

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНАТА ФИЛОСОФИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯТА

ІНВЕРСІЙНІСТЬ ТА ПРИХОВАНІСТЬ СМИСЛІВ ФЕНОМЕНА СВОБОДИ В СВІТЛІ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОГО АНАЛІЗУ

К. Ю. Райда,

професор, Центр розвитку особистості "HUMANUS" (Пловдив, Болгарія)

constantin.raida664@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9813-8336>

[https://doi.org/10.34017/1313-9703-2024-1\(23\)-2\(24\)-22-31](https://doi.org/10.34017/1313-9703-2024-1(23)-2(24)-22-31)

Анотація

Константин Райда. Інверсія та скриті смисли на феномена "свобода" в світлината на екзистенціальний анализ. Твърди се, че екзистенціальният анализ позволява да се преодолее в изследването пропастта, възникнала между екзистенціальната основа на феномена на свободата, нейната "първа поява", целта като определено усещане и състояние на човешкото същество и онези смисли, които впоследствие възникват в различни системи от взаимоотношенията между социално-икономическата, политическата реалности, реалността на духовния свят и др. Полисемията и множествеността на дефинициите на свободата се обясняват със спецификата на процесите на формиране на смисъла на този феномен, когато коренното, първоначално явление няма значение.

Ключови думи: свобода, различни ипостаси на свободата, проблемът за разбирането на смисъла на свободата

Анотація

Костянтин Райда. Інверсійність та прихованість смислів феномена "свобода" в світлі екзистенціального аналізу. Стверджується, що екзистенціальний анализ дозволяє подолати в дослідженні те провалля, що виникло поміж екзистенціальною основою феномена свободи, її "першим явленням" і призначенням як певного відчуття і стану людської істоти та тими смислами, що виникають згодом у різних системах взаємовідносин соціально-економічної, політичної реальності, реальності духовного світу тощо. Багатозначність і множинність визначень свободи і пояснюється специфікою процесів формування сенсу цього феномену, коли кореневе, першопочаткове явище сенсу не має.

Ключові слова: свобода, різні постави свободи, проблема розуміння смислу свободи

Annotation

Constantine Raida. Inversibility and secrecy of meanings of the "freedom" phenomenon on the background of existential analysis. It is claimed that the existential analysis makes it possible to overcome that gap in the research which originated among the existential core of the freedom phenomenon, its "first appearance" and purpose as a certain sensation and human being's state and those senses that eventually arise in various systems of socio-economic, political reality as well as the actuality of the spiritual world, etc. The ambiguity and multiplicity of definitions of freedom is explained by the specificity of the processes of forming the meaning of this phenomenon, in case when the root, original phenomenon has no any point.

Key words: freedom, different perspectives of freedom, the problem of understanding the meaning of freedom

У минулій розвідці ми наголосили на таких особливостях: щодо феномену свободи – його *багатовимірності*, щодо *самого поняття свободи* – його неоднозначності, або ж *багатозначності*. Як з'ясувалося, свобода має багато постав і багато вимірів і у повсякденному житті, і у соціальній, суспільній практиці індивідів. Більше того. Подеколи такі постави у суспільному житті практично обертаються і прямо на протилежні. Окрім такої “динаміки”, такого обертання смислу свободи, існує і серйозна проблема її відтворення у філософському мисленні.

На відміну від традиції раціоналістичного аналізу, методологія і методика екзистенціального розуміння свободи передбачає інтерпретацію її смислу не тільки у сфері об'єктивного, або ж об'єктивізованого відтворення реальності, але й у сфері духовного життя, духовної діяльності та мислення позанаукового, світоглядного типу. Адже і спосіб, і суспільні умови реалізації індивідом власного “Я”, і розуміння сенсу такої реалізації (у тому числі й феномену відчування своєї особистості у вимірі “свободи-поневолення”) у різні історичні часи були різними, так само як і рівень розвитку самої людини як родової істоти та суспільства загалом. А кожний феномен історико-філософського знання (у тому числі й поняття свободи) виступає ще і як уособлення історично сформованого світовідчуття, обумовленого відповідним типом “екзистенціальності людської істоти”, її свідомості, особливостями духовної діяльності у її історично відмінних типах.

Історико-філософський аналіз свободи в екзистенціальній парадигмі її розуміння містить в собі додаткове акцентування на особливостях взаємозв'язку феномена людського існування як специфічної реалізації історично типового комплексу самовідчуття й світопереживання особи, її духовного життя зі специфікою формування і категоризації відповідних філософських концепцій. У цьому випадку кожна така концепція і кожний елемент цієї концепції (поняття) може бути представлений не тільки у якості здобутку загальноприйнятого логічно, або історично створеного філософсько-наукового методу, але і у вигляді відповідного моменту реалізації особою певного синтезу загальновідомого й загальнооочікуваного через специфічно-індивідуальне прагнення, мету, особистісне розуміння сенсу свого існування, у вигляді конкретного випадку типово історичної форми духовно-психологічної активності людей у певному визначеному соціумі.

Але про все поступово.

На наше глибоке переконання свобода – це, передусім, феномен екзистенціальний. Він, насамперед, пов'язаний з людською істотою і поза її існуванням втрачає і своє призначення, і свій кореневий сенс. Він є найсуттєвішою характеристикою буття людської істоти, й фіксується у її почуттях в моментах свого виникнення та анігіляції, на рівні психоемоційному і, навіть, на рівні психосоматичному. Свободу людська істота, насамперед, відчуває. Радіє, якщо вона вільна, або, можливо, обурюється, якщо поневолена. Таким чином, ми можемо стверджувати, що свобода як явище представлена нам у наших відчуттях. Усі інші конотації, пов'язані з свободою, і, зокрема, конотації дискурсивні онтологічно є, безумовно, вторинними. А на первинному рівні, на рівні відчуття про сутність свободи іще не йдеться.

Принципова ж пов'язаність феномену свободи з відчуттями людини, на нашу думку, і є наріжним каменем його антропологічного виміру. І якщо говорити про реальне і конкретне життя людської істоти, то й феномен свободи у цьому житті зникає водночас зі зникненням, або згасанням її відчування свободи. І це також є першим пунктом екзистенціальної інтерпретації, або ж так званого екзистенціального розуміння свободи.

Про це відчуття, розглядуване у часі, можна говорити і як про певний стан людської істоти. Адже безумовним є і те, що певне відчуття в реальності перетворюється і у відповідний стан людини, який і засвідчує, що тут ми маємо вже справу не з окремим актом, а зі “сталим відчуттям”, яке подовжується у часі і відбувається у просторі (конкретній людській екзистенції).

Назагал стан свободи (перебування-у-свободі) неможливо відокремити від відчуття свободи.

Таке відчуття і такі стани виникають й складаються в процесі утворення в реальності (життєдіяльності) індивіда відповідних умов, які кардинально зменшують, або позбавляють його залежності від тих чи інших обставин його існування. Обставин, які обумовлюють ту чи іншу ступінь його залежності від оточуючого світу, суспільства, природи, історичного часу, культурних, політичних, економічних передумов тощо. І таке відчуття, або подібні стани у різних площинах їхнього вияву (або різних джерелах і площинах свого виникнення) мають не тільки різні форми конституалізації, різні постави, але й різні значення та смисли. І у цьому полягає специфіка формоутворення смислу поняття свободи, особливість самого процесу формування такого смислу. А за особливостями процесів формування смислу поняття свободи приховується й джерело головних його таємниць. Історик філософії, як і будь-який інший дослідник феномену свободи, на наше глибоке переконання, повинен зважати на ці обставини. Методика і методологія його дослідження повинна бути дієвою у відображенні цього особливого процесу формоутворення смислу поняття свободи.

У свою чергу, первинність психосоматичного і психоемоційного контексту у підґрунті феномену свободи, який й формує її генетичний образ, й виступає у якості її першопочаткового антропологічного виміру, підтверджується й історично відомим розумінням свободи як свободи волі. Остання, як волевиявлення, безумовно, невідокремлювана від бажань та прагнень людини, її чуттєвого світу – усього того, що ми називаємо екзистенціальністю людської істоти.

Однак сама екзистенціальність, чуттєвий світ людської істоти у свою чергу є основою, підґрунтям її духовності, духовного життя, того духовного руху, який і спрямовує її до самоствердження власного Я у суспільстві та світі. У своїй праці “Дух та реальність. Підґрунтя боголюдської духовності” М.Бердяєв зауважить з цього приводу, що в історії філософії дуже часто відбувалося неправомірне змішування понять духовного та душевного, і характеризує дух як “вищу якість душі”, її “сенса і істину”. “Дух має аксіологічний характер, дух є не природою, хоча б і природою душевною, а істиною, красою, добром, сенсом, свободою” (Бердяєв, 1994, с.382).

Дух, на думку М. Бердяєва, вносить цілісність, єдність та смисловий зв'язок у душевне життя індивіда. У ньому і відбувається подолання протилежності поміж приватним та універсальним, особистісним та загальним.

Й секрет головної таємниці свободи полягає у тому, що вона лише фіксується й відчувається екзистенціально, але набуває сенсу, належить й “функціонує” у різних площинах, у різних “світах”: і у світі природної людської фізіології та ментальності, і у світі її духовності, духовному русі людського самоствердження як площині ідеального¹, коли вона конституалізується й сприймається у якості певного ідеалу та цінності, що детермінують устремління та цілепокладання людей, і, нарешті, у світі соціальному – у системі соціальних взаємовідносин, де свобода може набувати й постави певного відповідника – міри можливого – міри припустимих дій індивіда у тих чи інших соціальних умовах, або у системі існуючої культури, як символа, або поняття, які фіксують і ступінь розвитку і суспільства, і самої людини як істоти суспільної у їхньому віднесенні до рівня етичних, моральних і правових застережень. І це - різні форми “існування”, або ж “явлення” свободи.

З огляду на це, свобода є і “сутністю” чуттєвою, генетично (екзистенціально) пов'язаною з людською істотою як природним створінням, з одного боку, і сутністю надчуттєвою, пов'язаною з духовністю та духовним ідеальним світом людської істоти, з духовною і у тому числі інтелектуальною діяльністю, теоретичним мисленням, культурою, досвідом свідомості і досвідом мислення, і, нарешті, з умовами і обставинами її екзистенції, з реальним соціальним

¹ Свобода, на думку М. Бердяєва, взагалі є процесом “здобування духовного життя” (1994, с. 90).

світом та соціальними відносинами. Свобода як феномен може бути водночас й предметом відчуття людської істоти, й ідеалом, що спрямовує її духовну діяльність, й показником ступеню залежності індивіда від різних обставин й перешкод її соціального життя. Вона може мати й поставу утаємничених сентенцій містично-філософського гнозису, і поставу символіки ідеологічних конструкцій у соціально-політичних практиках, і поставу теоретичного поняття у філософських системах, які претендують на роль наукових концепцій тощо. Зрештою, екзистенціальна фіксація людиною свободи не виключає можливості відповідним чином виступати й характеристикою (показником) наявності особливих умов реалізації людиною свого призначення в світі. Звідси випливає й багатомірність самого феномену, й багатозначність поняття свободи, й неоднозначність у її понятійному визначенні за допомогою логічного мислення.

В історії філософії і взагалі у практиці осмислення свободи цю її “різноформатність” пояснювали й описували по-різному. Р.Леріш, наприклад, писав про співпадіння на найнижчому і суто біологічному рівні свободи зі здоров'ям організму, яке і визначав як певне існування людської істоти “у тиші органів”, коли хвора людина відчуває себе поневоленою своїм тілом, своєю психосоматикою; Р.Декарт намагався описувати феномен свободи також у якості “живого і внутрішнього почуття, що робить нас вільними”; епікурейці відзначали і зв'язок людської свободи з безпосередністю нахилів, і лише вже на рівні свідомості у описуваннях вільної дії з'явилася й поняття вибору та морального усвідомлення, або ж етичної оцінки своїх дій. Для того ж, щоби свободу визначити з огляду на можливість вибору повинна була з'явитися й оцінка численних мотивів і самої можливості дії людини. Людину ж, згідно з тлумаченнями М.Бердяєва, треба розглядати як “буття змішане” – буття духовне, надприродне, та буття душевно-тілесне, природне. Вона і розглядалася ним як “місце переплетіння” цих “двох світів” (Там само, с. 36). Водночас, М.Бердяєв категорично розмежовував і навіть протиставляв світ природний та світ духовний. Свободу ж, яку вважав “свободою духа” не рекомендував розшукувати у світі природи. “Порядок природи, – на його думку, – протистоїть устрою свободи. Природа - завжди детермінізм. Моя власна природа не може бути джерелом свободи. Свободу потрібно виявити і продемонструвати у духовному житті, у духовному досвіді, її неможливо довести та вивести з природи речей” (Там само, с. 87).

Своєрідно продовжуючи традицію І. Канта, М. Бердяєв у своїй праці “Філософія свободного духу” ствердив і незвідність духовної та природної площин у гносеологічній практиці пізнання феномену свободи. “У всякому предметі пізнання, що є частиною природного світу, – вважав М.Бердяєв, – свобода зникає, робиться невловимою. Будь-яка раціоналізація свободи є її умертвіння” (Там само). Події ж духовного життя видалися йому парадоксальними та антиномічними для розуму і раціональної свідомості, і такими, що є не висловлюваними у понятті. “Тотожність протилежностей антиномічна для розуму, невідмітна у понятті. Поняття вироблено не для тієї дійсності, що містить у собі протилежності. Поняття підлягає логічним законам тотожності та протиріччя, а події духовного досвіду носять надлогічний характер, порушують закон тотожності та протиріччя” (Там само, с. 57).

Стверджуючи, що свободу не слід розглядати як “статичну”, “застиглу категорію”, що вона є “внутрішньою динамікою духу”, “ірраціональною таємницею буття”, “таємницею життя та долі”, М. Бердяєв, подібно до С.Кіркегора, водночас зазначив і те, що з його констатацій сутності феномену свободи зовсім не випливає, що свободу зовсім не можливо аналізувати. Шлях пізнання свободи, натомість, видався йому більш складним та несхожим з тими шляхами, якими прямувала натуралістична метафізика, – філософська система, що породжувала вчення про детермінізм та свободу волі. З огляду на це, М.Бердяєв і спробував створити доволі оригінальну концепцію інтерпретації феномену свободи, у яку заклав два головні принципи:

- Принцип неможливості розбудови філософської концепції свободи на основі раціоналістичної метафізики духу;
- Принцип нетотожності релігійно-духовного розуміння свободи вченню щодо свободи волі.

Він заперечив доцільність дослідження і розуміння свободи через волюнтаристичну інтерпретацію її як акта причинності. На його думку, було б помилкою розуміти свободу як внутрішню причинність. Свобода знаходиться поза причинними відношеннями. Причинні відношення знаходяться в об'єктивованому світі феноменів, напише він у праці "Царство Духа та царство Кесаря". "Питання ж щодо свободи є зовсім не питання щодо свободи волі у його натуралістично-психологічній та педагогічно-моралістичній інтерпретації" (Там само, с. 87), зазначить М. Бердяєв у "Філософії вільного духу", і цим кардинально розмежується з усією попередньою філософсько-метафізичною традицією. Згодом ця теза знайде детальне пояснення на сторінках його праці "Щодо призначення людини. Досвід парадоксальної етики" (1931 р.).

Вчення щодо свободи волі, яке домінувало і правило за відправний пункт роздумів про свободу у класичній метафізиці, згідно з переконанням філософа, само по собі засновувалось на хибній тезі, застарілій психології. Так, Бердяєвим було проголошено не правильним розуміння волі як елемента душевного життя індивіда, завдяки якому ним і здійснювався вибір поміж добром та злом. Вчення щодо свободи волі, засноване на подібному розумінні, на думку М. Бердяєва, історично містило утилітарно-педагогічні устремління. Теологічна точка зору поєднана з вченням щодо свободи волі, роз'яснював М. Бердяєв, може бути сформульована наступним чином: людина повинна підкорити усе своє життя наданій їй вищій меті, та ієрархічно підкорити їй усі наступні цілі, свобода ж волі саме і надає можливість підкорити своє життя цьому найвищому благу. Таке спрямування телеології, що йде від Аристотеля, приводить, зрештою, до рабської етики, зазначив М. Бердяєв. "Свободи волі як *liberum arbitrium indifferentiae* не існує... Традиційний принцип свободи волі є зовсім не творчий принцип, і він не стільки звільняє людину, скільки тримає її у страхі" (Бердяєв, 1993, с. 81-82). У даному випадку М. Бердяєв фіксує і той парадокс, що у свій час відігравав значну роль в історії релігійних ідей: свобода волі, яка завжди знаходилася перед пристрашуючою необхідністю зробити обрання присилуваного нею з боку і згори, пригнічувала і поневолювала людину; реальне ж звільнення йшло не від свободи волі, а від благодаті. Людина, стверджував М. Бердяєв, вільна у той час, коли їй не потрібно вибирати... Тому і вчення І. Канта щодо автономії інтерпретувалося М. Бердяєвим не як вчення щодо свободи людини, а як вчення щодо свободи морального закону. "Автономна етика Канта в сутності заперечує людину, для неї існує тільки морально-розумна природа, що пригнічує її" (Там само, с. 82). Людина ж є істотою, що діє не лише у зв'язку з метою, але внаслідок закладеної в ній творчої свободи та енергії, благодатного світу, що спалахує у її житті.

Перенесенню проблем свободи з площини свободи волі у площину першоджерел існування, підвалин буття та висновку, що від свободи залежить сприйняття буття, а не навпаки, а сама свобода "передує буттю" (Бердяєв, 1994, с. 88), сприяло і Бердяївське знайомство зі спадщиною своїх попередників, зокрема, філософією "добра та зла" Шелінга. Так як і Шелінг, розмірковуючи над історичною традицією пояснення зла свободою, М. Бердяєв зауважив, що "традиційно-шкільне" вчення щодо свободи волі статично і не розкриває таємницю походження зла. Залишається незрозумілим, як з добродійної природи людини і самого диявола, з райського життя у променях Світу Божого завдяки свободі тварі, що розуміється як найвищий дарунок Бога, виникло зло і зле життя індивіда. У даному випадку, стверджував М. Бердяєв, потрібно припустити існування деякої нествореної первинної свободи, яка передує буттю. Визнання ж такої свободи і перетворює зло на важкий досвід, а не онтологічний початок.

Саме тут М. Бердяєв і спирався на вчення, або ж, точніше, світобачення та світорозуміння Я. Бьоме, ідеї якого вважав геніальними.

Застерігав М. Бердяєв і від сплутування різних смислів феномену свободи. Заперечення свободи духа у житті релігійному та суспільному, притаманне католицькій та візантійській теократії, своїм корінням, на думку Бердяєва, також сягало хибного ототожнення Фомою Аквінським свободи (і саме “свободи вищої”) з божественною необхідністю, з запереченням того, що у людині залишилася її духовна природа, її богоподібність. “Авторитарний тип суспільства, - як стверджував цей мислитель, - є породженням абстрактно витлумаченої другої свободи” (Там само, с. 97). Людське життя, індивідуальне та суспільне, насильно організується в даному випадку у підкоренні істині та добру. І не залежить, чи це добро, і ця істина виступають у подібі папської або імператорської теократії, чи у подібі комуністичній: в обох випадках однаково заперечується свобода духу, свобода совісті, однаково не залишається вільного вибору ідеалів та цінностей.

Трагедію світового історичного процесу М. Бердяєв побачив саме у трагедії свободи, породженій притаманній свободі її внутрішньою динамікою, її здатністю обернутися на свою протилежність. У “Філософії вільного духу” він акцентував і на нездоланності конфлікту свободи та необхідності, на відсутності можливості вирішення такої “трагедії свободи” природним чином. І уся історія філософії також, на його думку, засвідчила нездатність філософів допомогти людству у вирішенні цієї проблеми: “Ніяка натуралістична метафізика не в змозі указати шлях вирішення цієї трагедії свободи” (Там само). “Раціональні метафізичні системи не здатні обґрунтувати і виправдати свободу двох природ, Божественної та людської природи, - стверджував цей мислитель, - вони не здатні зрозуміти зустріч двох свобод” (Там само, с. 98).

Визначивши свободу як дещо, укорінене в душі, як дух, як духовний початок в людині, що визначає її зсередини, з одного боку, та розмежувавши поміж собою численні реальності життєвого існування людини (особистість та суспільство, дух та природа, суб'єкт і об'єкт – це, за текстом праці “Я та світ об'єктів”, – абсолютно “різні світи” (Там само, с. 248))¹, М. Бердяєв, крім характеристики феномена свободи як показника можливості та здатності людини до проявів духовної (творчої) активності, вийшов й на таку її особливість як здатність відтворювати специфіку духовної активності індивіда у кожній з відзначених ним реальностей, здатність відтворювати взаємодію систем причинності² несхожих поміж собою світів, скажімо, світу духовного та світу природного.

Інакше кажучи, М. Бердяєв підтвердив призначення поняття свободи, у якому воно специфічним чином позначає не тільки особливості “функціонування” духовної діяльності індивіда, але й можливість “реагування” на специфіку процесів складної взаємодії духовної активності індивіда з цілою низкою систем причинності, або систем специфічних відносин, що діють у різних формах суспільної свідомості та різних площинах соціальної реальності.

¹ “Помилкою було б вважати, що людство існує в одному й тому ж об'єктивно даному зовні світі, стверджував М. Бердяєв і у своїй праці “Царство Духа та царство Кесаря”. – Людина існує у різних, часто фіктивних світах, не відповідних, якщо їх взяти окремо, складній та багатобічній дійсності” (Бердяєв, 1995, с. 292).

² Психічна причинність, наприклад, інтерпретувалася М. Бердяєвим у “Філософії вільного духу” все ж таки як різновид природної причинності, де одне душевне явище певним чином визначається іншим явищем. Це, на його думку, і означало наявність дії відомої необхідності світу матеріального у психічній реальності. У сфері духовної діяльності (“духовній причинності”) натомість, як стверджував він у “Філософії вільного духу”, взагалі зникає зовнішньопокладеність у визначеності подій. Причина тут діє неначе з середини. Вона є сама “самовизначенням, завдяки якому і розкривається утаємничений зв'язок світового буття” (Бердяєв, 1994, с. 91).

Багато у чому М. Бердяєв продовжував тут і ідеї І.Канта, який вважав, що різні смисли існування людської істоти (існування як істоти вільної, і у той самий час підпорядкованої іншій системі причинності) “не тільки можуть водночас існувати поряд, але й повинні мислитися з необхідністю об’єднаними в одному й тому ж суб’єкті...” (Кант, Основоположення метафізики нравов, 1994, с. 238).

З позиції емпіричної філософії це значення поняття свободи поєднувати у собі різні смисли і справді зрозуміти майже неможливо. Не випадково і І.Кант вважав це поняття “каменем спотикання” (Кант, Критика практического разума, 1994, с. 379) для усіх емпіриків.

Таке розуміння могло б бути представлено і наукоподібним чином, де в системі понять були б виокремлені різні площини сенсу застосування і існування у філософському мисленні поняття свободи. Проте М.Бердяєв пішов шляхом релігійно-філософського гнозису, гіпостазував поняття власного мислення, і у своєрідній формі екзистенціальних пояснень утаємниченості раціонального аналізу створив вчення про “соціалізацію” та “об’єктивацію духа”, “соціалізацію” та “об’єктивацію” свободи, тобто вчення щодо суперечливості та парадоксальності “існування” свободи у соціальній реальності.

“Об’єктивність” якгносеологічний термін, традиційно передуючий поняттю об’єктивізації, у концепції Бердяєва не позначав “істинність, незалежність від суб’єктивних станів, від відносин поміж людьми” (Бердяєв, 1994, с. 245). Об’єктивацію, натомість, М.Бердяєв розумів як “виникнення “суспільства” і “загального”, виникнення замість “спілкування” та “спільності” – “царства кесаря” (Там само, с. 254). Під об’єктивацією тут, перш за все, розумілася усяка трансформація духовної енергії індивіда, її “перехід” до сфери будь-якої реальності, де свобода і людська духовність протиукладалася діючій у цій реальності системі причинних відносин. Об’єктивація, за М.Бердяєвим, інтерпретувалася як необхідність “зчеплення” та “пов’язаності” духа з “іншими” та “іншим” (Там само, с. 254).

Світ об’єктивації, роз’яснював М.Бердяєв, є світ пропачий. Об’єктивація – це є відчуження та відпадиння. “Світ був створений як устрій внутрішнього існування та спільності, як устрій духа. Та він відпав від цього устрою до устрою об’єктивізованого й примусово соціалізованого” (Там само). Процес об’єктивації і інтерпретувався в даному випадку як “неминуче процес соціалізації” (Там само, с. 255).

І раціоналізація свідомості, і естетичне сприйняття об’єкта, процес пізнання загалом, і культура, і суспільство, і релігія, і держава, і церква – усе те, що підпадає під дію закону, необхідності, а не визначається свободою, на думку М. Бердяєва, і є об’єктивацією.

У екзистенціальній ж площині антропологічного виміру існування людини на усіх тих шляхах, де зустрічається об’єктивізація, людське “я”, за М.Бердяєвим, неначе зустрічається з іншим “я” не у духовному, незалежному спілкуванні, але, передусім, як з об’єктом, з суспільством. І “викинутість” людини у соціальну повсякденність розглядалася як її заначення.

Соціальністю, на думку М. Бердяєва, і створюється те “загальне”, що протиукладається особистості. Проте особистість ніколи не виступає окремою частиною якогось загального. У своєму внутрішньому, духовному устрої вона ніколи не є тільки частиною роду, частиною природи, частиною суспільства. Те, що часткове містить в собі універсальне, на думку М.Бердяєва, є хибне уявлення партикуляризму, який виправдовується об’єктивізованою свідомістю, відношеннями логіки, математичним законом. Особистість, однак, тим й відрізняється від від усього часткового та приватного, що вона спроможна містити у собі універсальний зміст. “Особистість є єдиною у множині, яка охоплює універсум. Тому існування особистості є парадоксом для об’єктивізованого світу. Особистість є реальна суперечність – протиріччя поміж особистим та соціальним, поміж формою та змістом, поміж кінечним і нескінченним, поміж свободою та долею” (Там само, с. 303), – стверджував цей мислитель.

Визначаючи особистість як дух, “антиномічне співпоєднання кінченного та нескінченного”, як динамічну, і ніколи остаточно не завершену структуру, М. Бердяєв загалом прямував колись проторованим С.Кіркегором шляхом, своєрідно розвиваючи та помножуючи його здобутки. Особистість М.Бердяєв інтерпретував ще й як “переплетіння багатьох світів”, численних реальностей, як сутність, що не може бути вміщена у світову систему до останку. “Особистість належить лише частково системі соціальної, державній, зовнішньо конфесійній, лише частково належить і нашій космічній системі” (Там само, с. 303), – роз’яснював він свою позицію у праці “Я та світ об’єктів”.

Бердяєв намагається витлумачити обмеженість метафізичного розуміння особистості як складової частини людства та людства як множини численних індивідуумів. Людство, на думку М. Бердяєва, аж ніяк не можна мислити в якості абстрактної безякісної єдності, людство – це якісно конкретна єдність, що містить у себе багатоступневі процеси індивідуалізації. Об’єктивована низка реальних цінностей подібних до суспільства і національності, на думку М. Бердяєва, і відрізняються від живої конкретної особистості насамперед тим, що не мають чуттєвища задля страждання та радощів. Вони, якщо використовувати термінологію І. Канта, є лише “трансцендентальним витвором” певного відчуття спільності, відчуженою подобою помноженої людської екзистенціальності. Особистість й реалізує образ власного уявленого “Я” через якісні цінності, що пов’язані з її ставленням до таких надособистісних реальностей: соціальних груп, суспільств, національностей, людства. Проте, ці об’єктивовані реальності, на думку М. Бердяєва, не мають більшої сили онтологічної реальності ніж особистість. “У ієрархії цінностей особистість є цінністю найвищою” (Там само, с. 304). Суспільство ж, нація і держава намагаються перетворити її на своє знаряддя. Свобода тому і перетворюється постійно на несвободу, на поневолення, тому що необхідність у якості закону існування подібних реальностей неминуче накладає на творче волевиявлення і процес самореалізації людської істоти певні обмеження. “Жахлива ідея” світового устрою, для якого людська особистість перетворюється на засіб, є, на думку М. Бердяєва, “космічною об’єктивацією гріховного падіння людини”. Здобуття свободи, таким чином, і виступало у його концепції як звільнення особистості від соціалізації та об’єктивації духу.

Таким чином, стає зрозумілим, що свобода – це унікальне явище, яке наявно перш за все виявляє себе у психосоматиці, психоемоційній та психологічній сферах людської істоти, детермінує її духовне життя, спрямовуючи її духовний рух у напрямку до самоздійснення у історично і світолядно різних системах його культурологічного, юридичного та аксіологічного опосередкування. Це явище має чуттєво-надчуттєвий і до певної міри умовний характер, може набувати властивості “обернення форми” та постійної динаміки змісту. Явище свободи є дотичним до різних площин екзистенції людської істоти. Воно може бути суттєво присутнім у кожній з цих площин, але доконечно не детермінованим жодною з них. Цьому явищу притаманне і особливе визначення смислу в понятті, яке й відбувається в процесі його відчуття, унаочнення, усвідомлення та осмислення: оскільки у своєму кореневому вигляді свобода – це не метафізична сталість, а феномен екзистенціального штибу й певний процес (духовного руху), процес “здобування духовності”, то надання, або ж виявлення смислу поняття свободи переважно відбувається не за кореневим призначенням самого явища (в момент його фіксації в межах екзистенціального комплексу людської істоти), а за значеннями його “опредметнення” у тій чи іншій сфері людської екзистенції, духовному житті, культурі, суспільній свідомості, категоріальних системах гуманітарної науки тощо. Тому й визначення смислу самого феномену переважно стосуються не поняття “свободи” як такої, але, власне, його похідних – “свободи волі”, “свободи мислення”, “свободи слова”, “свободи вибору”, “свободи зовнішньої” та “свободи внутрішньої”, “моральної свободи”, свободи творчості”, “політичної свободи” і т. і. Звідси походить й явище “багатозначності” поняття свободи. Інтерпретація його змісту

залежить й від методики та методології його дослідження (при визначенні гносеологічного статусу), вихідної філософсько-світоглядної позиції (при визначенні онтологічного статусу), або ж характеру розуміння сутності людини та її екзистенції (при визначенні антропологічних характеристик).

Натомість “кореневе явище” у його понятті сенсу не має¹. Оскільки сенс може мати не само відчуття, а лише те, що у цьому відчутті “відсвічує”, те, що саме людиною й відчувається.

Парадигма екзистенціального розуміння свободи і дозволяє аналітикам: по-перше, адекватно розмежувати в теорії численні значення та визначення феномену свободи, зрозуміти їх ієрархічну і діалектичну, складну, можливо й непрямую, а подеколи й зворотню взаємозалежність поміж собою і у процесі розвитку самого явища, і у процесі його осмислення в гуманітарних науках; по-друге, створити методологію дослідження феномена свободи, у якій її “генетичний образ” (відповідне відчуття й стан людської істоти) не стає перешкодою на шляху вивчення тих смислів поняття свободи, що формуються на основі різних соціально-економічних, політичних, ідеологічних та правових засновків.

Однією з особливостей екзистенціального розуміння свободи є і визначення характеру того базового взаємозв'язку її “генетичного образу” та різноманітних постав, або ж виявів свободи у різних площинах екзистенції людської істоти, суспільному житті, політичній культурі, ідології, науці – і надання можливості визначити те, про що, власне, йдеться: або про свободу – як про характеристику життя у певній системі соціальних взаємовідносин та норм законодавства, або про поняття у тій чи іншій системі аксіології, або про символ чи ж ідеал у відповідній ідеології і т. і.

До таких особливостей слід віднести й розуміння свободи у якості певного чинника духовного процесу, що детермінує самоздійснення людської істоти, а не метафізичної категорії, символу, поняття, онтологічно представленої сутності тощо.

Екзистенціальна парадигма розуміння феномена свободи, якщо йдеться про його історико-філософське дослідження, дозволяє також представити цей феномен і у межах екзистенціальності окремого індивіда, і у межах досвіду його свідомості, досвіді мислення та духовному досвіді; відповідно згодом звернутися й до інших форм відтворення даного феномену у суспільній свідомості, (абстрактного, теоретичного мислення – в науці), символіки – в ідеології або релігії (духовному досвіді) тощо.

Саме ця парадигма надає можливість зрозуміти “трансформацію”, можливий перехід свободи зі сфери реально-конкретного, зі сфери екзистенції окремого індивіда у сферу можливого, сферу ідеального, сферу духовного буття, майбуття й незвіданого, підсвідомо або свідомо омріяного, й підвищення через абстрактне теоретичне мислення до сфери інтелектуального, сфери культури та мистецтва.

Література та посилання

- Бердяев, Н. А. (1993), *О назначении человека*, Республика, Москва, 383 с.
Бердяев, Н. А. (1994), *Философия свободного духа*, Республика, Москва, 480 с.
Бердяев, Н. А. (1995), *Царство духа и царство Кесаря*, Республика, Москва, 383 с.
Кант, И. (1994), “Критика практического разума”, Кант, И. *Сочинения*, В 8-ми т. Т.4., Чоро, Москва, с. 373 – 565.

¹ У потребі описати свободу, ми одразу ж натрапляємо на великі труднощі, стверджував у свій час і Ж.-П. Сартр. Адже кожний опис цього феномену – це, на його думку, здебільшого “процес експліцитації, спрямованої на структури конкретної сутності”. Свобода ж, натомість, не має сутності. Вона не “підлягає жодній логічній необхідності” (Сартр, 2001, с. 604).

- Кант, И. (1994), "Основоположения метафизики нравов", Кант, И. *Сочинения*, В 8-ми т. Т.4, Чоро, Москва, с.153 – 246.
- Сартр, Ж.-П. (2001), *Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології*, Вид-во Соломії Павличко "Основи", Київ, 855 с.

References

- Berdyayev, N. A. (1993), *On the Purpose of Man [O naznachanii cheloveka]*, Respublika, Moscow, 383 p.
- Berdyayev, N. A. (1994), *Philosophy of the Free Spirit [Filosofiya svobodnogo dukha]*, Respublika, Moscow, 480 p.
- Berdyayev, N. A. (1995), *The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar [Tsarstvo dukha i tsarstvo Kesarya]*, Respublika, Moscow, 383 p.
- Kant, I. (1994), "Critique of Practical Reason" ["Kritika prakticheskogo razuma"], Kant, I. *Works*, In 8 Volumes, Vol. 4, Choro, Moscow, pp. 373 – 565.
- Kant, I. (1994), "Fundamentals of the Metaphysics of Morals" ["Osnovopolozheniya metafiziki нравов"], Kant, I. *Works*, In 8 Volumes, Vol. 4, Choro, Moscow, pp. 153 – 246.
- Sartre, J.-P. (2001), *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology [Buttya i nishho: Nary's fenomenologichnoyi ontologiyi]*, Solomia Pavlychko "Osnovy" Edition, Kyiv, 855 с.

© **Костянтин Юрійович Райда**