлений Богом як вічний закон вищої справедливості і відображений в серці кожної людини. Закон виражається в заповідях Божих, які суть моральні імперативи, запропоновані Вищою справедливістю. Заперечення свободи волі позбавляє всякого сенсу моральний закон і його приписи: «Якщо ми творимо зло не по своїй волі, то рішуче нікого не можна ні стримувати, ні умовляти; а з усуненням цього неминуче скасовується християнський закон і все взагалі релігійне вчення»[2, с. 131]. Є певний «моральний закон», який допомагає людині визначити, правильно чи неправильно він надходить, переступивши який слід неминуче покарання, заперечуючи ж свободу волі, моральний закон позбавляється сенсу, адже, як уже було згадано, як можна карати людину за те, що він робить, не бажаючи цього, під впливом ззовні?

Далі Столяров, визначаючи свавілля морального рішення у Августина, пише, що «не можна розуміти свободу морального рішення як неконтрольований свавілля, для якого все можливо. Автономія свавілля полягає в принципову можливість вчинити інакше, ніж щось було реально. Така автономія базується на причинності з волі і характеризується повною відсутністю зовнішнього примусу. На даному рівні моральна якість дії не має значення: добрий і злий вчинки повинні бути одно вільні. Якщо людина здатна на добро, він не примушений робити одне лише зло. Але і зло він робить вільно і саме тому, що наділений лише здатністю до добра і, отже, не примушений робити тільки добро. Сама свобода злого (неморальні) вчинку вказує на принципову можливість творити добро, і навпаки»[2, с. 132]. Отже, свобода волі у Августина не є неконтрольованим свавіллям (можливістю завжди поступати так, як хочеться), але є можливістю «вчинити інакше», наявністю альтернативного вибору при прийнятті рішення.

Згідно думки Августина, при ухваленні рішення добрий і злий вчинок повинні знаходитися в рівній мірі свободи, адже, дійсно, якщо якийсь з них має перевагу перед іншими, то такий вибір вже не буде вільним, так як щось ззовні дало перевагу одному з варіантів, адже сам вибирає може тільки

зробити вчинок, але не може позбавити себе можливості вчинити інакше. В кінці висловлювання пояснюється можливість злого (альтернативного) вчинку, так, людина наділена здатністю до добра за допомогою морально закону, проте ця здатність є лише однією з можливостей при прийнятті рішення, але не єдиною необхідністю.

На завершення Столяров говорить: «У людині повинно любити те, чим він є сам для себе (а сам для себе він може бути тільки людиною, але не батьком, сином і т. Д.), - отже, не приватна, але загальнолюдське, або власне людське, тобто образ Божий. А оскільки єдине і вище благо, якого людина повинна і може бажати собі і ближньому, полягає в уподібненні превеликий в світі благу (в якому моральне благо синтетично пов'язане з максимально можливим для індивіда особисте щастя), то в найближчому слід любити морально вільний (тобто єдино від його моральних зусиль залежить) свавілля його волі»[2, с. 133]. Отже, оскільки лише завдяки вільній волі людина може встати на праведний шлях і уподібнитися богу, то в ньому необхідно любити «свавілля його волі», тобто любити його вибір.

Таким чином, в працях, написаних до вступу в антипелагіанську полеміку, Аврелій Августин вважає свободу волі не тільки одним з благ, дарованих Богом, а й головною умовою можливості вести праведне життя. Він має на увазі під свободою волі можливість прийняття рішення без зовнішнього впливу, якесь вільне рішення; якийсь свавілля, що полягає в можливості вибрати щось інше по відношенню до даного, де і інше, і дане знаходяться в рівній свободі. Крім цього, він стверджує, що, оскільки лише завдяки свободі волі людина може уподібнитися богу, то в ньому слід любити свавілля його волі.

### РОЗДІЛ 3. АКТУАЛЬНІСТЬ ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ ВИБОРУ СЬОГОДНІ

Одне із головних місць серед основоположних аспектів проблеми людської гідності, беззаперечно, належить проблемі свободи. Адже, як зазначено в «Загальній Декларації прав людини», найістотнішим прагненням людей повинне бути створення такого гідного, справедливого світу, в якому людина матиме свободу переконань та слова, звільниться від злиднів та страху, а суспільні інституції також індивід сприятимуть дотриманню основних свобод і прав. Поступові зміни вітчизняного та глобального простору свободи як національної та індивідуальної незалежності та теоретичне усвідомлення свободи як істотного виміру буття людини актуалізують новітні філософські дискурси свободи, втілені в працях як зарубіжних, так і вітчизняних авторів. Осередком подібних роздумів стала в першу чергу думка про необхідність всебічного осмислення простору буття людини як простору свободи відповідальності. Надзвичайно важливою для осмислення цієї проблеми стала праця М. Ріделя «Свобода та відповідальність. Два основних поняття комунікативної етики». Відомий німецький філософ починає свої роздуми з думки про те, що ми не знаємо, чи взагалі можливо розв'язати питання того, що ж таке свобода насправді. Та людина знають принаймні: «по-перше, що цього питання не можна уникнути, а, по-друге, що в наш час воно ставиться зовсім інакше, ніж в усі попередні епохи» [1, с. 67]. У сучасних роздумах з приводу свободи М. Рідель вирізняє в першу чергу панування як двох різних способів буття та співвідношення свободи. На думку Ріделя, вирішуючи цю проблему, потрібно розуміти те,

що право на свободу від народження має кожна людина, його потрібно розглядати в якості незалежності від панування (однобічного тиску) з боку певної групи чи класу.

У контексті розуміння свободи як вільного буття, притаманного сучасним науковцям, можна і потрібно розглядати під відповідальністю основний феномен не лише означеної в статті «комунікативної» стратегії свободи. Даний підхід зумовлює наступний, методологічно значущий погляд на свободу, що в цей час набуває свого найбільшого розвитку, - як інтерсуб'єктивне вільне буття (на противагу монологічному розумінню). Сама по собі відповідальність – це поняття, у якому перехрещуються, перетинаються, реальні та мовні відносини людей. Більш того, відповідальність і є основою для свободи. Суть положення полягає в тому, що «переймаючи відповідальність на себе, в усякому разі тоді, коли можлива особиста участь у тій чи іншій події життя, кожен із нас, тобто кожна людина, може усвідомлювати себе відповідальною і, в цьому розумінні, вільною» [1, с. 82]. У будь-якій можливій для людини свободі яскраво проявляється реальність відповідальності. В умовах сучасності людина «засуджена, приречена» не настільки на свободу, наскільки на брання на себе відповідальності, адже без цього боротьба за справедливість та рівність цілком може завершитися знищенням саме того, що сприяє їх реалізації [1, с. 68-84].

Для більш повноцінного осмислення взаємозв'язку відповідальності та свободи надзвичайно значущими є праці Г. Йонаса «Принцип відповідальності» [2] та К.-О. Апеля «Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенційної моралі» [3]. Важливим внеском в розуміння означених понять стало дослідження видатних вчених із Інституту філософії Національної академії наук України «Соціальна відповідальність як основна цінність інституалізації сучасного суспільства» [4]. У першому праці А. Єрмоленко наголошує, що «людина як вільна істота реалізує свою свободу через відповідальність», а «тому відповідальність насамперед була пов'язана

зі свободою окремої людини» і «визнаючи свою свободу, людина, і тільки вона, визнавала і свою власну відповідальність» [5, с.13]. Тут особливо виділено часто патерналістсько налаштовану монологічну та діалогічну відповідальність, що «забезпечується демократичним горизонтом симетричної комунікації в суспільстві, опертям якої є етос взаємності зрілих особистостей (громадян) та регулятивний принцип справедливості, що передбачає спільну відповідальність» [5, с. 15]. Діалогічна відповідальність завжди передбачає існування когось чи чогось Іншого: іншої людини, групи людей, суспільства тощо. К.-О. Апель, обґрунтовуючи свої думки щодо етики відповідальності, пише про нашу співвідповідальність, про необхідність і можливість її сумірності з діяльністю сучасної людини. У праці Апеля «Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці» [6], ми можемо знайти надзвичайно важливе на сьогоднішній день визначення співвідповідальності. На думку автора, співвідповідальність є синонімом моральної відповідальності всіх розумних інституцій та розважливих людей, до яких належить і правова держава. Подальший розвиток принципу співвідповідальності відбувався і в працях Д. Бюлера, який більш за все розвиває ідеї свого вчителя - Г. Йонаса.

Г. Коваadlo, постійно працюючи над проблемою свободи у різних її вимірах, у своїх статтях [7] та монографії наголошує, що «людина - єдина у світі істота, яка має здатність і спроможність відриватися від емпіричного світу речей, нормувати та ділити світ на частини у своїй свідомості, уяві, синтезувати властивості світу в речі, вільно вибирати частину з цілого тощо» і при цьому «ця здатність вибирати й нормувати світ є чи не найпервиннішою характеристикою людського існування, екзистенції людини», а отже, «свобода є актуальною тому, що є справою екзистенції, елементом стражденного життя людини, або його «фундаментальною модальністю» [8, с.28]. Таким чином, науковець проголошує свободу головною складовою гідного людського життя та головною характеристикою людини. Запропоноване багатьма вітчизняними дослідниками (А. Єрмоленком, Є.

Бистрицьким, В. Ляхом, М. Култаєвою, М. Поповичем, Л. Ситніченко, Н. Радіоною, Д. Усовим, О. Соболю) екзистенційне, глибинне тлумачення взаємозв'язку свободи та відповідальності склалося у досить плідний методологічний принцип осмислення проблеми гідності людини, що потребує подальшого вивчення та глибинного аналізу.

В першу чергу, варто зауважити, що на сьогоднішній день свобода - це передусім спроба вийти за межі плинної та густої мережі відчужених суспільних взаємин, у якій ніхто не має бажання брати на себе справжню відповідальність. Професор В. Лях наголошує, що якщо раніше свобода розглядалася в якості форми боротьби проти відчуження та своєрідного протесту проти занадто жорсткої регламентації життя, то в сучасному інформаційному суспільстві ситуація принципово змінилася. «Тобто, у людини не лише зростають прагнення до самовизначення, індивідуальної значущості, творчої свободи і відповідальності, але й соціально-економічні чинники інформаційного суспільства спонукають людей до більшої самостійності у прийнятті рішень, вимагають творчої самовіддачі, оригінальних, нестандартних підходів» [9, с. 55].

Питання взаємин людської гідності та свободи з часом набуло особливої актуальності, тому, враховуючи бурхливий розвиток «інформаційного суспільства» та інформаційно-комунікаційних технологій, за умови створення новітньої віртуальної реальності, що значною мірою впливатиме на основні виміри людського буття. Ця частина аспекту проблеми свободи осмислена А. Сеном у праці «Розвиток як свобода», у якій він говорить в першу чергу про аналіз суспільного ладу в аспекті «його ролі в розширенні і гарантуванні основних індивідуальних свобод, при цьому особа розглядається швидше як активний рушій змін, ніж як пасивний споживач розподілених благ», де поняття «соціальне облаштування суспільства» тлумачиться в якості об'єднання інституцій «держави, ринку, правової системи, політичних партій, засобів масової інформації, громадських об'єднань, громадських дискусій тощо» [10, с. 18]. Сен підкреслює, що

«важливою характеристикою свободи є різноманітність її аспектів, пов'язаних з різними видами діяльності і інститутами», при цьому «така неоднорідність не дозволяє звести розвиток до готової і простої «формули» накопичення капіталу, переходу до ринкових стосунків або ефективного економічного планування (хоча кожному з перерахованих явищ є місце в широкій концепції «розвиток як свобода»)), а отже «організуючим принципом, що об'єднує усі складові частини розвитку в одно інтегроване ціле, є усебічна зацікавленість в процесі розширення індивідуальних свобод і громадянських зобов'язань, зміцнюючих індивідуальні свободи» [10, с. 326].

Проблеми свободи потребують подальшого глибинного дослідження у часи життя у «суспільстві ризику». Варто погодитися, «що усвідомлення цієї проблеми відбувалося лише в напрямі накопичення все нових і нових визначень», і тому «можна простежити і певну спорідненість, і певну тяглість ідей свободи, і присвячену їм деякі теоретичні напрацювання, які вже стали загально визнаними» [11, с. 1]. Нерідко людина не має жодної можливості якимось чином змінити умови своє життя, проте певною мірою люди вільні у виборі засобів для досягнення своєї мети. Отже, свобода - відносна величина і тому може втілюватись в життя шляхом вибору певного вчинку. А вибір засобів та шляхів досягнення своєї мети повинен поєднуватись із соціальною та моральною відповідальністю за наслідки такого вибору. Саме з цієї причини справжній вибір – це результат складного поєднання соціального досвіду людини, суб'єктивного багатства і об'єктивних можливостей її внутрішнього світу. В таких умовах лише вільний вибір засобів для досягнення своєї мети є випробуванням для таких частин людської особистості, як честь, відповідальність, совість, гідність тощо. Варто зазначити, що «тільки справді вільна людина здатна добровільно визначати межі своєї свободи та її реалізації (критерій відповідальності)», коли «діалектика не заперечує необхідності, а необхідність не сприймається як «занепала свобода»», а тому розв'язання дилеми свободи лежить у площині таких «визначення водночас її безмежності, невичерпності та констатація

наявності певних рамок, регуляторів, що її обмежують» [12, с. 34]. Важливим в обраному контексті є виокремлення сучасних значень слова «свобода», як: «перебування не ув'язненим, не в неволі», «відсутність залежності від когонебудь, можливість поводитися на власний розсуд», «відсутність утруднень у чомусь» та «вияву суб'єктом своєї волі в умовах усвідомлення законів розвитку природи й суспільства», а також основне значення терміну свободи як: «відсутності залежності» та «можливості діяти згідно зі своєю волею» [13, с. 198]. Український філософ М. Попович говорить про те, що «люди віками не відчували потреби в свободі в тих її проявах, які, з нашої сучасної точки зору, є аксіоматичними і елементарними» [14, с. 5], проте «втрата свободи може відбуватися під фанфари «оживання» і «відродження» екстатичного почуття національної спільності, під гаслами протесту проти суспільства, що керується, за висловом М. Вебера, сухою цілераціональністю дій» [там само]. Нових вимірів та аспектів набуває осмислення свободи в контексті проблеми людської гідності.

Насправді, питання економічного рабства економічної свободи наразі стають все більш актуальними. І ця проблема особливостю стосується людей, яких можна назвати «бідні, які працюють»: коли працездатна людина виконує роботу, за яку отримує певну заробітну плату, що не дозволяє їй забезпечувати власні потреби (життєві) на певному рівні. Можна довго сперечатися про рівень цих потреб та запитів, які тим чи іншим чином залежать від духовного та морального стану людини. Це, в першу чергу, залежить як від розвитку самої людини, так і від суспільства, в якому вона перебуває. Так, там де є культ матеріальної складової і все вимірюється тільки розміром статку, буде один рівень потреб, там, де переважає духовність, - інший. Але необхідно застерегти від іншої крайності, коли людині навмисне платиться мізерна зарплата і говорити про якісь її духовні і моральні уподобання є недоречним. А це приводить до того, що людина починає брати кредити і тим самим ще більше заганняючи себе в «економічне рабство». Крім того, сучасні інформаційно-комунікаційні технології

створюють передумови до появи так званого «цифрового» та/чи «інформаційного» рабства, коли всі дії людини повністю відслідковуються і контролюються. Тут виникає інша крайність, коли під виглядом турботи про націю, суспільство, групу людей (для досягнення досить позитивної мети) відбувається суттєвий утиск свободи окремих громадян. До того ж «практика доводить, що побудувати на принципі індивідуальної свободи суспільну злагоду, гармонійні стосунки неможливо. До того ж така свобода має в собі певний руйнівний заряд, оскільки завжди містить можливість певної незгоди із загально визнаними нормами соціальних стосунків, а в своїй крайній формі - «війну всіх проти всіх» [11, с. 2].

То ж варто погодися з тезою про те, що «потрібні якісь обмеження такої свободи, зокрема етичні, естетичні або гуманістичні в широкому плані», але «це не означає, що через це ми повинні взагалі відмовитися від свободи самореалізації» за умови, коли «основна тенденція суспільного розвитку засвідчує, що кожен його етап пов'язаний з наданням людині нових можливостей для самореалізації» отже, «водночас зростає й відповідальність за отриману можливість вибору» ось тому і «дедалі частіше лунають заклики до людства «стати дорослішим» [11, с.2].

У зв'язку з цим можна відзначити, що незважаючи на більш позитивне сприймання «свободи для» у порівнянні із «свободою від» у реальному житті спостерігається певне поєднання цих двох свобод, а яка з концепцій домінує залежить від загального рівня морально-правового розвитку суспільства та його громадян. На цю обставину звертав увагу і І. Берлін: «Наслідки розрізнення двох «Я» стануть ще більш очевидними, якщо розглянути, в яких двох основних історичних формах виявлялося бажання бути керованим своїм «справжнім» «Я». Перша форма - це самозречення заради досягнення незалежності, а друга - самореалізація або повне ототожнення себе з деяким конкретним принципом або ідеалом заради досягнення тієї ж мети.» [15, с. 8].

Розвиваючи ідею про «негативну» та «позитивну» свободу, відомий німецький філософ А. Велмер виокремлює дві моделі свободи, зазначаючи

при цьому, що «індивідуалістичні теорії беруть в якості вихідного пункту ізольованих індивідів, - характеризуються певними природними правами і цільових перевірок орієнтованої раціональністю: ці теорії прагнуть витлумачити політичні інститути (оскільки їх можна вважати законними) як результат угоди (контракту) між автономними індивідами». Аналізуючи контрактualістичну складову першої моделі свободи, філософ виокремлює головне досягнення суспільної угоди, яке полягає в тому, в тому, «що загальний закон, стає позитивним законом, що забезпечується політичною владою, яка має силу карати кожного, хто б не порушив права інших», а тому «не варто й говорити, що основними зразками цих «непорушних» прав завжди були права власності (але, звичайно, і право на власне життя)» [16, с. 2]. Результатом дотримання усіма такої «суспільної угоди» є певне зменшення рівня «свободи для» (роблю що хочу), що певним чином зупиняє так звану «війну всіх проти всіх». Впровадження «суспільної угоди» стає засадою можливості ефективного функціонування різних соціальних інституцій. Що стосується наступної моделі свободи, то для неї не лише «сама ідея свободи, а й ідея раціональності стає «колективним» поняттям: ми не зможемо пояснити, що таке раціональність, якщо не звернемося до інтерсуб'єктивності життєвих форм, подумки представленої в інтерсуб'єктивності символічного посередника, мови, завдяки якому форми життя набувають законне буття» [16, с. 3]. Йдеться власне про комуналістську модель свободи, яка насправді «виходить із того, що в основу суспільного життя вже закладено таку певну норму узгодженої свободи, в якій врахування інтересів кожного поєднується з певним їх обмеженням» [16, с. 4].

Детально характеризуючи індивідуалістичні та комуналістські теорії, А. Велмер зазначає, що коли перші асоціюються з великими буржуазними революціями, то останні «майже незмінно критично ставилися не тільки до антропологічних передумов сучасних теорій природного права, але і до дійсності сучасного буржуазного суспільства» і «тим самим суперечка між

індивідуалістами і комуналістами завжди була і буде політичною суперечкою про роль, яку буржуазне суспільство відіграє в просуванні свободи в сучасному світі» [там само]. Сучасний розвиток суспільства призводить до появи моделі свободи, заснованої на взаємопроникненні індивідуалістської і комуналістської її моделей. А. Велмер зазначає: «сама ідея суспільства рівних індивідів» як «власників стратегічно взаємодіючих на ринку відповідно до загальних для всіх законів, не тільки передбачає, що ці індивіди морально визнають один одного вільними і рівними», що «передбачає також існування політичних і юридичних інститутів, функціонування яких не можна пояснити виходячи з одних умов стратегічної раціональності, характерною для індивідів як членів власне громадянського суспільства», а тому «саме в цих інститутах політичного суспільства знаходить своє місце раціональна свобода в комуналістському сенсі слова: раціональна свобода, дійсно пов'язана з зацікавленістю в загальне благо, цивільних чеснотах, громадської діяльності, публічних дебатах і політичний контроль над економікою» [16, с. 4-5]. Іншими словами, йдеться про нову концепцію соціальної свободи як конструктивну протизагону нормативному індивідуалізму та контрактуалізму. Саме таке бачення властиве філософським роздумам відомого далеко за межами Німеччини Акселя Гонета, яке він послідовно виклав в одній зі своїх останніх робіт «Право свободи». Зауважимо, що запропонований ним перехід від негативної до соціальної свободи (через свободу рефлексивну) [17, с. 44-119] є розвитком тих моделей свободи, про які йшлося вище. В них дотримання індивідами певної «суспільної угоди», яка б обмежувала нестримні зазіхання кожного, доповнюється іншим, неконфліктним баченням природи особистості, яка належить до певного суспільства, культури, традицій. І свобода такої особистості є насамперед контекстуальною, через свою внутрішню приналежність до узвичаєних форм спілкування та соціальних взаємин. Проте значущість персональної складової свободи не варто перебільшувати, як це часто властиво консервативному мисленню, яке ідеалізує «зв'язки

людської дії і людського мислення з минулим, тоді як ліберально-прогресистське мислення спирається на принципи, закриваючи очі на їх походження і історію» [14, с.4]. То ж відверто ворогуючи з образом людської свободи, яка не вкорінена (чи викорінена) у «життєвому світі», комунітаристи ігнорують абстрактний сенс такого бачення. Адже, продовжує свої роздуми М. Попович, насправді «не існує «свободи від» і «свободи для» як різних соціальних цінностей - є одна і та ж сама свобода побачена і відчута або зсередини («для»), або зовні («від») [там само].

З метою виходу за межі означеної дилеми, З. Бауман виокремлює інтерсуб'єктивний характер свободи та тлумачить її як соціальне відношення, а також наголошує на тому, що «свобода одних робить і необхідною і прибутковою залежність інших; тоді як несвобода однієї частини робить можливою свободу іншої» при цьому «паноптикон - це не доповнення до парламентської реформи; він включає її як свою власну умову і легітимацію», а тому «завдання забезпечення безпеки і безконфліктного відтворення соціального порядку неминуче призводить до виділення (sediment) двох протилежних, але взаємообумовлених і взаємностверджуючих соціальних модальностей: одна має своїм ідеальним горизонтом свободу, інша - прагне до тотальної залежності» [18, с. 32]. На думку З. Баумана, вже за доби Середньовіччя свобода належала до царини боротьби за владу: «вільний статус свідчив про силу тих, хто його придбав, і про слабкість тих, хто нехотя був вимушений ним поступитися» при цьому самим знаменитим та символічним документом цієї боротьби є «MagnaCartaLibertatum(Велика хартія вільностей)» [18, с. 48]. Таким чином, варто, разом із А. Сенном, зробити висновок про те, що подальший розвиток суспільства «вимагає усунення головних джерел несвободи: убогості і тиранії, незначності економічних можливостей і постійних соціальних поневірянь, убогство структур, обслуговуючих населення, а також нетерпимості або надмірній активності репресивних установ», а «відсутність основних громадянських свобод є прямим наслідком економічної убогості»

[10, с. 21]. На цьому наголошує і З. Бауман: «коли діють [принципи] «боротьби з вибуванням» і «монопольної функції», то слід чекати типово капіталістичного редукування індивідуальної свободи до все меншої частини населення», а отже «часи самотніх магнатів, що деруться на самий верх суспільства виключно власними силами, минули» при цьому «чудова свобода споживчого світу від самовинищуваних тенденцій усіх інших форм конкуренції була досягнута завдяки перенесенню міжособового суперництва зі сфери багатства і влади (тобто від благ, пропозиція яких по самій їх природі обмежена і які тому підлягають процесу нестримної монополізації) - в сферу символів» [18, с. 77] і «тим самим відтворення капіталістичної системи досягається за допомогою індивідуальної свободи, а не за допомогою її пригнічення» тому «тепер усю діяльність по «соціальному контролю» можна заносити не в графу системних витрат, а в графу системних активів» [18, с. 81]. Що набагато простіше здійснювати, створивши із споживання цілий культ, до лав прибічників якого можна залучати більшість суспільства, яке і було створено для цього, а отже «споживання міцно затверджується в якості фокусу і майданчика для індивідуальної свободи, майбутнє капіталізму представляється забезпеченішим, ніж будь-коли раніше» та завдяки цьому «споживчий ринок став такою формою контролю, яку контрольовані приймають добровільно і захоплено», а сам «споживчий ринок відповідає критеріям тієї «фантастичної спільноти», де свобода і впевненість, незалежність і колективність безконфліктно уживаються» [18, с. 81-82]. Проте не варто забувати і про негативні виміри означеної моделі, які стосуються передовсім ставлення до тих соціальних груп та/або конкретних людей, які не змогли вписатися у формат «споживчого ринку» та культу «споживання», а також в «глянцеву частину» капіталізму.

Адже існує певна залежність між розширенням споживчої свободи та зменшенням свободи в інших сферах соціального життя. Тому за сучасних умов з метою розвитку індивідуальної свободи варто переорієнтовувати

суспільство від споживання до виробництва, залучення громадян до різних соціальних громадських рухів щодо вирішення місцевих і державних проблем. Беручи до уваги зазначене можна відзначити, що вказані тенденції є цікавими та важливими і за допомогою яких можна «розірвати зачароване коло бюрократії і споживчої свободи», надати людині сенсу та можливість прожити власне гідне життя. На думку А. Сена, «економічна несвобода здатна породжувати соціальну і політичну несвободу, так само як соціальна і політична несвобода здатна випестувати несвободу економічну» [10, с.24]. Тому слід відзначити, що «зв'язок між індивідуальною свободою і рівнем соціального розвитку далеко не вичерпується принципом додатковості, наскільки б важливим остання обставина не являлася» отже, «те, чого люди здатні досягти, залежить від економічних можливостей, політичних свобод, розвиненості громадських рухів і умов для отримання медичної допомоги, базової освіти, а також від соціальної підтримки і стимулювання їх діяльності», хоча слід зазначити, що «розвиток інституціональних структур, що забезпечують перераховані можливості, залежить від наявності громадянських свобод, що дозволяють безперешкодно брати участь у громадських виборах і публічних дискусіях, що у свою чергу сприяє розвитку цих можливостей» [10, с. 22].

Але, враховуючі всі позитивні моменти сучасного розвитку людини, суспільства і держави, негативною стороною цього процесу виступає самотність сучасної людини за умови відокремлення її сучасного світу від усталеного світу традицій. А основним каталізатором прискорення таких процесів є бідність, невизнання та невпевненість у майбутньому. Тобто, впливають усі базові соціальні процеси: духовні, економічні, політичні та соціальні, які в свою чергу залежать від політичного устрою країни та моделі управління економікою. І як би це не звучало дивно, але вказані тенденції стали проявлятися у більшій мірі за умови зменшення впливу держави на суспільство в цілому та окремих її громадян. Отже, слід зазначити, що «разом з відродженням ідеї громадянського суспільства як спільноти вільних

громадян відбувається деструктивне руйнування, фрагментація їхнього культурного досвіду: якщо в минулому суб'єкта вважали втіленням волі Бога, розуму чи історії, то тепер йому загрожує небезпека стати жертвою маніпулятивних суспільних практик та всезростаючою прірвою між персональним досвідом та комунікативною «гіперреальністю», а отже, ми маємо нову форму «несвободи», коли «розвиток особистості доповнюється владою, яка проникає в усі сфери суспільства, набираючи форм норм та моралі» [19, с. 266]. У зв'язку з цим виникає «проблема подолання залежності від панування (у різних формах обмежень і тиску) певного класу чи групи над іншими людьми», а тому «йдеться, насамперед, про створення умов для можливості вільно думати, зокрема, сказати «ні» тоді, коли вважаєш за потрібне», тим самим маючи на увазі «комунікативну свободу» [19, с. 266].

## ВИСНОВКИ

Як висновок зазначимо, що Аврелій Августин (354-430) - особистість грандіозного масштабу, завдяки зусиллям якої філософська думка остаточно робить поворот від пізньої Античності до ранньої патристики. Августин пройшов дуже складну духовну еволюцію: син християнки (згодом - свята Моніка) і язичника, навчався в Карфагені, потім заснував власну школу риторики в Римі. Випробував вплив скептицизму і стоїцизму через римського філософа Цицерона, потім захопився містикою через вчення секти маніхеїв, потім неоплатонізмом, християнською літературою і філософією завдяки знайомству з видатним християнським мислителем, єпископом Амвросієм Медіоланського. Залишався лише один крок до звернення в християнство, який, за визнанням самого Августина, був зроблений при безпосередньому впливі святого Духа. У 32 роки для Августина почалося нове життя - християнського філософа і теолога, згодом єпископа Гиппонський, одного з найвидатніших батьків церкви.

У центрі філософських міркувань Августина знаходиться подання про Бога як вищого блага і шляху людини до Нього. У Бозі збігається Добро, Буття, справжнє життя.

Слід підкреслити, що за словами Б. Рассела, «протягом середніх віків у сфері думки панувала пристрасть до законності й найбільш сувора теорія політичної влади. В остаточному підсумку, усяка влада виходить від Бога». Створенням такої теорії церква зобов'язана ідейному послідовнику Августина Фомі Аквінському.

Хотілося б також зазначити, що Августин ніколи не прагнув виключати поняття свободи зі своєї системи. Тому логіка замислу поставила перед ним нерозв'язне завдання - поєднати в раціональних рамках свободу і благодать, тобто показати як можлива свобода волі при тому, що людина позбавлена можливості її втілити. Напевне Августин розумів, що зберегти автономію волі, з однієї сторони, і благодать в її абсолютному значенні, - з іншої,

завдання, що рішуче не може бути виконане в рамках раціонального. Своє завдання він бачив у формуванні і розв'язанні питання, що трактує Божу волю і рішення благодаті. А це питання на стільки складне для розгляду, що захист свободи волі на перший погляд заперечує Божественну благодать, а коли навпаки утверджується благодать, можна припустити, що утискається свободне рішення.

Аврелій Августин вважав, що право є утіленням божественної справедливості. Основоположним принципом концепції свободи творчості є непорушний, вічний, санкціонований Богом закон - вираження Божественного розуму і волі. Ці положення стали методологічними засадами обґрунтування Августином концепції свободи творчості. Істинність результатів творчості, як і творчого процесу можна досягнути тільки за допомогою Святого Письма. Творчість в якій ігнорується Божий закон, відповідно до переконань Августина, не вважається істинною і приречена на небуття.

Вищенаписане дає нам підстави зробити висновки стосовно того, що суспільство повинно створювати такі умови індивідуального і соціального життя, в якому мали б своє місце та сферу застосування всі види свободи. Йдеться не про якусь абстрактну «дискурсивну спільноту» атомістично-вільних, протезитілесних індивідів, які раціонально спілкуються між собою, а, перш за все, про особистостей, вільна поведінка яких (на відміну від спрощеного індивідуалізму) відповідає їх екзистенційному, глибинному саморозумінню, сумірному їх екзистенційній турботі про світ «життєвий світ» та про себе, де стійко вкорінене право людини на гідне буття. Це має бути буття, в якому відповідальність за щось та за когось добровільно поєднується із відповідальністю перед кимось, тож йдеться про принципово важливе для розважливої тавільної людини вміння «тримати відповідь і пропонувати в діалозі з іншими (дійсними чи уявними) людьми прийнятне підґрунтя для своєї власної позиції» [20, с. 382]. Пояснений саме так взаємозв'язок відповідальності та свободи є надзвичайно важливим

механізмом розвитку демократичних цінностей, спрямованих на забезпечення гідного людського існування. Як переконливо говорить професор М. Култаєва, демократію «не можна привласнити, запозичити чи імпортувати, бо вона починається з усвідомлення людиною своєї внутрішньої свободи» [21, с. 97], а також із визнання цього права, даного нам від народження, і за всіма іншими людьми.

## ЛІТЕРАТУРА

- 1.Августин Аврелий. О свободе воли. Кн. II. / Августин Аврелий [пер. М. Ермаковой, А. Шарниной] // Антология средневековой мысли. В 2 т. Т.1. - СПб.: РХГИ, 2001. - С.19-112.
- 2.Августин Аврелий. Творения / Блаженный Августин ; сост. и подгот. к печати С. И. Еремеева. - СПб. : Алетейя ; Киев : УЦИММ-пресс. - Т. 3, Кн. 1-13: О граде Божиим. - 1998. - 595 с.
- 3.Августин св. Сповідь / Переклад з латини Ю. Мушака. - К.: Основи, 1999. - 319 с.
- 4.Августин: Pro et contra / Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология Издательство Русского Христианского гуманитарного института, – Санкт-Петербург, 2002 – 972 с.
- 5.Антология мировой философии. Т.1. Философия древности и средневековья, Ч.1: В 4 т. / Ред.-сост. тома и авт. вступ. ст. В. В. Соловьев. - М.: Мысль, 1969. - 576 с.
- 6.Антонян А.Р. Сотериологическая концепция в антипелагианской позиции Аврелия Августина // Вестник ВятГУ. – 2018. – №2. – С. 13-16
7. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі. - К., Дух і Літера, 2008. - 430 с.
8. Апель К.-О. Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. - К., 1999. - с.413-454.
9. Бауман З. Свобода. - М., 2006 - 132 с.
10. Берлин И. Две концепции свободы // Современный либерализм. - М., 1998. С. 19-43.
11. Веллмер А. Модели свободы в современном мире / Электронный ресурс // <http://www.smolsoc.ru/index.php/home/2009-12-28-13-47-51/40-2010-08-30-12-17-02/1133-2011-02-10-02-03-27/>

12. Герье Н. Блаженный Августин / Н. Герье. - М.: Эксмо, 2003. - 640 с.
13. Давид Р. Основные правовые системы современности / Рене Давид, Камилла Жоффре-Спинози ; пер. с фр. В. А. Туманова. - М. : Междунар. отношения, 1999. - 398 с.
14. Дерев'янюк Т.М. Свобода як покликання людини// Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. - К., 2007. - С.197- 203.
15. Дзьобань О. П. Ідея теократичного панування у вченні Августина Блаженного та її практичне втілення у середні віки / О. П. Дзьобань, С. Б. Жданенко // Наук. зап. Харк. ун-ту Повітр. Сил. Соц. філософія, психологія. - Х. : ХУПС, 2007. - Вип. 3 (29). - С. 30-38.
16. Єрмоленко А. М. Відповідальність як соціально-етична проблема // Соціальна відповідальність як основна цінність інституалізації сучасного суспільства. К., 2016. - с. 7-67.
17. Єрмоленко А. М. Категоричний імператив відповідальності Ганса Йонаса // Йонас Г. Принцип відповідальності. - К., 2001. - с. 358-393.
18. Жданенко С. Б. Теократичні ідеї Августина Блаженного та їх середньовічна імплементація / С. Б. Жданенко // Вісник Національного університету "Юридична академія України імені Ярослава Мудрого". Серія : Філософія, філософія права, політологія, соціологія. - 2017. - № 1. - С. 53-63.
19. Жильсон Э. Философия в средние века / Этьен Жильсон. - М.: Культурная Революция, Республика, 2010. - 678 с.
20. Зотова Л. В. Политические ценности Средневековья: о соотношении небесного и земного отечества у Августина и Аквината / Л. В. Зотова // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер.: Политология. - 2004. - № 1 (5). - С. 79-88.
21. Йонас Г. Принцип відповідальності. - К., 2001. - 400 с.
22. Ковадло Г. Духовність і моральність: антропокультурні виміри філософії моралі. - К., 2014. - 332 с.

23. Коваadlo Г.П. Свобода як основа формування людини та як «турбота про себе» // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. Праць - Вип. 72. - К., 2008. - с.15 -23.
24. Кондзьолка В. В. Історія середньовічної філософії [Текст]: навч. посіб. для студ. вищих навч. закладів / В. В. Кондзьолка. - Л.: Світ, 2001. - 318 с.
25. Кремень В. Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник /В. Г. Кремень, В. В. Ільїн. - К.: Книга, 2005. – 528 с.
26. Крутій Ю. М. Людина і Бог у тлумаченні Аврелія Августина / Ю. М. Крутій // Молодий вчений. - 2014. - № 2(05). - С. 79-82.
27. Култаєва М. Демократія і філософія: політичний заповіт К. Ясперса і виклики сьогодення // Філософська думка - К., 2016. - № 5. - с. 94-103.
28. Лях В. Соціальні, особистісні та екзистенційні виміри свободи. // Мультиверсум. Філософський альманах. - К., 2004. - № 44. - с.1-14.
29. Лях В.В. Специфіка виявів свободи в інформаційному суспільстві // Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. - К., 2007. - С.43-58.
30. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика / Г. Г. Майоров. - М.: УРСС, 2009. - 296 с.
31. Пазенок В.С. Свобода як вибір особистості // Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. - К., 2007. - С.30-42.
32. Пашук А. І. Нариси з історії філософії середніх віків: академічний курс: підручник для студ. вузів / А. І. Пашук. - Київ: Ін Юре, 2007. - 711 с.
33. Попович М.В. «Свобода від» і «свобода для» // Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. - К., 2007. - С.3-8.

34. Поцюрко М. М. Примирення свободи волі та предестинації як основа антипелагіанської полеміки Августина / М. М. Поцюрко // Гілея: науковий вісник. - 2016. - Вип. 115. - С. 150-153.
35. Рассел Б. История западной философии / Бертран Рассел. - New York : Chalidze, 1981. - 855 с.
36. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 2. Средневековья. - ТОО ТК «Петрополис», 1994. - 368 с.
37. Рідель М. Свобода та відповідальність. Два основних поняття комунікативної етики //Ситніченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. - К., 1996. - с.68-84.
38. Сен А. Развитие как свобода. - М., 2004. - 425 с.
39. Ситніченко Л. Стратегії свободи в сучасній соціальній та практичній філософії. // Свобода: сучасні виміри та альтернативи. - К., 2004. - с.264 - 316.
40. Соціальна відповідальність як основна цінність інституалізації сучасного суспільства. К., 2016. - 302 с.
41. Столяров А. А Свобода воли как проблема европейского морального сознания / Столяров Александр Арнольдович. - М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1999. - 208 с.
42. Суини М. Лекции по Средневековой философии. Выпуск 1: Средневековая христианская философия Запада / М. Суини. - М.: ГЛК, 2001. - 304 с.
43. Хюбнер К. Нация: от забвения к возрождению / Курт Хюбнер. - М. : Канон+ : Реабилитация, 2001. - 399 с.
44. Honneth A. Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit. - Berlin, 2013. - 628 S.