

є надзвичайно цікавим та перспективним міждисциплінарним проектом.

Список використаних джерел:

1. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Н.А. Бердяев. – М.: изд-во "Директ-Медиа", 2008. – 132 с.
2. Вебер Макс. Протестантская этика и дух капитализма. / Макс Вебер. Пер. с немец. – Ивано-Франковск: Ист-Вью, 2002 – 350 с.
3. Гадамер Ханс-Георг. Истина и метод / Ханс-Георг Гадамер, пер. с немецкого Б.Н. Бессонова. – М.: изд-во "Прогресс", 1988. – 695 с.
4. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы / Фёдор Михайлович Достоевский. Собрание сочинений в 15-ти томах. Том 9-10. – Л.: изд-во "Наука", 1991. – 6026 с.

5. Коротаев Андрей, Малинецкий Георгий. Проблемы математической истории / Андрей Коротаев, Георгий Малинецкий. – М.: изд-во "Либерком", 2008. – 208 с.

6. Маккинси Дж. Введение в теорию игр. / Дж. Маккинси. пер. с английского И.В. Соловьева. – М.: изд-во "Государственное издательство физико-математической литературы", 1960. – 420 с.

7. Шелер Макс. Избранные произведения. / Макс Шелер. Серия "Феноменология. Герменевтика. Философия языка" – М.: изд-во "Гнозис", 1994 – 490 с.

8. Foot, Philippa. "Utilitarianism and the Virtues" – *Mind* № 94(2), 1985. – с. 196–209.

Надійшла до редколегії 24.04.19

Іа. А. Petik

MATHEMATICAL METHODS IN ETHICS

Paper views the possibility of application of mathematical methods such as matrix algebra and game theory to analyzing the ethical contexts. Philosophical problems of usage of formal systems in humanities are described in general and analogies with economical mathematics and historical processes modeling are drawn. The moral dimension is proposed to be introduced for some famous scenarios in game theory and the potential of cooperation of this part of mathematics and philosophical ethics is studied. The moral estimation of players and connected hypotheses are then proposed to be introduced. The main new idea of the first chapter of the paper is that it is possible to provide an additional matrix which will estimate the moral events happening in the scenario (at least for some of the scenarios). Every decision of a player will cause not only the changes in strategies of other players and outcomes of the game but also certain precise moral evaluation of the particular action. The famous game theory scenario called prisoner's dilemma is given as a working example of such an approach. Consequently now we can use not only the gradation of players according to their initial strategies but also their "moral type". Paper then centers on exploring of how the moral influences the "material" strategies and decisions and also proposes the basic classification of moral types of players. A separate attention is given to one of such types which should be a mathematical encompassing of the negative sides of human nature in social activities. The paper will be useful for everyone who is interested in ethics, philosophical methodology of ethics, philosophy of mathematics and general relations between formal systems and humanities.

Key words: philosophical ethics, philosophy of mathematics, game theory, prisoner's dilemma, mathematical modeling.

Я. А. Петик

МАТЕМАТИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ В ЭТИКЕ

В статье рассматривается возможность использования математических методов, таких как матричная алгебра и теория игр для анализа этических контекстов. Анализируется философская ситуация использования формальных методов в гуманитарных науках в целом и проводятся аналогии с использованием высшей математики в экономической теории и моделировании исторических процессов. Предлагается введение моральной оценки в некоторых известных прямоугольных играх (сценариях) из теории игр и исследуется потенциал этого раздела математики в рассмотрении проблем философской этики. Далее вводится теория моральной градации игроков и некоторые гипотезы связанные с этой концепцией.

Статья будет интересна тем, кто занимается философской этикой, методологией этики, философией математики, взаимоотношениями формальных систем и гуманитарных наук.

Ключевые слова: философская этика, философия математики, теория игр, дилемма заключенного, математическое моделирование.

УДК 123.1

К. С. Рассудіна, канд. філос. наук

ЗДАТНОСТІ ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИ І ПИТАННЯ ЇЇ СВОБОДИ

Стаття присвячена проблемі людської свободи в її моральному аспекті. Головне питання полягає у тому, чи схильності і здатності людини є перешкодою для її свободи. Показано, що людська моральність, а також спрямованість на осмислене благо не пригнічують, а очищують свободу і роблять особу по-справжньому незалежною у її самовизначенні.

Ключові слова: свобода, природна схильність, розум, воля, істина про благо.

У ХХІ ст. небагато хто, напевно, ставить під сумнів тезу, що свобода являє собою важливу і невідмінну властивість людської особи. Таке уявлення формувалося протягом тисячоліть, аж доки, приблизно століття тому, не виявилось на першому плані філософського мислення (напр. в екзистенціалізмі чи персоналізмі). Методи обґрунтування наявності і способів дії свободи варіюються від школи до школи. У даній статті я пропоную поглянути на свободу у співвідношенні і взаємозв'язках з іншими здатностями і схильностями особи. Головна мета, яку я переслідую, полягає у демонстрації того, що навіть ті з них, які, на перший погляд, суперечать ідеї свободи, насправді, проявляються в особі у гармонійному поєднанні з нею.

Свобода і природні схильності людини

Насамперед, варто придивитися до відношення свободи і людської природи. В історичній перспективі не можна оминати позиції Вільяма Оккама і тих змін, які вона започаткувала у розумінні свободи. Як відомо, абсолютизуючи значення свободи, Оккам ствердив, що остання є у стосунку до природи індиферентною (байдужою), а навіть чимсь неприродним. Більш того, сво-

бода, за Оккамом і тими, хто прийняв його концепцію, протистоїть природі і природним схильностям людини. Якщо свободними є лише ті дії, які виходять із самої волі, то будь-які схильності будуть її детермінувати, а цінності, на які спрямовується людина під час вибору, зменшуватимуть здатність чистого вибору. Так само з чуттєвістю, зокрема пристрастями. Не випадково, за Оккамом, воля зміцняється всупереч їм. Перешкоджають свободі і чесноти, хіба що вона сама використовує їх для досягнення висунутих незалежно від них цілей [3, с. 226, 301-302].

Слід зауважити, що Кароль Войтила, хоча його концепція свободи ближча до томістичної, так само підкреслює, що свобода в людині відноситься до самої структури особи, а не до природи. Таке твердження зрозуміле, якщо ми приймемо, що свобода означає залежність у динамізації від власного "я". Натомість на рівні природи така залежність, ані в людині, ані в інших живих істотах, не відбувається: "в динамізмі на рівні природи індивідом володіє потенціальність власного суб'єкта, яка над ним панує і формує напрямок динамізації" [9, с. 163]. Проявом такого панування є інстинкт. Особа, як свободна істота, здатна долати диктат інстинктів, здатна

до трансценденції, певного роду подолання природного (така дія, щоправда, є природною для неї, як для індивіда специфічного виду).

Можна сказати, що людська природа перевищує біологічний чи фізичний рівень істот, які не мають розуму й свободи, одним словом – не мають духу. Духовну природу людини, що існує за законами свободи, звісно, можна протиставити природі як сумі матеріального світу, який існує за законами необхідності. Тим не менш, це не означає, що ця духовна природа має бути чужою для будь-яких схильностей, особливо, якщо йдеться про схильності до таких духовних реальностей, як істина і благо. Таку інтуїцію підтверджували представники античних і середньовічних філософських шкіл (напр. Цицерон, Тома Аквінський, а також Отці Церкви), надаючи дослідженням моральності статусу вивчення людської природи [3, с. 300]. Адже сфера моральності – сфера духу – а також свобода становлять суть людини так само, як і прагнення щастя. Тобто, всупереч тому, що стверджують новочасні мислителі, можна знайти гармонію між природою і свободою.

Тут слід згадати про свободу як спонтанність. Спонтанною ми називаємо дію, яка виникає не з зовнішнього примусу, а з внутрішнього принципу, у відповідності до природи. Як приклад можна навести зростання рослин. В такому значенні спонтанність, звісно, не має нічого спільного зі свободою як моральною категорією. Однак, з іншого боку, за Томом Аквінським, свobodно діє той, хто діє згідно з природним інстинктом, збагаченим чеснотами. Такий вид спонтанності являє собою і свободу від зовнішньої необхідності та певного роду залежності від внутрішніх схильностей, тобто від власного "я", а це означає, що розум їй не протистоїть. Ідеться про духовний інстинкт, що виходить з осердя особи, яка знає мету своєї дії, а тому його не слід виключати зі сфери моральності, а навпаки, потрібно розмістити в самому її центрі: така спонтанність народжує свободу. Дослідник католицької моральності С.Т. Пінкерс порівнює описувану спонтанність з віртуозністю музиканта, який легко, з насолодою може імпровізувати. Він насправді свobodний, хоча його свобода базується на вродженому таланті, розвиненому регулярними заняттями [3, 175, 316-318].

Слід зауважити, що Войтила розуміє спонтанність трохи інакше і протиставляє її моральній дії: "Самовизначення ототожнюється зі свідомим міркуванням. А спонтанність – чи навіть рефлексивність дії – можна пояснювати орієнтацією потягу, поєднаного з потенціальністю тіла чи навіть з якоюсь емоційною легкістю" [9, с. 168]. А тому майбутній папа вказує на важливість для розуміння свободи такої категорії як самовизначення і, особливо, своєрідного контролю з боку самого суб'єкта.

Свобода і здатності індивіда

Говорячи про контроль, ми немовби переходимо з рівня спонтанності і природних схильностей людини до сфери її конститутивних здатностей: волі й розуму. Однак такий перехід певною мірою органічний: адже свобода проявляється на обох рівнях. Придивімося до подальшого розвитку міркувань Войтили. Індивід, стверджує цей мислитель, це суб'єкт, що визначає самого себе, хтось, або той, хто має структуру само-володіння і само-панування. Завдяки ним індивід може переживати свою свободу. Ця остання проявляється в діях, по відношенню до яких дана особа є діячем (агентом). У свою чергу, дія людини може бути свobodною лише тоді, коли сама людина є свobodною.

Здатність самовизначення – це воля, і реалізується вона в актах волі, однак тотожна не ним, а самому індивіду. Сучасна людина може почути у цьому зауваженні Войтили відголосок концепції Сартра. Однак у розумінні польського мислителя самовизначення на-

стає в результаті активного спрямування суб'єкта на цінність. Таке спрямування і є самовизначенням, оскільки людина "сама визначає не лише це спрямування, але через нього визначає й себе" [10, с. 427].

При цьому Войтила зауважує, що людина визначає сама себе, оскільки володіє собою і над собою панує. Визначаючи себе, індивід себе усвідомлює, а також демонструє іншим те, що є водночас суб'єктом і об'єктом свого володіння і панування, тобто здатен самого себе створювати (головно, в моральному вимірі) і контролювати цей процес.

Коротко кажучи, неможна поглибити тему свободи, не звернувшись до питання самоконтролю. Дія свobodної волі – це контрольована дія. Американський філософ Дж. М. Фішер розрізняє два види контролю: керування і регуляцію (*guidance* і *regulative*) [5, 423-451]. Кожен із них має безпосередній стосунок до свободи. В першому випадку, агент розуміє, чим він керується і чого прагне, вирішуючи діяти. В другому випадку, він має здатність вибору, зокрема дії, різної залежно від наявної ситуації. І хоча поняття самоконтролю в європейській традиції асоціюється, передусім, з ученням Декарта, це перше визначення Фішера нагадує твердження Тома Аквінського, а друге – Аристотеля. Одним словом, бачення самоконтролю відповідає як класичним, так і новочасним концепціям свободи.

Говорячи про контроль-регуляцію, Фішер характеризує її як здатність до вибору. Ототожнення свobodної волі і здатності обирати спосіб діяння з-поміж двох чи більше альтернатив мало місце вже за доби античності, однак у XX ст. цей вибір набув вигляду справжнього виклику. Під вибором я маю тут на увазі завершене міркування щодо об'єкта бажання, тобто прийняття рішення не просто про дію, а про дію щодо одного з об'єктів бажання. Як пише Войтила, "те, що ми називаємо волею, пов'язане, передусім, зі здатністю вирішувати, у якій міститься також сила призупинення бажань для здійснення вибору" [9, с. 176]. За Войтилою, у мить зважування альтернатив і вибору, воля виражає себе відчутно сильніше, ніж у звичайному "хочу", суть якого, зрештою, являє.

Саме так, у виборі, свобода виявляється найсильніше. Завдяки наявності альтернатив, воля не зв'язується з об'єктом як з єдиною можливою метою, не детермінується зовнішньо. Тому свобода являється як незалежність від об'єктів у порядку інтенціональності (здатність їх зважувати), однак цей негативний аспект не перекреслює у ній більш важливого – позитивного. Свобода індивіда – це свобода до цінностей, свобода для цінностей. Її не можна звести лише до пасивного прийняття цінностей, що над нами тяжіють, адже вона є справжньою на них відповіддю: "не вони, однак, – не об'єкти, не цінності – залучають людину і її волю, а вона сама залучається по відношенню до них" [9, с. 179]. Це висловлювання Войтили особливо близьке до аксіології Д. фон Гільдебранда.

В сучасному світі, утім, наявна тенденція стверджувати, що від волі залежить буквально все – не лише відповідь на цінності, але і саме їх існування. Така позиція призводить до того, що саме вибір, здатність до вибору стає вирішальним чинником при визначенні особовості і конститутивним фактором її формування. Такого погляду не уникнути у випадку відкидання об'єктивного порядку і телеології цього світу, як це зробив Кант. Світ стає недосажним, а у зв'язку з цим будь-яка спроба відношень із ним перетворюється на насильство, порушення його свободи. У свою чергу, "людина, отож, замкнена в собі і – по суті – її фундаментальне відношення до світу визначає її власний вибір" [7, с. 69]. Джерела такого погляду о. Гжегож Голуб убачає в думці К'єркегора, в якого людина тільки в результаті власного вибору занурюється в

речі, співіснує з ними, а відсутність вибору означає поступове самознищення людини в бездіяльності і без опори. Вибір – немовби самоствердження суб'єкта в наявності. За доби постмодерну був здійснений ще один крок: за умов відсутності будь-якої основи, саме вибір людини стає вирішальним для світу, вводячи порядок у хаос позбавлених волі речей.

Тож, ми бачимо, що значення вибору підноситься на вершину. Відповідно, щоразу більше сфер "передається в користування" людській здатності вибору. Я маю тут на увазі, передусім, сферу смерті. О. П'ютер Кеневіч пише, що захисники легалізації еутаназії не розуміють найважливішого: "головною проблемою є не так часто-та вибору варіанту еутаназії, як саме перетворення еутаназії на варіант" [8, с. 242].

Ми говорили про свободний вибір і його стосунок до волі, тепер звернімо увагу на його зв'язок із розумом. Не без причини філософська думка зазвичай називає свободу рисою саме розумного суб'єкта. В "Нікомаховій етиці" Аристотель показує, що рішення являє собою прагнення спрямоване, після роздумів, до чогось, що не перевершує нашої спроможності [1, с. 103]. Наш вибір визначається дослідженням і судженням розуму. За Томою Аквінським, завдяки судженню, вибір отримує свою форму (причини і мотиви схиляють нас до вибору однієї з альтернатив, а не іншої), хоча активізує його усе ж таки воля. А тому свободний вибір відповідає розуму і співпрацює з ним, певною мірою свободне діяння є практичним судженням [3, с. 341-342].

Може здатися, що концепція Оккама розриває єдність волі й розуму: якщо свобода – це здатність до байдужого вибору, то вона повинна реалізуватися всупереч розуму, його підказкам, його аналізу альтернатив. Однак Оккам не виключає розуму зі сфери вибору, головню, морального: "адже саме у рації, всередині людини, перед лицем її вільної волі оприявнюється воля Бога у вигляді морального обов'язку, що накладається на нас з очевидністю" [3, с. 312]. Так, отже, абсолютна свобода стикається з обмеженням у вигляді морального закону, приписів розуму. Ці приписи, утім, базуються не на природі людини, вони – імператив, чистий наказ божественної волі, і тому, радше, стосовно людини, є ірраціональними. А розум покликаний не аргументувати і підтверджувати ці приписи, а їх постулювати, в суто кантівському розумінні цього слова. Приписи мають виконуватися заради них самих, до того ж наказ не втрачає сили навіть, "якби Бога не існувало". Звідси може слідувати наступний крок: моральність може функціонувати, не спираючись на авторитет Бога, а воля, у своєму виборі, може керуватися законом, створеним людиною. Таку самодетермінацію, умовою якої є раціональна здатність законодавства, ми називаємо автономією.

Кілька зауважень на тему значення свободи для розуміння моральності

Тривіальним буде нагадування про те, що свобода передбачає відповідальність. Можна навіть говорити про певний детермінізм свободи: відповідальність, безперечно, слідує за нею як її наслідок. Попри безліч відмінностей у поглядах, про роль відповідальності говорили такі різні автори як Августин Аврелій чи Сартр. Можна стверджувати, що сфера відповідальності пов'язана зі сферою моральності ще більшою мірою, ніж сфера свободи. Особливо гарно висловився на цю тему Гільдебранд.

На думку Гільдебранда, недобре, якщо ми накладаємо на особу відповідальність тільки за ті дії, які перебувають у її безпосередній владі. В такому разі людина не відповідала б, наприклад, за те, що не розвиває своїх чеснот. Але ж, каже німецький етик, ми здатні створити відповідні умови для їхнього розвитку, а також долати усілякі труднощі на його шляху (напр. через

аскетичні практики) [2, с. 303-305]. Зауважу, що саме така, опосередкована, свобода становить вирішальний фактор для моральності. Інакше кажучи, моральна свідомість передбачає усвідомлення відповідальності за свою неідеальність.

Морально свідомою особою у тому ж дусі розуміє роль свободи у сфері афективних відповідей. Прагнення, страх чи любов являють собою певне відношення до об'єкта і виражають своєрідну залежність суб'єкта від нього. Однак свободний індивід має владу або прийняти такі афективні відповіді, або від них дистанціюватися. Таким чином, індивід робить видимим свій світ цінностей, своє розуміння об'єктивних цінностей, адже прийняти можна лише цінне, а дистанціюватися – від протилежного до нього. Якщо особа діє інакше, це може означати принаймні те, що вона є морально не-свідомою. Гільдебранд вказує на те, що в такому разі особа стає залежною від своїх природних схильностей [2, с. 317-318]. Від себе додаю, що тут філософ послуговується іншим уявленням про природу, ніж я. На мою думку, саме прийняття об'єктивних цінностей означає слідування за природою, якщо розуміти її як прагнення істинного блага. Тим не менш, неправильний підхід до цінностей і анти-цінностей, насправді, означає моральну несвободу.

У підсумку можна стверджувати таке: попри те, що афективні відповіді виникають без безпосередньої участі свободи, вони, однак, свідчать про конкретну позицію, яку особа займає щодо об'єкта. Людина має владу приймати відповідь, або дистанціюватися від неї. Коли йдеться про відповіді на конкретні цінності, їхнє прийняття підносить їх на рівень свободної настанови. Роль свободи у формуванні моральної свідомості полягає у тому, що "лише через визнання та поцінування добра відповідь стає нашою власною настільки, що її звершення сповна наділяє нас моральною цінністю та увінчує моральною гідністю" [2, с. 326].

Свобода vs істина про блага

Аналіз формування сучасного уявлення про свободу показує, що телеологія, тобто давнє, аристотелівське уявлення про доцільність буття, у філософії модернізму часто відкидалося як загроза абсолютній свободі. У мисленні, яке можна назвати соціологічним, ця ідея набула форми прагнення до перетворення суспільства (напр. Руссо, Маркс чи утилітаристи). Категорія доцільності приписувалася матеріальній сфері або сфері природи, разом із детермінізмом. Здавалося, що ті, хто визнає духовну сферу – навіть усього лише як надбудову над базисом – повинні відкинути телеологію на користь свободи.

Однак таке розуміння помилкове, або, принаймні, одностороннє. Якби ми відкинули нашарування позитивізму і поглянули на телеологію з точки зору Томи Аквінського, то не побачили би суперечності між існуванням остаточної мети і широким полем діяльності людської свободи. Таке твердження можна проаналізувати на прикладі природних схильностей людини до блага й істини.

Коли ми говоримо про здатність до вибору, то маємо на увазі інтенціональність волі. Воля завжди готова вирушити назустріч благу, вона не байдужа і не порожня. Показово, що Пол Тейлор, американський вчений, що займається проблемами етики доквілля, маючи погляд на свободу, далекий від традиційного чи християнського, також розуміє її як прагнення до блага. Свобідна істота, не обов'язково людина, на його думку, здатна зберігати своє існування і просуватися до свого блага згідно з законами власної природи. Це благо, однак, Тейлор розуміє обмежено: як свободне вираження свого існування [6, с. 110-112]. Отож, виявляється, що не благо визначає свободу, не вибір із цілого віяла можливих

шляхів його досягнення, а вона сама, свобода, становить вихідну точку, і шлях, і остаточну мету.

Така вітальна, можна сказати, біологічна свобода суперечить, певно, будь-якому філософському її поняттю, а все ж Тейлор пропонує її, і вона щонайкраще пасує до концепції споживацтва. Августо Дель Ноче, італійський політичний філософ, аналізуючи ставлення до свободи у Європі 80-х років ХХ-го ст., зауважує цілковиту її редукцію до можливості гедоністичного споживання і називає таку позицію радше лібертинізмом, ніж лібералізмом. Така свобода характеризує виключно сферу чуттєвого досвіду (напр. сексуальна свобода), і злом виявляється порушення гедоністичних цінностей, перешкоджання свободі насолоджуватися, яке викликає негативні почуття. Дель Ноче вбачає у такому редукціонізмі загрозу не тільки для свободи, її духовного, морального смислу, але й для самої демократії [4, с. 45-46].

Описана вище форма свободи не є, звісно, суто біологічною, адже вона має другу, набагато важливішу рису – орієнтацію виключно на суб'єктивне благо. При такому підході об'єктивного блага просто не існує, так само, як не існує залежності свободи від блага. Ця структура перевертається, і в результаті благо обирається завдяки первинній свободі. А водночас, саме з точки зору об'єктивного блага, людина – це не тільки фізіологія. Це не означає, що суб'єктивні блага не існують, або, що ними потрібно нехтувати, але те, що "суб'єктивне благо має відповідне місце залежно від того, чи не суперечить воно об'єктивному благу, і, тим більше, сприяє його реалізації" [7, с. 74]. У свою чергу, ця реалізація являє собою виявлення істинної свободи.

Якщо йдеться про об'єктивне і суб'єктивне благо, то не можна не згадати й того, що класичне розуміння блага і телеологія підкреслюють, що об'єктивне благо дається нам з необхідністю, натомість ми маємо свободу шукати засоби його досягнення. А отож, хибним є твердження, що через вибір ми надаємо якійсь речі або дії статус блага. Свобода полягає у готовності або відмові прагнути до блага. Зазначене вище вказує на те, що воля виявляється свobodною тільки тоді, коли має здатність обрати благо; відмову від блага можна назвати свobodною тільки тоді, коли дане благо було одним із

варіантів для вибору. А тому можна помітити залежність свободи від блага. В такому ключі мислять ті, хто стверджує, що вада – звичка обирати зло – зменшує нашу свободу. Відповідно, найкращим способом примноження свободи (передусім, моральної) буде аскетизм, що розвиває здатність вибору істинного блага.

Свобідний вибір блага відбувається, отож, у світлі істини. Істина – це, передусім, істина про благо. Таким чином, маємо справу з цікавим парадоксом: "залежність від істини про благо, про людину, виявляється необхідною умовою суб'єктивної незалежності (від динамізмів особи), як і об'єктивної (від об'єктів і їхніх представлень), тобто умовою свободи і трансценденції особи" [9, с. 54].

Знаючи істину про речі, які пропонуються мені для вибору, я можу зберегти від них незалежність і свobodно вибрати дійсно найкраще. Така залежність свободи від істини не порушує її, а навпаки, вказує на нашу здатність до трансцендування наших прагнень або якогось-небудь зовнішнього тиску. Тільки знаючи істину, я можу панувати над собою і таким чином бути вільною, можу залежати тільки від себе, керувати власними діями і розвивати їх.

Список використаних джерел:

1. Аристотель. Никомахова етика / пер. Н. Брагинский, ред. А. Доватур // Сочинения: в 4 т. – Т. 4. – Москва: Мысль, 1983. – С. 53-293.
2. Гильдебранд фон, Д. Етика / пер. О. Гордиська. – Львів: Видавництво УКУ, 2002. – 445 с.
3. Пінкертс Т.С. Джерела християнської моралі: її метод, зміст та історія / пер. О. Хома, Е. Чухрай. – Київ: Дух і літера, 2013. – 608 с.
4. Del Noce A. Cristianità e laicità Scritti su "Il Sabato" (e vari, anche inediti) / cur. F. Mercadante, P. Armellini. – Milano: Giuffrè: 1998. – 362 p.
5. Fischer J.M., *The Metaphysics of Free Will*. – Oxford: Blackwell, 1994. – 284 p.
6. Holub G. Człowiek a świat naturalny. Wokół koncepcji egalitaryzmu gatunkowego Paula W. Taylora // Logos i ethos. – № 1 (32). – 2012. – S. 105-126.
7. Holub G. Wybór należy do ciebie? – Pomiedzy obiektywnym i subiektywnym rozumieniem dobra // Cywilizacja. – № 10. – 2004. – S.67-75.
8. Kieniewicz P. Człowiek niewygodny, człowiek potrzebny. Dyskusja antropologiczna w bioetyce amerykańskiej, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010, 349 c.
9. Wojtyła K. Osoba i czyn // Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne. – Lublin: TN KUL, 2000. – С. 43-344.
10. Wojtyła K. Osobowa struktura samostanowienia // Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne. – Lublin: TN KUL, 2000. – С. 421-432.

Надійшла до редколегії 12.02.19

K. S. Rassudina

THE ABILITIES OF THE HUMAN PERSON AND THE QUESTION OF FREEDOM

The article deals with the issue of human freedom in its moral aspect. The main question is whether the inclinations and abilities of a person are barriers to his or her freedom. In order to answer this question the author addresses to medieval (Thomas Aquinas) and modern (Karol Wojtyła, Dietrich von Hildebrand, Grzegorz Holub) thinkers.

Following Wojtyła the author claims that freedom means the dependence of the dynamization of the person on his or her selfness. The person is able to transcend natural inclinations, but not every inclination that corresponds to human nature interferes freedom. It should be mentioned, at least, the inclination for truth and good. Natural inclinations of a human being do not limit the freedom. To be natural is to be spontaneous, that is to correspond to freedom.

Human affects indicate a certain dependence on an object. However, the person has the freedom to accept his or her affective responses or distance himself or herself from them. Self-control also does not deny freedom. Control implies an understanding of person's desires. So, reason conduces a choice, decision making.

The moment of choice among multiple alternatives is especially important. It demonstrates both the independence of the will from the objects and the active orientation of the will on value. Freedom is not a passive perception of values, but active engagement in them. Causes and motives cease to be determinants of free action when the reason gives the consent to them, accepting them as its own. Freedom to engage in value should not be confused with the ability to name the value those objects that the will spontaneously desires.

It seems that a person's action cannot be free because of its focus on good, besides the true and objective good. Paradoxically, knowledge of the truth of the good becomes a prerequisite for subject's independence. Human morality, as well as the focus on conscious good, do not oppress, but purify freedom and make the person truly independent in his or her self-determination.

Key words: freedom, natural inclination, reason, will, truth about good.

E. C. Рассудина

СПОСОБНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ И ВОПРОС ЕЕ СВОБОДЫ

Статья посвящена проблеме человеческой свободы в ее моральном аспекте. Главный вопрос состоит в том, являются ли склонности и способности человека преградой для его свободы. Показано, что человеческая нравственность, а также направленность на осознанное благо не угнетают, а очищают свободу и делают личность по-настоящему независимой в ее самоопределении.

Ключевые слова: свобода, естественная склонность, разум, воля, истина о благе.