Міністерство освіти і науки України

Донецький національний університет імені Василя Стуса

Кваліфікаційна

наукова праця на

правах рукопису

МУРГА ТЕТЯНА АНАТОЛІЇВНА

УДК 1 (091): 123

ДИСЕРТАЦІЯ

КОНЦЕПТ «СВОБОДА» В ЗАХІДНІЙ ФІЛОСОФСЬКО-ТЕОЛОГІЧНІЙ ТРАДИЦІЇ

09.00.05 – історія філософії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____Т. А. Мурга

Науковий керівник доктор філософських наук,

професор

Попов Володимир Юрійович

Вінниця – 2021

АНОТАЦІЯ

Мурга Т.А. Концепт «свобода» в західній філософсько-теологічній традиції. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук (доктор філософії) за спеціальністю 09.00.05 «історія філософії». Міністерство освіти і науки України, Донецький національний університет імені Василя Стуса, Вінниця, 2021.

Дисертація є цілісним дослідженням концепту свободи в європейській філософській традиції як фундаментальної основи становлення та розвитку європейської цивілізаційної матриці та її національно-культурних втілень на тлі історичного розвитку.

В роботі проведена певна диференціація джерел дослідження не лише на підставі їх походження, важливості та впливовості, але й за головними завданнями роботи. Першоджерела та критична література розглядається окремо для кожної з тем нашої дисертації: античного розуміння свободи, біблійно-християнського її тлумачення, середньовічних інтерпретацій та окремо національно-специфічної концептуалізації цього поняття в епоху Модерну й у новітні часи.

Методологія дослідження базується на урахуванні подвійної ідентичності історії філософії як розділу філософії та історичної дисципліни. Враховуючи специфіку предмету дослідження і тих завдань, які вирішуються зроблено вибір на користь герменевтичної методології. Серед розмаїття герменевтичних методологічних практик та підходів обрана етимологічна герменевтика. Разом з тим, в роботі використані такі історичні методи як: метод раціональної реконструкції тексту, метод історико-культурної атрибуції та історико-порівняльний (компаративістський) метод.

В дисертації розкрита ґенеза західного концепту «свобода», яка вбачається у давньогрецькій філософсько-правовій парадигмі. В роботі доводиться, що антична «ἐλευθερία» стала маркером еллінської ідентичності.

Разом з тим розглядається подальша трансформація цього концепту, що перетворюється на філософську категорію в метафізичних системах Платона та Аристотеля, стоїків, епікурейців та неоплатоніків. В роботі виявляються докорінні розбіжності у тлумаченні цього концепту в епікурейців та стоїків та їх глибоку спорідненість, що спирається на ідею космічної гармонії, якій повинна відповідати внутрішня гармонія душі людини. В роботі стверджується, що завершенням античної парадигми є неоплатонізм, який вбачав у свободі можливість містичного єднання з Єдиним, якому надаються релігійні, теологічні атрибути.

Саме ця філософська течія надала можливості для синтезу античної «ἐλευθερία» *з* юдейським «херут (свободою) та стала основою християнського концепту свободи, який з'являється в посланнях апостола Павла і Євангелії Йоана. Разом з тим, в роботі вказується на парадоксальне та суперечливе розуміння свободи в християнській теології отців церкви. Дихотомія Божественної предестинації та свободи волі різним чином вирішується християнськими богословами. Підкреслюється, що Аврелій Авґустин намагався знайти догматично вивірене розуміння співвідношення між Божою благодаттю і свободою волі людини, але врешті-решт схилився до заперечення свободи волі людини, зважаючи на спотвореність її волі первородним гріхом.

В роботі досліджується проблема співвідношення «Gratia Dei» (Божественної благодаті) і «liberum arbitrium» (свободи вибору) в середньовічній схоластиці. На підставі аналізу творів Григорія І Великого (Двоєслова), Еріугени, П'єра Абеляра, Бернарда Клервоського, Томи Аквінського, Дунса Скота та Вільяма Оккама вказується на наявність двох протилежних позицій при вирішенні цієї проблеми: перша наголошувала на приматі Божественної предестинації, друга – на пріорітеті свободи вибору.

В дисертації наголошується, що концепт «свобода», презентований в європейській середньовічній латині терміном «libertas», в XIV – XVI століттях отримав різноманітні національно-мовні інтерпретації, певним

чином визначивши ідентифікаційні матриці французів, британців, німців та слов'янських народів.

Зокрема вказується, що концепт «Liberté» став ціннісним підґрунтям її французької ідентичності. Підґрунтям французького розуміння свободи став критичний характер незалежної думки, який походить від філософії Декарта та його поєднання з концептами «рівність» та «братерство». Це поєднання свободи думки з можливістю втілення своїх ідеалів та інтересів в політичній діяльності становить змістовне ядро французького концепту свободи, який зазнав чисельних історичних метаморфоз.

В роботі доводиться, що британське розуміння свободи ґрунтується на англосаксонському концепті «liberty-freedom», яке відображає насамперед «негативну» свободу. Він виникає на підставі ідей Т. Гоббса, Дж. Локка, Д. Г'юма та А. Сміта. Політична, релігійна та економічна свобода розглядаються як невтручання держави в прийняття рішень індивідами при дотриманні прав інших людей. Трансформація британського концепту «свобода» відбувається під впливом утилітаризму Дж. Бентама та Дж. Ст. Міла. Виявлені специфічні риси американського концепту «свобода», який знаходить свою концептуалізацію в прагматизмі.

В дисертаційному дослідженні виявлені релігійно-філософські джерела німецького концепту «Freiheit», змістовним ядром його тлумачення виступає раціональність, мораль та відповідальність. Достатньо жорстке вчення М. Лютера про предестинацію і «рабство волі» згодом трансформувалося в філософське тлумачення свободи як відповідальності. В представників німецької класичної філософії (особливо у Геґеля) реалізація абсолютної свободи розглядається як завдання німецького Духу, який має всесвітньо-історична місію. В роботі розглянуті волюнтаристські та нігілістичні метаморфози концепту «свобода» в філософемах Шопенгауера та Ніцше. Вказується, що саме ці особливості стали передумовами спотворень концепту свободи в нацистській доктрині. В дисертації вказується, що сучасна німецька свобода поєднується з соціальною відповідальністю та

політичною раціональністю.

В дисертації виявлено, що слов'янські концепти свободи мають здебільшого дуальний характер. Розглянуті найбільш репрезентативні з них: польські «wolność-swoboda», російські «свобода/вольность-воля» та українські «воля-свобода». Досліджена історична трансформація російського концепту «свобода» дозволила стверджувати, що він у словесній формі «вольность» був започаткований польськими впливами та українською православною традицією. Вказується на роль Листопадового повстання 1830 року в остаточному розмежування цих концептів, щто вплинуло на формування російської, польської та згодом української політичних ідентичностей. В дослідженні зазначається, що в польській та українській ментальностях концепт «свобода» пов'язується з набуттям незалежності та політичних прав, а для російської набуває детерміністського значення («свобода як пізнана необхідність»). В роботі зроблено висновок про те, що саме таке розуміння свободи є джерелом сучасного російського антиліберального дискурсу, який становить загрозу для західної цивілізації.

Ключові слова: свобода, воля, предестинація, Божественна благодать, liberum arbitrium, негативна свобода, позитивна свобода, національна ідентичність, *ἐλευθερία, херут,* libertas, liberté, рівність, братство, liberty, freedom, Freiheit, незалежність, wolność.

SUMMARY

Murga T.A. The concept of "freedom" in the Western philosophical and theological tradition. - Qualifying scientific work on the rights of the manuscript. The dissertation on competition of a scientific degree of the candidate of philosophical sciences (doctor of philosophy) on a specialty 09.00.05 "history of philosophy". Ministry of Education and Science of Ukraine, Vasyl Stus Donetsk National University, Vinnytsia, 2021.

The dissertation is a holistic study of the concept of freedom in the European philosophical tradition as a fundamental basis for the formation and development

of the European civilization matrix and its national and cultural incarnations against the background of historical development.

The paper differentiates some sources of research not only on the basis of their origin, importance and influence, but also on the main objectives of the work. Primary sources and critical literature are considered separately for each of the topics of our dissertation: the ancient understanding of freedom, its biblical-Christian interpretation, medieval interpretations and separately national-specific conceptualization of this concept in the Modern era and in modern times.

The research methodology is based on the dual identity of the history of philosophy as a section of philosophy and historical discipline. Given the specifics of the subject of research and the tasks to be solved, the choice was made in favor of hermeneutic methodology. Etymological hermeneutics is chosen among the variety of hermeneutic methodological practices and approaches. However, the paper uses such historical methods as: the method of rational reconstruction of the text, the method of historical and cultural attribution and historical-comparative (comparative) method.

The dissertation reveals the genesis of the Western concept of "freedom", which is seen in the ancient Greek philosophical and legal paradigm. The paper proves that the ancient "ἐλευθερία" became a marker of Hellenic identity. However, the further transformation of this concept is considered, which becomes a philosophical category in the metaphysical systems of Plato and Aristotle, Stoics, Epicureans and Neoplatonists. The paper reveals fundamental differences in the interpretation of this concept in the Epicureans and Stoics and their deep kinship, based on the idea of cosmic harmony, which must correspond to the inner harmony of the human soul. The paper argues that the end of the ancient paradigm is Neoplatonism, which saw in freedom the possibility of a mystical union with the One, which is given religious, theological attributes.

It was this philosophical current that provided the opportunity for a synthesis of the ancient "ἐλευθερία" with the Jewish "herut (freedom)" and became the basis of the Christian concept of freedom, which appears in the epistles of the Apostle

Paul and the Gospel of John. However, the paper points to a paradoxical and contradictory understanding of freedom in the Christian theology of the Church Fathers. The dichotomy of Divine predestination and free will is solved in different ways by Christian theologians. The paper emphasizes that Augustine Aurelius tried to find a dogmatically verified understanding of the relationship between God's grace and human free will, but eventually tended to deny human free will, given the distortion of his will by original sin.

The paper examines the problem of the relationship between "Gratia Dei" (Divine Grace) and "liberum arbitrium" (freedom of choice) in medieval scholasticism. Based on the analysis of the works of Gregory I the Great (Duet), Eriugena, Piere Abelard, Bernard of Clairvaux, Thomas Aquinas, Duns Scott and William Ockham, it is pointed out that there are two opposing positions in solving this problem: the first emphasized the primacy of divine destiny, the second .

The dissertation notes that the concept of "freedom", presented in European medieval Latin by the term "libertas", received various national-linguistic interpretations in the 14th-16th centuries, in some way defining the identification matrices of the French, British, Germans and Slavic peoples.

In particular, it is pointed out that the concept of "Liberté" became the value basis of its French identity. The basis of the French understanding of freedom was the critical nature of independent thought, which originated in the philosophy of Descartes and its combination with the concepts of "equality" and "brotherhood". This combination of freedom of thought with the possibility of embodying their ideals and interests in political activity is the core of the French concept of freedom, which has undergone numerous historical metamorphoses.

The paper argues that the British understanding of freedom is based on the Anglo-Saxon concept of "liberty-freedom", which reflects primarily "negative" freedom. It is based on the ideas of T. Hobbes, J. Locke, D. Hume and A. Smith. Political, religious and economic freedom are seen as non-interference of the state in decision-making by individuals while respecting the rights of others. The transformation of the British concept of "freedom" is influenced by the

utilitarianism of J. Bentham and J.W. Mile. The paper reveals specific features of the American concept of "freedom", which finds its conceptualization in pragmatism.

The dissertation research reveals the religious and philosophical sources of the German concept "Freiheit", the substantive core of its interpretation is rationality, morality and responsibility. Luther's rather rigid doctrine of predestination and "slavery of the will" was later transformed into a philosophical interpretation of freedom as a responsibility. In representatives of German classical philosophy (especially Hegel), the realization of absolute freedom is seen as a task of the German Spirit, which has a world-historical mission. The paper considers the voluntaristic and nihilistic metamorphoses of the concept of "freedom" in the philosophers of Schopenhauer and Nietzsche. It is pointed out that these features became the preconditions for the distortion of the concept of freedom in the Nazi doctrine. The dissertation states that modern German freedom is combined with social responsibility and political rationality.

The dissertation reveals that Slavic concepts of freedom are mostly dual in nature. The most representative of them are considered: Polish "wolność-swoboda", Russian "svoboda / volnost-volya" and Ukrainian "volya-svoboda". The studied historical transformation of the Russian concept of "freedom" allowed us to assert that it was verbally "freedom" initiated by Polish influences and the Ukrainian Orthodox tradition. The paper points to the role of the November Uprising of 1830 in the final demarcation of these concepts, which influenced the formation of Russian, Polish and later Ukrainian political identities. The study notes that in the Polish and Ukrainian mentalities, the concept of "freedom" is associated with the acquisition of independence and political rights, and for Russia it acquires a deterministic meaning ("freedom as a perceived necessity"). The paper concludes that this understanding of freedom is the source of modern Russian anti-liberal discourse, which poses a threat to Western civilization.

Key words: freedom, will, predestination, Divine grace, liberum arbitrium, negative freedom, positive freedom, national identity, ἐλευθερία, herut, libertas,

liberté, equality, brotherhood, liberty, Freiheit, independence, свобода, воля, wolność.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Стаття у зарубіжному фаховому науковому виданні:

1. Мурга Т. А. Херут і елевтерія: специфіка біблійного тлумачення свободи. *Идеи. Философско списание: международно многоезично научно-теоретично приложение.* 2020. № 1–2. С. 29–37.

Статті у фахових наукових виданнях України, включених до міжнародних наукометричних баз:

1. Коцюбняк Т. А. Модель некласичного лібералізму в соціально-філософській доктрині Ф. Гаєка. *Гілея: Науковий вісник, збірник наукових праць*. 2018. Випуск 134 (№ 7). С. 204–208.
2. Мурга Т. А. Метафізичний, політичний та етичний аспекти поняття «свобода» в античній філософії. *Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія*. Т. 32. № 2. 2020. С. 78–82.
3. Мурга Т. А. Свобода й вольність: вплив ідеології польського повстання 1830 року на російську філософію і літературу. *Грані. Науково-теоретичний альманах.* Т. 24. № 1. 2021. С. 74–84.
4. Мурга Т. А. Свобода волі та предестинація в реформаторській та контрреформаторській полеміці. *Вісник Львівського університету. Серія «Філософські науки».* №1. 2021. С. 86–93.

Публікації у збірниках матеріалів наукових конференцій:

5. Коцюбняк Т. А. Моделі свободи в лібералізмі Ф. Гаєка. *Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2014»,*

15–16 квіт. 2014 р.: [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет». 2014. Ч. 1. С. 177–178.

6. Коцюбняк, Т. А. Економічна свобода в лібералізмі Ф. Гаєка. *Тези одинадцятої міжнародної наукової конференції «Філософія. Нове покоління» (Київ, НаУКМА, 24-25 березня 2016 року).* Упоряд. О. Слободян. Київ: Києво-Могилянська академія. 2016. С. 43–44.
7. Коцюбняк, Т. А. The female movement in Ukraine. *Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції «Гуманітарні виміри трансформації сучасної вищої медичної освіти», 17-18 травня 2018 р., Національний медичний університет імені О.О. Богомольця.* Київ: НМУ ім. О. О. Богомольця. 2018. С. 16–17.
8. Коцюбняк, Т. А. Концепт «суспільного договору» Т. Гобса в добу інформаційного суспільства. *Філософські рефлексії сучасних світоглядних дискурсів. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції (м. Вінниця, 19-20 квітня 2019 року.* За заг. ред. проф. Попова В. Ю. Вінниця: ДонНУ імені Василя Стуса. 2019. С. 140–143.
9. Коцюбняк, Т. А. Давньокитайська медицина, релігія та філософія: частини одного цілого. *Матеріали міжнародної науково-практичної конференції пам'яті свт. Луки (В.Ф. Войно-Яснецького) «Релігія та медицина», 11-12 червня 2019 р., Національний медичний університет імені О.О. Богомольця.* Київ: НМУ ім. О. О. Богомольця. 2019. С. 133–135.
10. Мурга, Т.А. Ніцше: свобода волі і свобода «надлюдини». *«Травневі студії 2021: Історія, Міжнародні відносини, Філософія» (м. Вінниця, 23 квітня 2021 р.* Вінниця: ДонНУ імені Василя Стуса. 2021. С. 136-139.

ЗМІСТ

ВСТУП……...12

РОЗДІЛ 1. Джерельна база та теоретико-методологічні засади історико-філософського дослідження метаморфоз концепту свободи в західній традиції……...……...20

1.1. Загальний огляд наукових джерел дослідження…….....20

1.2. Методологічне підґрунтя дослідження еволюції концепту «свобода» в західній філософії……..30

Висновки до першого розділу……..38

РОЗДІЛ 2. Теоретичні засади формування концепту свободи в біблійній традиції та антично-середньовічній метафізиці……40

2.1. Ґенеза концепту «свобода» в античній філософії……40

2.2. Специфіка біблійного тлумачення свободи……60

2.3. Концепт «свобода» в патристиці…….....68

2.4. Проблема співвідношення «Gratia Dei» і «liberum arbitrium» в середньовічній схоластиці……78

Висновки до другого розділу……92

РОЗДІЛ 3. Концепції свободи в розмаїтті національно-культурних інтерпретацій……95

3.1. Свобода як концепт французького філософського та політичного дискурсів та символ національної ідентичності……95

3.2. «Liberty» та «freedom»: британсько-американська модель свободи…..121

3.3. Концепт «Freiheit» в німецькому теологічно-філософському дискурсі.148

3.4. Концепти «свобода», «вольность» і «воля» у слов'янських філософсько-літературних дискурсах……...176

Висновки до третього розділу……194

ВИСНОВКИ……197

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ……...……201

ВСТУП

Актуальність теми дослідження зумовлена як сучасними соціальними викликами, що загострилися в зв'язку з пандемією COVID-19 та терористичними загрозами, так і теоретичними дискусіями з приводу свободи волі та свободи як провідного концепту західної філософської традиції. Розвиток сучасних інформаційних засобів контролю за поведінкою людей, який обґрунтовується необхідністю безпеки, також ставить під сумнів абсолютну цінність свободи особистості в сучасному світі. Свобода як ключовий концепт класичного лібералізму також піддається критиці з боку різноманітних філософських та політичних опонентів.

Зробивши проєвропейський вибір під час Революції Гідності, Україна довела належність до західних цивілізаційних пріоритетів та цінностей, найважливішою серед яких є цінність свободи. Ця культурна універсалія ґрунтується на філософсько-теологічному концепті «свобода», який лежить в основі західної соціально-духовної парадигми, а також ідентичності європейських націй. Він є провідним і щодо північноамериканської ідентичності.

Втім, кожна з західних націй має свою специфіку трансформацій та метаморфоз цього провідного концепту. Це пов'язано з історичною долею, соціальною структурою та релігійною належністю громадян. Велику роль відіграють і ментально-світоглядні відмінності, вплив тих чи інших філософських напрямів на формування національного бачення свободи. Американська свобода, що сформувалася під впливом ідей Просвітництва, а згодом прагматизму, є докорінним чином відмінною від німецької свободи, сформованою Реформацією і університетською філософією Канта та Геґеля. Україна намагається створити власне розуміння свободи, яке б поєднувало б західні її засади з власними традиційними цінностями. Все це робить дослідження ґенези, трансформації та метаморфоз концепту «свобода» доволі актуальним у сучасних соціально-політичних умовах.

Ступінь наукової розробки проблеми. Проблема свободи, яка завжди перебувала в епіцентрі уваги філософів, теологів, політологів, правознавців, психологів тощо, залишається головною у сучасних студіях багатьох філософів.

Українські філософи, історики, політологи, правознавці, серед яких: В. Андрущенко, А. Баумейстер, І. Бичко, В. Бойко, М. Брайчевський, Г. Волинка, Л. Губерський, Я. Грицак, В. Загороднюк, А. Лой, В. Лях, В. Лук'янець, Н. Мозгова, М. Попович, С. Сторожук, В. Табачковський, Л. Ушкалов, Л. Чекаль та інші приділили значну увагу дослідженню свободи як одного з провідних концептів філософського дискурсу.

Сучасні закордонні дослідники, зокрема А. Бадью, Є. Бартмінський, І. Берлін, Р. Брамбо, А. Вежбицька, Д. Деннет, Р. Кейн, Дж. Кім, Т. О'Кіф, В.Кузнєцова, А. Лисицин, М. МакКенн, Д. Перебум, Л. Свендсен, А. Столяров, Г. Стровсон, Г. Франкфурт та інші в своїх працях також розкрили різні аспекти цієї проблеми, але її витоки та ґенеза досить часто залишалися поза їх увагою.

Водночас, у сучасній українській і зарубіжній літературі відсутня цілісна історико-філософська експлікація національно-цивілізаційних особливостей динаміки та метаморфоз концепту «свобода» у західних філософсько-теологічних парадигмах. Отже, теоретична та практична значущість означеної проблеми, її недостатня розробленість у західній та українській філософії зумовили вибір теми дисертаційного дослідження «Концепт «свобода» в європейській філософсько-теологічній традиції».

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження пов'язане з науково-дослідними темами «Філософські виміри сучасної соціальної реальності» (Г-10/29) та «Соціальнофілософська рефлексія шляхів вирішення конфлікту на Сході України» (державний реєстраційний номер 0116U002518), які виконувалися в Донецькому національному університеті імені Василя Стуса на замовлення Міністерства освіти і науки України. Тема дисертаційного дослідження

затверджена Вченою радою Донецького національного університету імені Василя Стуса (протокол № 2 від 02 березня 2015 р.) та уточнена на засіданні Вченої ради ДонНУ імені В. Стуса (протокол № 4 від 03 грудня 2018 року).

Мета дисертаційного дослідження полягає у розкритті сутності метаморфоз концепту «свобода» в контексті історико-філософських дискурсів, їх національно-культурних та ідеологічних особливостей.

Ця мета передбачає необхідність постановки і вирішення наступних завдань:

- здійснити дескриптивний огляд наукових джерел з проблеми;
- проаналізувати основні теоретико-методологічні засади дослідження концепту «свобода» в історико-філософському дискурсі;
- простежити ґенезу концепту «свобода» в античній філософській традиції в метафізичному, політичному та етичному аспектах;
- дослідити особливості тлумачення свободи в юдейській та давньохристиянській релігійній традиції;
- розглянути метаморфози концепту «свобода» в східній та західній патристиці (особливо в працях Аврелія Авґустина);
- з’ясувати сутність головних теолого-філософських підходів у вирішенні проблеми співвідношення Божественної благодаті та свободи волі в середньовічній схоластиці;
- обґрунтувати провідну роль концепту ««liberté» в формуванні сучасної французької національної ідентичності;
- увиразнити особливості концепту «liberty-freedom» у британсько-американському соціально-філософському та політичних дискурсах;
- з’ясувати особливості метаморфоз концепту «Freiheit» у німецькому теологічно-філософському дискурсі;
- виявити специфіку концептів «wolność», «свобода» та «воля» у польському, українському та російських філософсько-літературних дискурсах та їх вплив на формування національних ідентичностей слов’янських народів.

Об'єктом дослідження є концепт свободи в західному філософському дискурсі.

Предметом дослідження є специфіка метаморфоз категорії «свобода» в історико-філософських контекстах.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у тому, що в даній дисертації вперше в українській філософській думці проведена цілісна історико-філософська реконструкція ґенези, трансформації та національно-культурних метаморфоз концепту «свобода» в західному філософському, теологічному та політичному дискурсах.

Наукова новизна отриманих результатів розкривається у наступних положеннях, які виносяться на захист:

уперше:

- окреслено етимолого-герменевтичний підхід до аналізу динаміки концепту «свобода» в мовно-концептуальних дискурсах та історичних трансформаціях, згідно з яким інтерпретація цього провідного концепту лежить в основі релігійної та національної ідентифікації;
- розкрито зв'язок між теологічним концептом «liberum arbitrium» та метафізичним концептом «свобода», який з'являється в філософії Модерну в його «позитивному» та «негативному» визначеннях;
- з'ясовано, що розбіжності в тлумаченні концепту «свобода» у польському, українському та російському дискурсах, які мали свій прояв у Листопадовому повстанні (1830) й наступних подіях та процесах, стали основою національної ідентичності трьох слов'янських народів;

уточнено:

- типологію філософських інтерпретацій свободи в античній філософії в залежності від її підходів до співвідношення космологічної необхідності та людської раціональності та можливостей свободи вибору;

- сутність головних теолого-філософських суперечок у вирішенні проблеми співвідношення Божественної благодаті та свободи волі в християнській патристиці та схоластиці, наголошено на ориґінальності концепції Аврелія Авґустина про всезагальність людської гріховності та глобальність Божественної предестинації, показано її вплив на католицьку теологію середньовіччя;
- зміст концепту «негативної свободи» від Т. Гоббса до Дж. С. Міла і показана його роль у формуванні британського лібералізму та американського ідеалу свободи;
- провідну функцію концепту «liberté» (негативно-позитивної свободи), висунутого та обґрунтованого французькими просвітниками, у формуванні французької національної ідентичності;
- роль теологічних суперечок епохи Реформації у формуванні концепту «Freiheit» в німецькому філософському дискурсі;
- особливості метаморфоз німецької «позитивної» свободи в ірраціоналістичній філософії та тоталітарних ідеолого-політичних практиках XX століття;

набули подальшого розвитку:

- концепція І. Берліна про «позитивну» та «негативну» свободу з виявленням коренів цього розрізнення в німецькій класичній філософії;
- ідея про докорінну відмінність розуміння свободи волі, гріховності та Божественної предестинації в католицькій, протестантській та православній теологічних доктринах;
- розрізнення політичних течій у Західній Європі XIX – XX століть за їх тлумаченням концепту «свобода».

Теоретико-методологічні засади дослідження. Подвійна ідентичність історії філософії, яка є розділом філософії та історичною дисципліною, зумовила специфіку теоретичних засад методології даної роботи.

Враховуючи предмет дослідження, вибір зроблено на користь герменевтичної методологічної традиції, зокрема зосередившись на етимологічній герменевтиці.

Зважаючи на необхідність історичної ґрунтовності та визначеності, при дослідженні ґенези та історичних трансформацій концепту «свобода» використані й власне історичні методи дослідження: метод раціональної реконструкції тексту в аналізі класичних творів Платона, Аристотеля, Біблії тощо та метод історико-культурної атрибуції, який дозволив встановити належність історіографічних текстів (законів, документів, виступів політичних діячів, історичних джерел) до певної історичної цілісності, інтелектуальної та національної традиції, соціально-професійного середовища й визначити інтенції позиції автора; історико-порівняльний (компаративістський) метод, який використовувався для порівняння концептів свободи в різних національних традиціях.

Конкретизація застосування етимолого-герменевтичного підходу відбувається в дисертації за допомогою дотичних прийомів, які органічно поєднують також загальнонаукові методи та підходи, зокрема аналіз, синтез, індукція, дедукція, системний підхід, методи політології, права і соціології, формальної логіки тощо.

Теоретичне значення дисертаційного дослідження полягає в розкритті динаміки концепту «свобода» в мовно-концептуальних дискурсах та історичних трансформаціях на підставі етимолого-герменевтичної методології, а **практичне** – у можливості використання положень та висновків дисертації у формуванні освітніх програм, у процесі викладання різних навчальних дисциплін, зокрема філософії, соціальної філософії, історії філософії, філософської антропології, філософії права, етики та естетики. Матеріали дисертації можуть бути використані при розробці спецкурсів та навчальних дисциплін за вільним вибором студентів, а також для розробки нормативно-правових актів (законів, програм, концепцій, стратегій).

Особистий внесок здобувача полягає в історико-філософській

реконструкції та концептуальній систематизації основних підходів до розуміння концепту «свобода» в європейській філософії від Античності до Модерну з огляду на його численні метаморфози та трансформації, у зіставленні з іншими важливими етико-антропологічними та соціально-філософськими ідеями, у тому числі з урахуванням ідейних здобутків української філософської думки. Висновки та положення наукової новизни дисертації отримані авторкою самостійно. Для аргументації власної авторської позиції використано україномовні, англомовні та російськомовні філософські першоджерела, критичну літературу, не перекладені раніше (переважно англомовні) монографії і статті та інші дослідницькі матеріали, на які здійснено відповідні посилання. Дисертація є самостійним науковим дослідженням. Усі публікації з теми дослідження написані без співавторів.

Апробація результатів дисертації. Основні ідеї та результати дисертаційної роботи оприлюднено у доповідях та обговореннях на засіданнях кафедри філософії Донецького національного університету імені Василя Стуса, а також на наступних міжнародних та всеукраїнських наукових, науково-практичних конференціях: Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2014» (Київ, 2014); XI міжнародна наукова конференції «Філософія. Нове покоління» (Київ, 2016); Всеукраїнська науково-практична конференція «Гуманітарні виміри трансформації сучасної вищої медичної освіти» (Київ, 2018); Всеукраїнська науково-практична конференція «Філософські рефлексії сучасних світоглядних дискурсів» (Вінниця, 2019); Міжнародна науково-практична конференція пам’яті свт. Луки (В.Ф. Войно-Яснецького) «Релігія та медицина» (Київ, 2019); Міжнародна наукова конференція «Травневі студії 2021: Історія, Міжнародні відносини, Філософія» (Вінниця, 2021).

Публікації. Зміст дисертаційного дослідження відображений у 12 наукових працях, зокрема: 1 стаття у науковому періодичному виданні зарубіжної країни, 4 статті у фахових наукових виданнях України, включених до міжнародних наукометричних баз, та 6 – у збірниках матеріалів наукових

конференцій.

Структура та обсяг дисертації зумовлені метою і завданнями дослідження. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації – 220 сторінок, з яких 200 сторінок основного тексту. Список використаних джерел налічує 235 найменування, з яких 35 – іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1
ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ МЕТАМОРФОЗ КОНЦЕПТУ СВОБОДИ В ЗАХІДНІЙ ТРАДИЦІЇ

1.1. Загальний огляд наукових джерел дослідження

Концепт свободи – один з найскладніших і багатозначних концептів у світовій філософії взагалі і, особливо, у західній філософській традиції. Протягом всієї історії її розвитку кожна історична епоха, кожний новий філософський напрям, будь-який оригінальний мислитель пропонували власне її тлумачення. В наш час цей концепт є одним із значущих у всіх школах та розгалуженнях філософського знання. Причому він розглядається у такому розмаїтті інтерпретацій, що можна говорити про існування множинності концептів, що мають загальне ім’я.

В філософії, теології, політиці та праві свобода розглядається різним чином, що надає цьому поняттю множинність розуміння та дефініцій. Один з відомих знавців з цієї проблематики, автор есею «Дві концепції свободи» Ісайя Берлін якось зауважив, що існує більш ніж двісті значень слова «свобода» (з яких він обрав для своєї праці лише два) [20, с.56]. Ще більш радикальним в цьому сенсі був російський філософ-емігрант Микола Бердяєв, який зазначав, що неможливо сформулювати раціональне поняття свободи, оскільки будь-яка раціональна дефініція його вбиває. Насамкінець, переходячи до огляду джерел нашого дослідження, вкажемо на думку сучасного норвезького філософа Ларса Свендсена, який вважає, що зараз «на тему свободи написано, мабуть, більше, ніж на іншу тему в цьому світі» [231, с.12].

Тому ми зосередимо свою увагу лише на тих джерелах та критичних роботах, які стали найважливішими в контексті нашого дослідження. Оскільки ми розглядаємо концепт «свобода» в контексті його філософської ґенези та подальших філософсько-теологічних метаморфоз в розмаїтті європейських національно-культурних традицій, то зрозумілою є наша

зацікавленість в античних першоджерелах та їх критичному аналізі в історико-філософській літературі.

В нашій роботі використані різні перевидання та переклади першоджерел, зокрема праць Платона, Аристотеля, Епікура, Лукреція, Епіктета, Сенеки, Плотіна, Прокла та фрагментів, що збереглися з праць Геракліта, Демокріта, стоїків, епікурейців, а також класичних літературних та історичних праць Есхіла, Фукідіда та античних правових документів. Що стосується інтерпретацій поглядів вищеозначених мислителів на проблему свободи, то тут ми намагалися органічно поєднувати вже усталене традиційне їх тлумачення з новітніми відкриттями та розробками.

Зокрема, класичними працями в яких розглядається ця проблема вважаються роботи французького історика філософії Ж. Фонсенгріва та його німецького колеги Г. Гомперца. Певні аспекти античного розуміння свободи розглядалися також в роботах В. Віндельбанда, Т. Гомперца, Е. Целлера та М. Поленца.

Розгляду проблеми свободи в античній традиції присвячені також праці сучасних західних істориків філософії: Г. Властоса, Т. Г. Ірвіна, Б. Вільямса та інших. Серед сучасних фундаментальних досліджень з проблеми свободи волі в античності необхідно виділити й монографію російського історика філософії Олексія Столярова «Свобода волі як проблема європейської свідомості» (1999), в якій історія концепту «свобода» в античності розглядається в зв'язку моральною свідомістю греків, що знаходилася в стадії становлення. Вищої точки на цьому шляху, на його думку, досягнуть стоїки, які «очистять метафізичну серцевину від соціальної лушпиння…» [167, с.7].

Аналіз розуміння свободи в старозаповітній та християнській традиції є неможливим без звернення до Вищого Першоджерела юдаїзму і християнства – Біблії. Сьогодні існує 10 повних перекладів Біблії українською: з них п’ять виконані з мов оригіналу, тобто з івриту та грецької. Це досить застарілий переклад Пантелеймона Куліша, Івана Пулюя та Івана Нечуй-Левицького [168], переклад Івана Огієнка [22], Івана Хоменка [157] та

два найновіших переклади: Рафаїла Турконяка [23] та Валерія Громова [34]. Ми вважаємо найбільш авторитетним та знаним третій переклад (Хоменка), який і використовуємо в нашій роботі. Джерелами нашого тлумачення інтерпретацій концепту «свобода» в християнстві та юдаїзмі також стали інші релігійні тексти юдаїзму (Талмуд та мідраші) та раннього християнства (апокрифи), праці Філона Александрійського та Йосипа Флавія. У своїй роботі ми враховували (іноді полемізуючи) й сучасні інтерпретації біблійного розуміння свободи, наприклад, праці А. Бадью, Ж. Дельоза, а також найновіші дослідження у цій галузі; статтю Кеннета Сіскіна, опубліковану в збірці «The Concept of Freedom in Judaism, Christianity and Islam» (2019) [228] та монографію російської дослідниці В. Кузнєцової «Апостол свободи» (2019) [97].

Широке коло літературних джерел було опрацьовано нами також при дослідженні розуміння концепту свободи в грекомовній та латинській патристиці, зокрема у працях найвидатнішого із західних отців церкви – Аврелія Авґустина. Це, в першу чергу, першоджерела – праці Юстина Мученика, Климента Александрійського, Оригена, Тертулліана, Марія Вікторіна та інших. Нами були залучені також окремі праці Афанасія Великого, каппадокійців, Йоана Златоуста, Макарія Єгипетського, Йоана Дамаскіна та інших східних отців церкви. Але найбільша увага нами була приділена багаточисельним працям Аврелія Авґустина, особливо тим, що були присвячені проблемі людської свободи волі та полеміці з пелагіанством. В другу чергу першоджерелами щодо цього питання виступають і багаточисельні коментаторські тексти, що належать представникам різних християнських конфесій та незалежним дослідникам. За більш ніж 1600-річний термін з часів життя Авґустина та його боротьби з «єрессю» пелагіанства сформувалися навіть певні доктрини, які розглядали погляди Авґустина з тих чи інших релігійно-теологічних позицій. Ми можемо говорити про католицькі інтерпретації Авґустина (які включають в себе широкий спектр оцінок від раціоналістичного до містико-неоплатонічного),

інтерпретації поглядів Гіпонського єпископа в лютеранстві та кальвінізмі, православні підходи до спадщини отця церкви. Тому без звернення до цих інтерпретацій розуміння позиції Авґустина щодо співвідношення Божественної благодаті та свободи волі було б неможливо. В ролі найновіших досліджень в цьому напряму вкажемо на праці відомого американського теолога і історика церкви Ярослава Пелікана [132]. І нарешті, третій тип джерел дослідження склали сучасні науково-критичні роботи, присвячені розгляду поглядів отців церкви щодо християнського концепту свободи та її співвідношення з Божественною предестинацією та благодаттю. Зокрема в дисертації були використані деякі ідеї та підходи сучасних дослідників Августина історико-філософського спрямування, зокрема, Ж.-Л. Марйона, В. Менна, Г. Метьюза, К. Морескіні, А. Фокіна.

Проблема особливостей християнського розуміння свободи, співвідношення свободи вибору та Божої благодаті: Gratia Dei і liberum arbitrium, як відомо, не була вирішена під час пелагіанських суперечок й дісталася в спадок середньовічній теологізованій філософії. Концептуальною основою до вивчення особливостей тлумачення цієї проблематики знову ж таки стали першоджерела, тобто праці самих філософів-схоластів, їх інтерпретації та сучасні дослідження в цій галузі. Зокрема ми звернулися до праць Боеція, Григорія І Великого (Двоєслова), Йоана Скота Еріугени, Абеляра, Бернарда Клервоського, Томи Аквінського, Йоана Дунса Скота та Вільяма Оккама. Нами залучені також оригінальні праці філософів та теологів, які запропонували цілісні концепції свободи волі і предестинації, або ж оригінальні думки, що безпосередньо стосуються цієї проблематики в контексті вирішення інших завдань, та історико-філософські та історичні розвідки, присвячені специфіці розуміння свободи у середньовічному суспільстві. Так, для розуміння широкого історичного контексту розгортання схоластичних суперечок, велике значення мало звернення до праць медієвістів історіографічної школи Анналів та представників «Нової історії», особливо Жака Ле Гофа [98].

Християнська середньовічна Європа була тим тлом на якому виникають сучасні європейські нації, відповідно концепт «Libertas» є «материнським» по відношенню до французького «liberté», англійських «liberty» та «freedom», німецького «Freiheit», слов'янських «свобода» та «wolność». Існує величезний масив наукової літератури, присвячений етимології, історичним метаморфозам, лінгвістичним особливостям та філософській специфіці вищеозначених концептів. В межах означених нами методологічних підходів, про які мова піде нижче, з цієї маси джерел були відібрані лише ті, які давали нам можливість виконати поставлені завдання нашого дисертаційного дослідження. Зокрема, продуктивним нам вдається підхід польських дослідників Анни Вержбицької та Єжи Бартминьского, які вважають концепт «свободи» одним з базових «мегаконцептів», які утворюють національну мовну картину світу. При цьому, враховуючи «лінгвістичний переворот», що відбувся в західній філософії в минулому сторіччі, можна стверджувати, що мовні особливості не тільки відбивають національну специфіку сприйняття світу, але й визначають форми та засоби цього сприйняття та мислення (метальності).

Зокрема, враховуючи політизованість французького концепту «liberté» ми намагалися перевірити гіпотезу Ж.-П. Сартра про декартівське походження розуміння свободи французами [153]. Відповідно ґрунтом для перевірки гіпотези стали праці самого Рене Декарта, його послідовників та критиків. Ця гіпотеза знайшла часткове підтвердження, але вона не враховувала релігійних засад міркувань великого мислителя й контексту полеміки навколо «liberum arbitrium» в католицьких та протестантских колах. У цьому сенсі ми погоджуємося з сучасним французьким мислителем Ф. Азувом, праця якого [201] нами опрацьовані. Концепт «liberté» не можна збагнути не вдавшись до аналізу класичних робіт Вольтера, Монтеск'є, Руссо та енциклопедистів. Зрозуміло, їх книги були першоджерелами нашого дослідження. Аналізуючи ж подальші метамофози французького концепту свободи, який перетворюється на найбільш значущій символ

Французької революції кінця XVIII сторіччя (особливо в контексті потрійної ідеологеми «Liberté, Égalité, Fraternité») ми звертаємося до історичних документів, свідчень учасників і сучасників тих бурхливих подій.

Особливості британського концепту свободи, який має два словесних відображення «liberty» та «freedom» досліджувалися нами також на підставі історичних документів, філософських й теологічних першоджерел та величезного загалу наукової літератури коментаторсько-інтепретаційного характеру. Зокрема ми звернулися до документів, історичних праць та свідчень сучасників британської Реформації та англійської пуританської революції (1640–1649). Головними джерелами з розуміння свободи в англійській філософії були праці Френсіса Бекона, Едуарда Герберта барона Черберійського, Томаса Гобса, Джона Лока, Девіда Г'юма та Адама Сміта. Головні аспекти свободи розглядалися також на підставі праць Джеремі Бентама, Едмунда Бьорка та Джеймса Міла. Особлива ж увага приділена класичній праці сина останнього – Джона Стюарта Міла – есею «On Liberty» [113]. Аналізуючи сучасні тенденції в розумінні сутності свободи, ми зрозуміло, не могли не розглянути працю Ісайї Берліна «Дві концепції свободи» [20], яка вже стала майже класичною в західній політичній філософії.

Американський концепт свободи є достатньо оригінальною версією британського «liberty-freedom». При його дослідженні нами використовувалися як праці отців-засновників США (особливо Т. Джеферсона та Т. Пейна), так і політичні документи (декларації, закони, виступи політичних діячів). Особливості філософського обґрунтування філософських засад американської свободи ми розглянули та підставі праць В. Джемса та Р. Рорті.

Доля німецького концепту «свободи-Freiheit» була більш складною ніж двох попередніх європейських концептів. Вона була пов'язана з чисельними релігійними, філософськими та політичними складнощами, що спіткали

німецьку ментальність до більш обережного, часом навіть ворожого ставлення до свободи, в якій вбачається або джерело гріховності, або схильність до свавілля. Головним джерелом розуміння джерел німецького розуміння свободи є знаменита теолого-філософська полеміка між Мартіном Лютером та Еразмом Ротердамським з приводу свободи волі до якої згодом долучилися Жан Кальвін, Луїс де Моліна, Якоб Арміній та Конеліус Янсеній. Втім, ми зосередили увагу на першоджерелах з полеміки лише трьох перших мислителів. Нами ретельно проаналізовані твори М. Лютера та його найнаближеного прибічника Філіпа Меланхтона та полемічні праці їх опонента – Еразма Ротердамського. Для більш повного розуміння проблеми нами залучені також твори Ж. Кальвіна та його реформатських критиків. Враховуючи, що в подальшому лютеранське вчення про наперед визначеність в німецькій культурі трансформувалося в філософське тлумачення свободи як відповідальності, ми приділили увагу творам Г. Ляйбніца, Х. Вольфа та роботам представників німецької класичної філософії. Нами опрацьовані твори І. Канта, Й. Ґ. Фіхте, Ф. В. Й. Шеллінґа та особливо Ґ. В. Ф. Геґеля, в яких концепт «свободи», на відміну від французького та британського варіантів, набуває певних держаницько-правових рис. Нами розглянуто на підставі відповідних першоджерел також досить суперечливі погляди щодо свободи волі і свободи взагалі А. Шопенгауера та Ф. Ніцше. Для досягнення повноти розуміння німецького концепту «свобода-Freiheit» нами вказано на головні тенденції його тлумачення в нацистській ідеологічній доктрині та їх подолання в післявоєнній Західній Німеччині.

Німецькі доктрини свободи (особливо геґелівська концепція) мали важливе значення для інтерпретацій концепту свободи і його місця в мовній картини світу росіян та інших слов'янских народів, які опинилися в зоні її впливу. Майже єдиним виключенням є польській концепт «wolność», що мав свою власну історію. Для дослідження особливостей російського концепту «свобода» у його співвідношенні з концептами «вольность» і «воля» нами використовувалася низка сучасних наукових досліджень. Серед них

особлива увага була приділена фундаментальній праці польсько-австралійської вченої Анни Вержбицької, збірці статей в польському «Аксіологічному Лексіконі» під редакцією Єжи Бартминьского, статті українського вченого Леоніда Ушкалова, статтям російських дослідників А. Сендоу (А.М. Пєскова), А. Б. Каменського, дисертація О. Лісіцина. Ми звернулися також до праць російських філософів: Володимира Соловйова, Миколи Бердяєва, Георгія Федотова, Миколи Лоського і Бориса Вишеславцева. Не оминули увагою ми також українську філософську спадщину, зокрема твори Григорія Сковороди та Памфіла Юркевича. Польське розуміння свободи як «wolność» розкривається не лише на підставі вищеозначених праць А. Вержбицької та Є. Бартминьского, але й на основі публіцистики та літературних творів Адама Міцкевича, Юліуша Словацького, Йоахіма Лелевеля та Маурицій Мохнацького. Крім того нами був залучений широкий шар філософських, історичних та літературних джерел, пов'язаних з аналізом та використанням концепту «свобода». Зрозуміло, що використані історичні та архівні матеріали, що стосуються польського Листопадового повстання 1830 року, яке висунуло гасло «Za naszą i waszą wolność» та історичних подій, що були з ним пов'язані.

У ролі загального джерела, яке, певним чином, визначило напрям та методологію нашого дослідження треба вказати «Європейський словник філософій» (в оригіналі – «Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles»), виданий під керівництвом відомої французької філософіні Барбари Кассен. До написання стетей у ньому долучилися знані науковці різних країн світу (Е. Альє, А. Бадью, Ш. Баладьє, П. Давід, Е. Фей, Ф. Рено, Л. Кулабаріціс, А. Пол та інші). В Україні під керівництвом Б. Кассен та Констянтина *Сігова* було зроблено переклад до якого були додані й статті вітчизняних філософів-науковців, зокрема А. Баумейстера, О. Хоми, К. Сігова, В. Малахова, В. Єрмоленка та інших. В українському виданні він має назву «Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей» та видрукований у видавництві «Дух і Літера» поки що в чотирьох томах (2009,

2011, 2013, 2016) [73; 74; 75; 76]. Однак, незважаючи на велику кількість статей з різноманітних тем, концепту «свобода» не присвячена жодна з них. Зараз готується п'ятий том цього унікального видання. В ньому буде важлива стаття «Українська мова як мова філософії», буде низка статей українських філософів. Зокрема, Андрій Баумейстер пише статтю про свободу волі, що охоплює історію впливів і розвиток головних значень концепту «свобода» від Платона і Аристотеля, через стоїків і схоластів, – до сучасних нейронаук і дискусій між представниками «філософії свідомості». Але поки що, незважаючи на анонс видати його в 2020 році, п’ятий том «Європейського словника філософій» не з’явився, й ми не маємо можливості оцінити цю статтю видатного молодого українського філософа і врахувати її новації в нашій роботі.

Проблема свободи волі після експериментів Бенджаміна Лібета та їх філософської інтерпретації стала однією з провідних в сучасній аналітичній філософії. В своїй полеміці вчені використовують досягнення нейрофізіології, психології, соціології тощо. Проблема свободи волі та її сумісність з детермінізмом стала однією з найбільш популярних в «філософії свідомості» кінця XX – початку XXI століття. Відповідно до їх позицій, зараз філософів поділяють на три головних напрями: найбільш популярним серед них є компатибілізм, його опонентами є інкомпатибілізм та лібертіанство (метафізичне, яке не можна плутати з політико-ідеологічним). Компатибілістами (від англійського слова compatible – сумісний) називають прихильників сумісності свободи волі і детермінізму; найбільш відомими представниками є Д. Деннет, Дж. Смарт, Г. Франкфурт, Дж. Фішер, Г. Вотсон. До інкомпатибілістів відносять прихильників жорсткого детермінізму, які згодні з тезами детермінізму і заперечують свободу волі. Це такі вчені, як Т Гьондріх, Г. Стросон, Д. Перебум та С. Смайланскі. Лібертаріанцями в дискусіях про свободу волі називають тих філософів, які заперечують аргументи детермінізму і намагаються довести існування свободи волі в рамках індетерміністського всесвіту. Основними фігурами тут

є такі філософи як К. Гіне, Р. Кейн, Р. Кларк, Т. О'Коннор. Загальною основою всіх лібертаріанських теорій свободи волі є, по-перше, прийняття індетермінізму в природознавстві, по-друге, доведення несумісності свободи волі і детермінізму, по-третє, докази існування свободи волі. Зрозуміло, що охопити всі праці зазначених вчених не видається можливим, тому ми скористалися загальними оглядами їх позицій.

На сьогодні серед оглядових праць, присвячених концепту «свобода», найбільш систематичною та продуктивною можна вважати книгу норвезького філософа, професора університету Бергена Ларса Фредеріка Свендсена «Філософія свободи» (2014) [231]. В ній він спромігся вибудувати більш-менш цілісну концепцію свободи, побудовану на критичному переосмисленні поглядів різних мислителів, здебільшого ліберального спрямування. В своїй книзі норвезький філософ виокремлює три головних аспекти феномена, які охоплюються цим концептом: онтологічний (метафізичний), політичний і етичний. Вони розташовані подібно до геґелівської тріади: як теза, антитеза й синтез. Онтологічною основою свободи виступає автономність буття індивіда, який, перебуваючи у здоровому глузді, завжди має можливість здійснити свій вибір і контролювати власні дії. Але ця метафізична передумова має свій прояв лише в певних політичних умовах, найбільш ідеальними з яких є умови ліберальної демократії. Тобто концепт «свобода» має й своє політико-правове підґрунтя. Але будь-яка найліберальніша й найдемократичніша політична система є вимушеним насильством, а тому становить антитезу для метафізичної свободи. «Синтезом» стає етичний вимір свободи, який полягає в наявності внутрішньої свободи, яка не залежить від зовнішніх як фізичних детермінант, так і політичного та правового примусу [231].

Праця Свендсена дозволила певним чином систематизувати той матеріал, що ми маємо з проблеми свободи й надати певні орієнтири в дослідженні походження та еволюції цього концепту в європейській філософській традиції.

Таким чином, проблема сутності концепту «свобода» є достатньо опрацьованою в науковій літературі, але залишається багато моментів, які потребують більш ретельної розробки та дослідження.

1.2. Методологічне підґрунтя дослідження еволюції концепту «свобода» в західній філософії

Необхідним моментом дослідження метаморфоз концепту свободи в європейських філософіях був вибір методологічної стратегії і застосування певних методологічних підходів. Слово «метод (μέθοδος)» походить від давньогрецьких слів: μετά- «слідом за чим-небудь» та ὁδός «шлях». Тобто μέθοδος в самому широкому сенсі слова означає «слідування за чим-небуть», спосіб діяльності людини в будь-який її формі, а не тільки в пізнавальній. Слово «μέθοδος» дослівно давньогрецькою означало «мисливську стежку», «мисливскі премудрості, хитрощі», але згодом стало означати «свідомо застосований порядок та послідовність дій, що приводить до бажаного результату». Вже Платон писав про свій διαλεκτικὴ μέθοδος (діалектичний метод), розуміючи під ним сукупність засобів та прийомів ведення словесної суперечки (діалогу), а також спосіб звільнення від тілесних «кайданів» для досягнення «справжнього» умоосяжного світу ідей [140, с.231]. Приблизно в такому ж сенсі використовував цей термін Аристотель (наприклад, у своїй «Першій аналітиці»), тобто як шлях пізнання та сукупність застосовуваних для цього способів [9].

Втім, слово μέθοδος споріднене з словом μεθοδεια – підступність і хитрість, вжитим в досить негативному сенсі (перекладеного церковнослов'янською як «козні (хитрощі) в Посланні апостола Павла Ефесянам: «Зодягніться в повну Божу зброю, щоб могли ви стати проти хитрощів диявольських» (Еф.6:11) [157]. В цьому ж сенсі воно використовується в проповідях Йоана Златоуста.

Втім, західна традиція заснована, на латинському перекладі Біблії, цієї спорідненості не мала, більш того, латинське «methodus» широко використовувалося у середньовічній медицині (майбутні лікарі навчалися за

посібником римського лікаря-філософа Гелена «Methodus medendi»). Наприкінці Ренесансу слово «метод» стає одним з найпопулярніших й у філософії. Починаючи від італійського мислителя Джакомо Забарели («Про метод», 1558 р.), до нього звертаються майже всі тодішні філософи, зокрема творці модерної філософії Ф. Бекон та Р. Декарт.

Френсіс Бекон у своєму проєкті «Великого відновлення наук» порівнював метод пізнання зі світильником, що висвітлює подорожньому дорогу в темряві, і стверджував, що навіть кульгавий каліка, що йде по дорозі, здатний без особливих зусиль випередити вершника на баскому скакуні, що мчиться щодуху по бездоріжжю. Правильно обраний пізнає суб'єктом метод – це той конкретний спосіб осягнення феноменів об'єктивної реальності, який, подібно до чарівної нитки Аріадни, приводить дослідника до мети, що полягає в адекватному осягненні речей і явищ навколишнього світу [31, с.158].

Рене Декарт розумів під методами «достовірні і легкі правила, суворо дотримуючись яких людина ніколи не прийме нічого хибного за істинне і, не витрачаючи даремно ніякого зусилля розуму, але постійно крок за кроком примножуючи знання, прийде до істинного пізнання всього того, що вона буде здатна пізнати» [61, с. 12].

Іммануїл Кант визначає метод як «спосіб дії згідно основоположенням» [92, с.294]. Втім, І. Кант, на відміну від Декарта та його послідовників, не пропонує певного набору «достовірних та легких правил», а зосереджений на пошуку апріорних засад мислення та способів вирішення антиномічних суперечностей.

В класичній європейській науці вважалося, що не тільки результат дослідження, а й шлях, що веде до нього (тобто метод) повинні бути істинними. Основна функція методу – внутрішня організація і регулювання процесу пізнання або практичного перетворення об'єкта.

В офіційній марксистсько-ленінській філософії вважалося, що універсальним науковим методом є діалектичний метод, запозичений

марксизмом у Геґеля і матеріалістично переосмислений. Так, радянський філософ Евальд Ільєнков вважав, що «марксистсько-ленінська діалектика», повинна «стати методом наукового пізнання і практичної діяльності, активно допомагати в теоретичному осмисленні експериментально-фактичних даних, в рішенні проблем, що постають в процесі наукового дослідження» [78, с.5]. Але така інтерпретація геґелівського «діалектичного» методу не є зовсім коректною, тим більше, що сам Геґель ніколи не називав свій метод діалектичним, застосовуючи для його визначення предикат «абсолютний» у «Науці логіки» та «спекулятивний» в «Енциклопедії філософських наук». Причому цей його спекулятивний метод є невіддільним від змісту його системи абсолютного ідеалізму. Метод, за Гегелем, є відповідним до предмету дослідження, і тому його діалектика стосується лише Абсолютного духу. Однак, послідовники Геґеля, особливо молодогеґельянці, серед яких був і молодий Карл Маркс, побачили в його методологічних новаціях можливість створення власних, зазвичай ідеологізованих філософських засобів перетворення відчуженої соціальної дійсності.

Намагання створити єдиний універсальний науковий метод, який міг би бути застосований до всіх сфер наукового знання, є прерогативою не лише марксизму-ленінізму. Класичний позитивізм, спираючись на британську емпіричну традицію, що веде свій родовід від Ф. Бекона, вважав таким методом наукову індукцію. Зокрема, Дж. С. Міл гадав, що «будь-який висновок і, отже, будь-який доказ, відкриття будь якої істини, яка не належить до істин самоочевидних, складається з індукції і з тлумачення індукцій...» [112, с.12]. Згодом ця «універсальна» методологія була піддана жорсткій критиці з боку аналітичної філософії та лінгвістичного позитивізму. Найбільшим радикалізмом відрізняється позиція американського філософа Пола Файєрабенда, який створив концепцію «методологічного анархізму».

В її основі лежить принцип методологічного плюралізму або «проліферації» (proliferation – розмноження). Він вказує на корисність «контріндукції», яка розробляє гіпотези, несумісні з добре обґрунтованими

теоріями або фактами, закликає використовувати будь-які знання, навіть ті, що вважаються ненауковивими або паранауковими. На підставі своєї критики монометодологізму він проголошує: «всі методології мають свої обмеження, і єдине «правило», яке зберігає значення, таке: «Все зійде (Anything goes)» [180, с. 333].

В той же час, незважаючи на свою зовнішню привабливість (особливо враховуючи тему нашої роботи), «методологічний анархізм» або «постмодерністска антиметодологія», яка виникає під його впливом, є достатньо непродуктивними підходами, оскільки дослідження в будь-якій галузі вимагає дотримання певних правил і нормативів, які є необхідними у вирішенні конкретної задачі, досягненні певного результату в тій чи іншій сфері діяльності.

Незважаючи на плюралістичність сучасної науки вона потребує існування в ній певної системи методів та вчення про них, що складає методологію. Методологія (від грец. μεθοδολογία – вчення про засоби; вже згадане μέθοδος та λόγος – думка, причина) – вчення про методи, засоби і стратегії дослідження предмета. Поняття «методологія» має два основних значення: по-перше, це система певних правил, принципів і операцій, що застосовуються в тій чи іншій сфері діяльності (в науці, політиці, мистецтві і т. ін.); по-друге, це вчення про цю систему, загальна теорія методу. В нашій роботі ми використовуємо це поняття в першому значенні.

Кожна галузь наукового знання намагається виробити власну методологію, яка найкращим чином відображає її специфіку та виробляє правила та найбільш ефективні засоби дослідження свого об’єкту.

Щодо методології історико-філософського дослідження, то треба зазначити, що специфіка їх обрання пов’язана насамперед з подвійною ідентичністю самої цієї науки. З одного боку, історія філософії є невід’ємною складовою самої філософії як спосіб підтримки єдності і зв'язку філософської думки в часі і просторі. Крім того, історія філософії – це історична дисципліна. Разом з історією культури, науки, релігії та мистецтв, історія

філософії бере участь у формуванні образу певних епох історії людства. В цьому сенсі історія філософії вимушена використовувати історіографічні методи. Сучасний французький історик А. Прост класифікує історичні методи, поділяючи їх на дві групи: розслідування і систематизація, які ґрунтуються на двох типах доведень: фактичному і систематичному. Якщо у першому разі вчений співставляє між собою різні свідоцтва, то у другому він постулює істини, що базуються на сукупності реалій, які, у свою чергу, ґрунтуються на конструкції індикаторів, що квантифіковані, тобто, на деякій кількості прикладів [225, с.37].

До історичних методів можуть бути віднесені також *метод раціональної реконструкції тексту* та *метод історико-культурної атрибуції*, який дозволяє встановити належність історіографічного тексту певній історичній цілісності, інтелектуальній та національній традиції, соціально-професійному середовищу й визначити інтенції позиції автора. Особливого значення в наш час набуває *історико-порівняльний (*компаративістський) *метод*. Компаративістика має особливе значення і для нашої роботи, оскільки в ній здійснюється порівняння національно-культурних особливостей концепту «свобода» в різних європейських традиціях.

Але другий бік вищеозначеної «подвійної ідентичності» – філософський постійно спонукає історію філософії до рефлексії та пошуку засобів оновлення власного методу на підставі розвитку філософських уявлень про процес власного розвитку. Тобто проблема методу історії філософії успадкована від самої філософії, яка має установку критики власних основ і методів. Але оскільки вона є наукою, що має справу з текстами, їх взаємодією у різних історико-культурних контекстах, історія філософії має і цілком певний матеріальний предмет вивчення. Особливістю, що визначає властивість і методологічну привабливість історії філософії, становить напруга між філософської установкою, методичною невизначеністю, частою зміною методик і конкретністю матеріалу вивчення.

Історія філософія пройшла довгий історичний шлях від античної

доксографії до постмодерністської деконструкції філософських текстів. Власне наукового статусу вона набуває в німецькій академічній філософії XIX століття. Геґель та його послідовники, а згодом неокантіаці (зокрема В. Віндельбанд) надають їй систематичної форми та методологічної чіткості. Щоправда остання починає втрачатися в зв'язку з розділенням західної філософської традиції на дві альтернативні матриці – аналітичну та «континентальну», яка останнім часом все більше тяжіє до герменевтичної методології.

Сучасний французький історик філософії П'єр Обенк підрахував, що аналітичної методології зараз дотримуються від 80 до 90% англомовних істориків філософії. Така ж пропорція, але на користь герменевтического підходу, спостерігається серед авторів, що публікують свої твори іншими мовами континентальної Європи. Більшість дослідників у Латинській Америці та Східній Європі (за винятком Польщі) також працюють у колі герменевтичної методології. Обенк вважає, що лідируючі позиції тієї чи іншої методології безпосередньо пов'язані з поділом культурного і лінгвістичного простору. Він визнає вартим занепокоєння факт майже повної відсутності діалогу між двома напрямами. За рідкісними винятками, представники двох підходів практично не цитують, та й не читають твори один одного [202, с. 45-46].

Аналітична традиція довгий час ігнорувала історію філософії взагалі. Винятком є знаменита «Історія західної філософії» Бертрана Расела [148]. І хоча наприкінці минулого століття відбувається певна «реабілітація» історії філософії в межах цієї традиції, але в основі творів філософів-аналітиків лежать не широкі історико-філософські дескрипції, а намагання вирішити певні філософські проблеми, звертаючись до праць мислителів минулого з позицій власних наукових інтересів та найновіших наукових досягнень. Це, наприклад стосується проблеми «liberum arbitrium», яку сучасні філософи-аналітики намагаються вирішити на підставі досягнень нейронаук, когнитології та інформатики. Втім, іноді вони, за словами одного сучасного

філософа, нагадують середньовічних лицарів, які щойно отримали вогнепальну зброю, оскільки найновіші методи дослідження опиняються нездатними вирішити «вічні проблеми» філософії.

Основним сучасним методом історико-філософського дослідження «континентальної філософії», незважаючи на певні постмодерністські новації, залишається герменевтична реконструкція історико-культурного сенсу філософських текстів. Саме ця традиція, започаткована ще в XIX сторіччі Ф. Шляєрмахером та В. Дильтаєм, знайшла своє найбільш повне втілення в творах М. Гайдеґґера, Г.-Ґ. Ґадамера та П. Рікера. В сучасних дослідженнях «континентальні» історики філософії вже не можуть обійтися без застосування герменевтичних методів в тому чи іншому обсязі або в тій чи іншій формі.

В роботі з філософськими та теологічними текстами сучасна герменевтична методологія висуває чотири головні принципи, що були сформулювані сучасним французьким католицьким філософом Жаном-Люком Марйоном. Це: 1) буквальність; 2) вичерпність; 3) контекстуальність; 4) врахування спекулятивних інтерпретацій. Перший з них (буквальність) наголошує: «жодного твердження без опори на точні тексти». Другий – вичерпність, досить важко виконати щодо нашої проблематики, оскільки на протязі сторіч досить багато текстів було втрачено, а інші (наприклад твори Платона і Аристотеля) зайняли привілегійоване становище. Третій герменевтичний принцип – контекстуальності є одним з найважливіших у нашому дослідженні, оскільки те чи інше тлумачення концепту «свобода» багато в чому залежить від історико-культурних умов діяльності та написання творів тим чи іншим мислителем. Нарешті, четвертий принцип – врахування спекулятивних інтерпретацій, дозволяє показати вплив мислителя або філософської школи чи напряму на подальший розвиток філософії взагалі та еволюцію розвитку того чи іншого філософського концепту [109, С.168].

Серед численних «жанрів» континентальної історії філософії ми

обираємо жанр «intellectual history», або «філософську історію ідей». Наше дослідження певною мірою має міждисциплінарний характер і іноді звертається до творів або документів, що не мають стосунку до філософії. Це праці богословів, релігійних містиків, письменників, особливо поетів, які найбільшою мірою відбивали «дух епохи» та «дух нації». Саме вони здійснювали винахід і впровадження нових словників, у яких відбивалася нова ментальність, яка по-своєму розуміла навіть усталені концепти, в тому числі концепт «свобода».

Велика увага в нашому дослідженні приділена етимологічним розвідкам щодо слів, що відображають концепт «свобода» в різних мовах. Зокрема, це стосується слів *«ἐλευθερία»,* херут» (חרות), «libertas» «liberté», «liberty», «freedom», «Freiheit», «свобода», «воля», «wolność» тощо. На наш погляд, походження цих слів надає їх інтерпретаціям певної філософсько-культурної референції. Одним з найважливіших методів, застосованих у роботі, був метод етимологічної герменевтики, розроблений сучасним українським філософом В. Поповим. В своїй монографії він вказує на те, що ця «…методологічна стратегія… розглядає поняття як своєрідні дорожні віхи, за допомогою яких можна, по-перше, зорієнтуватися в історії думки, а, по-друге, інтерпретувати вплив цих понять на сучасність» [143, с.54-56]. Концепт «свобода», на нашу думку, є найкращею демонстрацією того, як походження слова впливає на його подальші історико-культурні метаморфози.

Етимологічна герменевтика становить методологічну основу історії понять і дозволяє через історичну ґенезу осягнути сутність та трансформації певних концептів. Саме тому наша робота базується на підставі філософсько-герменевтичної етимології як провідній методології дослідження.

Висновки до першого розділу

На підставі представленого аналітичного огляду джерельної бази, що була використана при написанні дисертаційного дослідження, та висвітленої історико-філософської методологічної основи роботи можна зробити наступні висновки.

Концепт «свобода» є одним із значущих у європейському філософському, теологічному та правовому тезаурусах. В його дослідженні можна визначити певні підходи в його тлумаченні, які спираються на ті чи інші інтелектуальні традиції. В філософії, теології, політиці та праві свобода розглядається різним чином, що надає цьому поняттю множинність розуміння та дефініцій.

У філософських першоджерелах та критичних роботах, які стали найважливішими в контексті нашого дослідження, нами виокремлені найбільш значущі ідеї, які стали провідними в розкритті особливості еволюції та метаморфоз концепту свободи.

Диференціація джерел дослідження здійснена не лише на підставі їх походження, важливості та впливовості, але й за головними завданнями роботи. Першоджерела та критична література розглядається окремо для кожного з аспектів нашої дисертації: античного розуміння свободи, біблійно-християнського її тлумачення, середньовічних інтерпретацій та окремоїнаціонально-специфічної концептуалізації цього поняття в епоху Модерну й у новітні часи.

Новітня література з проблеми свободи свідчить про актуалізацію проблеми свободи в сучасній філософії, причому одночасно в аналітичному та континентальному її розгалуженнях. Представлені джерела свідчать і про все більшу диференціацію досліджень за цією темою за головними методологічними стратегіями та конкретно історико-філософськими методами дослідження.

Розглядаючи методологічну основу дослідження, наголошено на важливості обрання такої методології, яка б відповідала сучасним вимогам і

підходам. Нами підкреслена подвійна ідентичність історії філософії, яка обумовлює специфіку її методології. Як історична дисципліна історія філософії для набуття ґрунтовності власним дослідженням потребує в дотриманні таких історичних методів як: метод раціональної реконструкції тексту, метод історико-культурної атрибуції та історико-порівняльний (компаративістський) метод.

В той же час, як одна з найважливіших галузей філософії, історія філософії обирає свою методологію та методи дослідження, які ґрунтуються на підставі власної філософської рефлексії. Нами показана принципова відмінність двох філософських стратегій сучасності: аналітичної та континентальної, причому вказано, що остання зараз все більше схиляється до застосування герменевтичної методології.

Зроблено вибір на користь герменевтичної методології, враховуючи специфіку предмету дослідження і тих завдань, які нами вирішуються. Вказуючи на різноманітність герменевтичних методологічних практик та підходів, обрано етимологічну герменевтику як провідну методологію нашого наукового дослідження. Розкриття специфіки ґенези, еволюції та метаморфоз концепту «свобода» в європейських філософсько-теологічних дискурсах може бути найкращим чином здійснене на підставі філософського аналізу мовно-лексичних утворень та їх культурно-історичної еволюції.

Таким чином, наше дисертаційне дослідження є самостійною авторською розвідкою, яка базується на результатах вітчизняних і зарубіжних наукових розробок. В його основі лежить оновлена методологічна база, яка сприяла комплексному висвітленню предмету дослідження.

РОЗДІЛ 2
ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ФОРМУВАННЯ КОНЦЕПТУ СВОБОДИ В БІБЛІЙНІЙ ТРАДИЦІЇ ТА АНТИЧНО-СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ МЕТАФІЗИЦІ

2.1. Ґенеза концепту «свобода» в античній філософії

Свобода є однією з фундаментальних цінностей сучасної цивілізації. Право кожної людини за власним розсудом робити все, що не є шкідливим для інших, проголошене французькою Декларацією прав людини і громадянина, стає політико-правовою аксіоматикою після Другої світової війни, знаходячи своє відображення в Загальній декларації прав людини 1948 року та в конституціях більшості сучасних держав. Між тим, сам концепт «свобода» залишається достатньо абстрактним, невизначеним та таким, що набуває множинності інтерпретацій. Проблема розуміння свободи набуває особливої актуальності в наш час, коли, незважаючи на її формальне визнання, певні політичні сили, застосовуючи найновітніші інформаційні засоби, намагаються маніпулювали волею людей, контролювати їх поведінку, нав’язувати власні патерналістські цінності.

Саме це змушує нас звернутися до самих джерел цього феномену й відповідного йому поняття, яке, за твердженнями багатьох мислителів, можна знайти в давньогрецькій духовній спадщині. Минуле завжди існує у варіативних рецепціях сучасності. Це стосується й античного спадку, який чекає свого особистісного переосмислення, що веде до подолання застарілих стереотипів, мисленєвого і реального оновлення.

Як пише сучасний американський філософ, доктор філософії Чиказького університету Роберт Брамбо, «може здатися дивним, що такі поняття, як матерія, причинний зв’язок, математика, форма, людське «я», все потрібно було відкрити, але це так, і першими це зробили грецькі філософи» [204, с. 4]. До таких первинних філософських понять Р. Брамбо чомусь забув віднести поняття «свобода», який вважається одним з визначальних у

грецькому філософсько-політичному тезаурусі.

Давньогрецьке суспільство було по-своєму унікальним у тодішньому давньому світі. В ньому поєднувалися два протилежних принципи: аґоністічності (змагальності) і колективізму релігійно-полісної моралі. На відміну від східних деспотій, давній грек-воїн та мандрівник відчував себе вільною людиною, яка в змаганнях та війні перемагає інших та цим стверджує свою свободу. Цю первісну настанову давніх греків чітко відбиває знаменитий вислів Геракліта, зафіксований у 53 фрагменті, збереженим Іполітом: «Війна (*πόλεμος*) – батько всього і всього цар: одних вона зробила богами, інших – людьми; одних вона зробила рабами, інших – вільними (*ἐλευθέρους)*» [44, с.178]. В той же час, свобода давнього грека була обмежена нормами та правилами міста-держави з усталеними релігійними заборонами та передсудами, хоча, треба зазначити, що відсутність закритої касти жерців робила цю релігією більш динамічною та прагматичною.

Первісні уявлення про свободу в античній культурі були притаманні достатньо розвиненим давньогрецьким міфам. Міфологія древніх греків складалася з різноманітних сюжетів боротьби богів за владу між собою, над світом, стосувалася вона також проблеми напервизначення та свободи людини. Так, існували уявлення про визначеність людської долі, яка персоніфікувалася у вигляді богині (богинь). Наприклад, були поширеними уявлення про трьох сестер-богинь (мойр), які й визначали долю окремої людини: Лахесіс призначала жереб ще до народження людини, Клото пряла нитку його життя, а Атропос невідворотно наближала майбутнє і перерізала нитку життя [54, с. 256]. У міфології Стародавньої Греції існували також уявлення про богиню долі Ананке, яка вважалася матір'ю мойр і від якої залежить не тільки будь-яка людина, але і сам глава Олімпійського пантеону – Зевс. У вченні Демокріта починається перетворення сенсу цього грецького слова (*Ἀνάγκη* – «неминучість») в науковий термін, що означає поняття «природний закон» як необхідний причинний зв'язок.

Власне і свобода (Ἐλευθερία) первісно в давньогрецькій міфології є

богинею, точніше, одним з імен богині Артеміди. Ця богиня, яка була разом зі своїм братом-близнюком Аполлоном незаконно народженими дітьми Зевса, вважалася покровителькою диких лісів, хижаків і дичини, полювання та мисливців. Батько Зевс надав їй право завжди вільно здійснювати свій вибір, тобто мати свободу. Згодом, вже в римську епоху, Артеміда-Елевтерія була ототожнена з римською богинею, що мала ім'я Libera (Лібера) та була богинею родючості, мала чоловіка Лібера (Бахуса) та вважалась помічницею виноробів та виноградарів і покровителькою жіночого запліднення. Згодом один з епітетів Артеміди – ἐλευθερία (вільна) перетворюється на абстрактне правове, а згодом і філософське поняття.

Концепт свободи, який у давньогрецькому дискурсі відображається словом «ἐλευθερία» з'являється в політичному та правовому дискурсах як протиставлення *δούλος-рабству.* Після перемоги над персами ἐλευθερία стає ідентифікаційним маркером еллінства на противагу «варварству». Мабуть першим, хто чітко репрезентував цю ідентифікаційну дихотомію, був засновник античної трагедії Есхіл. У драмі «Перси», поставленій на афінської сцені під час свята Великих Діонісій в 472 р до н.е., на питання тіні Дарія: «Хто їх пастир і керує військами?», хор афінян відповідає: «Нікому вони не служать і нічиї вони раби» [70, с. 20].

Особливої цінності набуває свобода в демократичних Афінах у часи керування ними Периклом. Історик Фукідід вкладає йому в уста слова, в яких він прославляє воїнів, що загинули під час Пелопонеської війни: «Подібних людей прийміть нині за зразок, вважайте за щастя свободу, а за свободу – мужність і дивіться в обличчя військовим небезпекам» [187, с. 285].

У класичному давньогрецькому полісі свобода громадянина передбачала поєднання його господарської автаркії, громадянського повноправності і виконання громадських обов'язків. Вона сприймалася ним як природний стан і спадковий привілей, що вирізняла його від метеков і рабів, тобто людей, зовнішніх у відношенні до громадянського колективу. В античній Греції свобода традиційно виступала як антитеза рабству, кабалі,

неволі, як згадана вже антиномія ἔλευθερος / δουλος. Зі здобуттям свободи людина отримувала чотири права: по-перше, правовий статус захищеного члена спільноти; по-друге, імунітет від незаконного переслідування; по-третє, право займатися тим, чим вона бажає; і, по-четверте, право вільного переміщення.

Проте, дихотомія свободи / рабства, яка лежить в основі політичного аспекту античної свободи, вже в IV ст. до н.е. демонструє свою неспроможність та штучність. Пелопоннеська війна показала, з якою легкістю вільних людей можна перетворити на рабів як військовополонених або жителів захоплених міст. Все це відбувалося на тлі падіння авторитету міст-держав, які були не здатні забезпечувати одночасно демократичність і політичну ефективність. Ослаблення полісних засад призводило до втрати єдності громадян з державою, що підривало полісне «політико-юридичне» розуміння свободи.

Симптомом цих кризових явищ є поява «космополітичної» школи софістів, які протиставляють полісній свободі внутрішню свободу індивіда. Тобто відбувається переорієнтація дискурсу свободи на свободу особистості, причому у деяких софістів ця свобода ототожнюється з самовласністю (αὐτεξουσιότης). Опонент Сократа за платонівським діалогом «Горгій», Каллікл, розуміє під свободою можливість задоволення «сильною особистістю» будь-яких своїх бажань, тоді як стриманість і справедливість називаються їм вуздечкою, яку натовп людей, що приховують свою неміч, намагається на неї накинути. З цією метою більшість «слабосилих» встановлює закони, покликані залякати тих, хто здатний піднятися над ним, переконуючи їх у тому, що бути вище інших ганебно і несправедливо. «Але якщо з'явиться людина, – проголошує Каллікл, – досить обдарована природою, щоб розбити і скинути з себе все кайдани, я впевнений: вона звільниться, вона втопче в бруд і наші писання, і чари, і чаклування, і всі незгідні з природою закони і, відродившись, з’явиться перед нами владикою колишній наш раб – ось тоді-то і просяє справедливість природи!» [136, с.

192].

Цій «природній» свободі «сильних» людей Сократ протиставляє свободу як владу над своїми вадами, яка долає рабство людини перед власними егоїстичними бажаннями та недостойними прагненнями. Як відомо, цей великий афінянин не залишив після себе письмових творів, але на підставі розповідей Ксенофонта та Платона, можна стверджувати, що їх вчитель розумів свободу людини як ἐγκράτεια, тобто владу над самим собою, самоконтроль. Так, Платон у «Горгії» свідчить, що Сократ протиставляє софістичній αὐτεξουσιότης «стриманість, вміння володіти собою, бути господарем своїх насолод і бажань» [136, с. 212]. Тобто саме у Сократа, який за застереженням свого «даймонія» ніколи не займався політикою, свобода набуває етичного виміру. Цей аспект свободи абсолютизує Платон, при цьому надаючи свободі насамперед внутрішнього виміру.

Сам Платон не дав визначення свободи і долі, але ми можемо їх знайти у «підручниках» платонівської школи. Так, в анонімних «Визначеннях», що належать схолархам Платонівської академії, можна знайти таку дефініцію: «Свобода – влада над життям; незалежність в усьому, можливість жити по-своєму; щедрість у використанні майна і володіння ним» [126, с. 615].

У творах Платона ми знаходимо декілька тлумачень концепту «свобода». По-перше, свобода постає як чеснота громадянина (на противагу статусу раба) і має соціально-правове значення, цей аспект поняття залишається незмінним протягом усієї творчості Платона. Тільки вільна людина панує над своїми емоціями [141, с. 201]. Відповідно і держава греків відрізняється цієї цінністю від інших держав [141, с. 100]. По-друге, в «Апології Сократа» Платон виявляє метафізичний аспект концепту. Головним звільненням проголошується звільнення душі від тіла, в якому душа перебуває в «рабстві». Тут виявляється вплив орфічно-піфагорейської традиції, який знайде своє відображення в багатьох наступних творах Платона [137, с.32]. Це розуміння свободи з деякими варіаціями також залишається незмінним протягом усієї його творчості. По-третє, згодом у

філософа з'являються негативні оцінки свободи. У суперечці з софістами Сократ критикує свободу, що розуміється як вседозволеність, наприклад, як у вже згаданому «Горгії» [136, с. 225]. Несправедливе засудження та смерть учителя остаточно зробили Платона ворогом демократії. В політичному устроєві рідного міста його найбільше обурювала «непомірна свобода демосу». В Афінах, на думку Платона, свобода досягла такої міри, що навіть собаки, коні і віслюки, сповнені свободи, відмовляються коритися людині [138, с.169]. Він вважав, що в афінській державі немає відмінності між вільним і рабом, громадянином та іноземцем, учнями і вчителями, старими і молодими. Для того, щоб привести державний лад Афін у відповідність до найвищих ідеалів справедливості, він висунув проєкт ідеального суспільства.

Ці негативні оцінки свободи підсилюються в пізній період творчості Платона. В «Законах» він пропонує великі обмеження індивідуальних свобод. Необхідно, щоб у державі були правителі і підлеглі, влада була сильною і мудрою. «Благородні» повинні правити «неблагородними», а також раби повинні підкорятися своїм панам, слабкий – сильному, недосвідчений – мудрому. Також, крім інших підстав, жереб визначає, хто є угодним як правитель богам [138, с.96].

На відміну від свого «таємного опонента» Демокріта, Платон не був прибічником жорсткого детермінізму. Він розглядав навіть можливість метафізично-космологічної свободи. В діалозі «Політик» він зокрема пише: «Бог то спрямовує рух Всесвіту, передаючи йому колообіг сам, то надає йому свободу – коли кругообіг Всесвіту досягає належної пропорційності в часі; потім цей рух мимовільно повертається назад, оскільки Всесвіт – це жива істота, що володіє розумом ...» [140, с.18]. Але ці періоди «свободи Космосу» обертаються катастрофами для людей: «На всіх тварин тоді нападає великий мор, та й з людей залишаються в живих небагато» [140, с.18]. І далі починається розповідь в стилі «фентезі»: в час, коли час обертається в зворотному напрямі, старці перетворюються в новонароджених, мертві повертаються до життя, люди знову будуть народжуватися прямо з землі та

інші платонівські «страшилки»…

Остаточне ставлення до свободи Платон формулює в своєму Восьмому листі: «...Як підпорядкування, так і свобода, якщо вони переступають межі, є найбільше зло, в належній мірі, це – велике благо: рабське підпорядкування богам нормально, людям же – ненормально. Для розумних людей закон – бог, для нерозумних – задоволення» [139, с.482].

Модель державного устрою, запропонована Платоном, може вважатися класичним виявом жорсткого патерналізму. Філософи-правителі в ньому повинні піклуватися про співгромадян, які до кінця не розуміють ані своїх справжніх бажань, ані свого призначення. Ступінь свободи в ідеальному полісі залежить від дотримання людиною моральних чеснот залежно від свого соціального статусу.

Аристотель пом'якшує моральний ригоризм свого вчителя, але разом з тим погоджується з ним, що саме наявність певних моральних чеснот робить людину вільним громадянином. Чесноти, на думку Стагірита, можуть бути притаманними лише вільним еллінам і є недосяжними сповна для людей, які є рабами або варварами. Умовою вільного вчинку він вважає розум. Саме зі спрямованістю розуму на мету (τέλος) Аристотель пов'язує можливість вільного вибору: «Це вже справа розуму – чинити так чи інакше. Застосовувати потрібно одне мірило: адже домагаються вищого блага» [11, с. 444]. Відповідальність за власні вчинки пов'язана із свідомим вибором, що «звернений на те, що залежить від нас», відіграє важливу роль, оскільки «має справу з засобами до мети» [12, с. 99-101]. Тобто мета людського існування (благо) є наперед визначеною, а ось шляхи її досягнення залежать від волі людини. Свобода є невід'ємною умовою досягнення мети, оскільки людина відповідальна за свої вчинки лише тоді, коли вільна, коли перебуває в спільноті людей, спроможних діяти як громадяни. Відповідальність за власні вчинки пов'язана із свідомим вибором та свободою волі.

Аристотель наголошував на наявності «свободи волі» у розумних істот. У своєму трактаті «Про душу» Стагирит вказує, що розум є не лише умовою

свободи вибору, а й через мислення контролює самі людські бажання: «Адже люди, які опанували себе, хоч і мають якісь прагнення й бажання, не роблять того, до чого мають прагнення, а співвідносять зі своїм розумом» [11, с. 442]. Розглядаючи проблему свободи вибору, Аристотель наголошує, що цей вибір «найтіснішим чином пов'язаний з доброчесністю» [12, с.99].

Аналізуючи проблему свободи вибору, Стагирит створює своєрідну класифікацію людських учинків, які поділяє на довільні (самохітні) та недовільні (несамохітні). Недовільними є вчинки під певним примусом, джерелом яких є зовнішні особи. І вчинок зараховують до довільного, якщо його джерело «в самому діячі, свідомому тих обставин, за яких вчинок має місце» [12, с.97]. Проте Аристотель не ототожнює свідомий вільний вибір і довільний вчинок. Останнє поняття за своїм обсягом значно ширше, ніж перше, оскільки стосується і дитячих, несвідомих вчинків, і спонтанних. Підбиваючи певний підсумок, Стагирит пише: «Свідомий вибір – це, очевидно, здатне приймати рішення прагнення до того, що залежне від нас; дійсно, ухваливши рішення, ми виносимо своє судження і тоді узгоджуємо наші прагнення з рішенням» [12, с.107]. Тобто, свідомий вибір належить самій людині, від залежить від її розумових здібностей, набутого досвіду і реалізується у її вчинках. Людина як істота, наділена розумом і свободою волі, здатна здобувати доброчесності (як склад душі, що заслуговує на похвалу) власноруч. З цього приводу філософ пише: «Отже, не від природи і не всупереч природі існують у нас доброчесності, але придбати їх для нас природно, завдяки ж привчанню ми в них удосконалюємося» [12, с.57]. Аристотель вважає, що людина набуває чеснот у процесі життєдіяльності, завдяки її активності, доцільної діяльності, умінню жити поміркована, дотримуватися золотої середини та вмінню уникати надмірностей.

Разом з тим розуміння Аристотелем свободи зберігає насамперед політичний вимір. У його суспільно-політичному вченні уособленням свободи для вільних та рівних громадян є поліс. Громадяни повинні брати активну участь у політичному житті полісу, обговорювати та спільно

створювати закони. Але якщо його вчитель Платон вважав, що ідеальна держава може бути побудована на умоглядній ідеї справедливості, Аристотель, намагаючись створити модель ідеального вільного полісу, спирався на аналітичне порівняльне дослідження державних устроїв грецьких міст-держав. Для Аристотеля ідеальна держава є соціальною спільнотою, яка складається з вільних та рівних громадян. Досконалість будь-якої речі, за Аристотелем, пов'язана з тим, наскільки її форма відповідає меті (наприклад, форма тіла тварин, риб). Оскільки мета держави – це досягнення спільного блага, то головним завданням будь-якого полісу є пошук такої форми правління, яка максимально відповідала би цій меті та могла б сприяти процесові її досягнення. Найбільшим чином цій меті відповідають досконалі форми – монархія, аристократія та політія. Їхніми протилежностями є тиранія, олігархія та демократія. Ці форми державного правління неправильні, оскільки «жодна з форм державного устрою не має на меті спільних інтересів», а «метою держави є досягнення щасливого життя» [13, с. 77, 80]. Найкращою з-поміж усіх форм є політія. Характеризуючи останню, філософ зазначає, що найкраще суспільне об'єднання те, в якому «середній прошарок становить значну кількість і користується більшим впливом порівняно з обома крайніми верствами населення» [13, с.116]. Політія – це ідеальна форма держави вільних людей, що мають помірковане багатство та намагаються стати щасливими.

Аристотель також розглядає походження держави, вважаючи, що первинними формами людських спільнот були сім'ї (οἰκία) та громади (κώμη). Він вважав сім'ю першою формою співжиття людей, проте «Держава порівняно із сім'єю та кожним з нас є первинною з природи, бо необхідно, аби ціле передувало частині» [13, с.17]. Якщо держава – це об'єднання вільних людей, своєрідне Царство Свободи Аристотеля, то сім'я є Царством Рабства, оскільки відносини в ній базуються не на вільному виборі, а на примусі. Стагирит у Першій книзі «Політики» розбудовує своєрідний трикутник влади, яка належить вільному чоловікові – громадянину та

«домовласнику». Першим кутом влади є дружина (часткова свобода) – влада рівного над рівним, а виходячи із принципу добровільності шлюбу – влада виборна. Саме тому владу чоловіка над дружиною Аристотель порівнював із владою політичною. Він пояснює таке підпорядковане становище жінки її природою, яка не здатна до повної свободи над власним тілом. Другий кут влади – діти (свобода в майбутньому), які є тимчасово невільними, тобто до набуття певного віку. Владу над ними Аристотель порівнював з царською, оскільки батька не обирають. Зокрема він пише: «Влада чоловіка над дружиною схожа на владу державця (над громадянами), влада ж батька над дітьми – на владу царя над підданими» [13, с.17]. Третій кут влади – раби (постійна несвобода), які за своєю природою не здатні до свободи. Раби не є здатними до участі в справах полісу, бо їх природа є напіврозумною і породжує замість свободи свавілля. Логічно обґрунтовуючи необхідність рабства як протилежності свободи, Аристотель вказував на наявність людей, не здатних до розумного життя та набуття необхідних моральних чеснот, «від природи призначених для підпорядкування, але не бажаючих підкорятися», це здебільшого представники нерозвинених, «варварських» народів.

Що ж стосується засобів отримання рабів, то тут Аристотель повертається до думки Геракліта, наведеної вище: головний засіб – це війна. Він пише: «…військове мистецтво є певною мірою природним засобом набуття власності, бо це та частина військового мистецтва, яка має на меті полювання: полювати ж треба як на тварин, так і на тих людей, що від народження повинні коритися, але не бажають чинити послух. Війна проти них вважається справедливою» [13, с.32].

Таким чином міркування Аристотеля з приводу політичної свободи побудовані на впевненості в тому, що держава вільних не може обходитися без існування приватної сфери – Царства рабства. Але ця приватна сфера вважалася необхідною передумовою для функціонування полісу як сфери свободи.

Ступінь свободи, за Аристотелем, визначається ступенем розумності,

Вища свобода належить Богові, який ототожнюється ним з Вищим Розумом-Νοῦς, меншим ступенем наділені розумні істоти – люди, та й то не всі, а лише ті, що наділені цією здатністю, здебільшого греки та наближені до еллінської культури народи – наприклад македоняни. В природі ж свободи не існує, тут, за Аристотелем, панує необхідність, фатум, Ананке.

Незважаючи на свій раціоналізм, Аристотель, подібно до більшості античних філософів, вірив у природну, фізичну напередвизначенність, яка врешті-решт надає гармонії Космосу, полісу і приватному життю людини. Аристотель розглядає світ як єдине упорядковане ціле, в якому будь-який процес спрямований до певної мети (τέλος) і кожен предмет містить у самому собі власне призначення і прагне його реалізувати. Мова йде не тільки про штучні предмети, створені в результаті свідомої і цілеспрямованої діяльності людини – ремісника або архітектора. У разі штучних речей мета, яку вони несуть в собі, задана ззовні, людиною, яка їх створила і повністю збігається з їх призначенням, заради якого вони і були створені. Будь-яке природне утворення саме в собі має мету, яку Аристотель визначає як «те, заради чого», або благо (бо благо є мета всякого виникнення і руху)» [10, с.129]. Іншими словами, будь-яке природне створіння в світі – мінерали, рослини, тварини, людина – прагне до блага, сприйнятим як досконаліть своєї власної природи. У людської діяльності також «будь-яке мистецтво і всяке вчення, а так само вчинок і свідомий вибір, як прийнято вважати, прагнуть до певного блага» [10, с.130]. Тобто, свобода, яка є підставою для свідомого вибору, належить тільки людині.

Метафізичний (онтологічний) аспект свободи стає об’єктом міркувань і дискусій вже елліністичну епоху. Щоправда, як відомо, пізньоантичні філософські школи розглядали вчення про сутність світу (фізику) лише як передумову для правильного лікування для людських душ, тобто певних філософських практик.

Двома протилежними школами, що протистояли одна одній в розумінні метафізичної сутності свободи були епікурейці та стоїки. Вони відображали

дві протилежні позиції щодо свободи людини не тільки у державі-полісі, але й у Космосі. Про їх боротьбу між собою давньоримський історик Тацит згодом писав наступне в своїх «Анналах»: «Мене охоплює роздум, чи визначаються людські справи фатумом і непохитною необхідністю, чи випадковістю. Адже серед найвидатніших мислителів давнини і їх учнів і послідовників можна виявити прихильників протилежних поглядів, і багато твердо тримаються думки, що богам немає жодної справи ані до нашого виникнення, ані до нашого кінця, ані взагалі до смертних; ось чому так часто життя добрих людей безрадісне, а щастя випадає поганим. Інші, навпаки, вважають, що життєві обставини вказані фатумом, але не внаслідок руху зірок, а на підставі й взаємозв'язку природних причин; при цьому, однак, вони вважають, що ми вільні у виборі способу життя, який, будучи одного разу обраний, тягне за собою певну послідовність подій... Але більшість смертних вважає, що майбутнє є визначеним від їх народження, і якщо відбувається не так, як передбачено, то в цьому винне невігластво провісників» [170, с.78]. Таким чином, більшість пересічних мешканців тодішніх античних держав схилялося до давнього фаталізму, хоча в освічених колах набувають популярності й інші погляди, які обґрунтовувалися, насамперед, епікурейцями.

Школа Епікура, заснована ним у 306 (за іншою версією – 310) році до н.е., як відомо, в своїй фізиці дотримувалася атомістичної гіпотези Левкіпа і Демокріта. Але, на противагу до вчення своїх попередників, епікурейці відкидають доволі жорсткий детермінізм щодо переміщення атомів, що складає основу всіх природніх процесів. Епікур і його учні мабуть вперше в античній традиції проголошують наявність метафізичного підґрунтя людської свободи. Вони вбачають його в концепції про спонтанне відхилення (παρέγκλισις) атомів від прямолінійного руху (падіння). Саме ця новація в атомізмі дозволила Цицеронові проголосити Епікура «визволителем, що подарував нам свободу». Сам Епікур у «Листі до Менекея», що наводиться Діогеном Лаертським, писав: «Справді, краще вже вірити байкам про богів,

ніж коритися долі (εἱμαρμένη), вигаданою фізиками, байки дають надію умилостивити богів шануванням, в долі ж укладена невблаганна неминучість» [196, с.402]. Послідовник засновника філософії Саду, давньоримський поет і філософ Лукрецій Кар у своїй поемі «De rerum natura» наголошував на тому, що саме відхилення (clinamen) долають «закони долі» [171, с.65-66]. Це, безумовно, означає, що саме в моменті відхилення, (παρέγκλισις), народжується свобода особистості.

Античні епікурейці заснували щось на кшталт психотерапевтичної лікарні, в якій пацієнтам пропонували «тетрафармакон» – ліки від хворобливих фобій. «Тетрафармакон» складався з чотирьох головних постулатів:

1. Ἄφοβον ὁ θεός (не бійся богів);
2. ἀνύποπτον ὁ θάνατος (не турбуйся про смерть);
3. καὶ τἀγαθὸν μὲν εὔκτητον (блага легко досягти);
4. τὸ δὲ δεινὸν εὐεκκαρτέρητον (зло легко перетерпіти).

Ці засоби подолання душевних хвилювань були чітко сформульовані вже в I сторіччі до н.е. Філодемом – тодішнім лідером епікурейців, який переніс Сад з Афін до італійського міста Геркуланум, яке загинуло разом з Помпеями під час виверження Везувія 79 року.

Після проходження «курсу лікування» людина повинна була досягнути безтурботного стану атараксії. Це стан незворушності, що виникає тоді, коли людина не боїться богів, відкидає віру в загробне життя, уникає політики й чванливої компанії, оточує себе тільки вірними друзями, і, найважливіше, стає відкритою чесною особою, гідною довіри.

Як вже зазначалося, протилежністю життєрадісним епікурейців протягом усієї пізньої античності вважалися похмурі стоїки. Засновник стоїцизму – фінікієць Зенон з кіпрського Кітіону, був на 5 років молодшим за Епікура. Втім, заснована ним школа в середмісті Афін мала більшу популярність, ніж заміський Сад. Вчення Зенона, Хрісіппа та їх послідовників більшим чином відповідало як традиційним уявленням греків,

так і духові тієї епохи.

Стоїцизм, подібно до епікуреїзму, розглядав себе як «лікарню душі», яка повинна позбавити людину відчаю та привести її до мудрої поміркованості; але засоби «оздоровлення» були протилежними до епікурейських. На противагу до ескапізму та гедонізму прибічників філософії Саду, стоїки закликали до активного способу життя, для чого людина повинна опанувати свої пристрасті, придушити потяги, противні розуму, набути звичку узгоджувати свою волю з природою і розумом. Мудрець повинен переносити все в житті з непохитною байдужістю, бо радість і горе, щастя і нещастя зумовлені вічною необхідністю природи (Heimarmene, Fatum), а повставати проти того неминучого, що є – противне природі. Стоїк Клеанф сформулював стоїчний імператив, що став відомим завдяки Сенеці й Цицерону: «Fata volentem ducunt, nolentem trahunt» («розумного доля веде, а нерозумного волочить»).

Втім, погляди ранніх стоїків на свободу волі були дещо «пом'якшені» представниками середнього стоїцизму Панетієм та Посідонієм. Так, Панетій виступив проти ідеї жорсткого року в уявленнях раннього стоїцизму. Він відмовив стоїцизмові в циклічності повторення історії, вважаючи світ існуючим вічно. Панетій відмовився від визнання провідної ролі фатуму в житті людини. Він сумнівався в можливості пророцтв і передбачення майбутнього засобами астрології, вважаючи, що далекі зірки ніяк не можуть впливати на долю людини.

Подібні погляди висловлював і учень Панетія Посидоній. Поділяючи весь Всесвіт на підставі аристотелівського вчення на надмісячний і підмісячний, Посидоній вважав перший активним, а другий пасивним. Божественне начало або розумна космічна Душа просякають весь світ, наділяючи його внутрішньої активністю і ведучи до потрібної мети. Подібним же чином і душа людини виступає в ролі ведучого елемента, а тіло – веденого. Таким чином, людський розум повинен панувати над почуттями, наближаючись до морального ідеалу. Від піфагорійців Посидоній запозичує

ідею перевтілення душ. На думку Посідонія, після смерті тіла душа переселяється в надмісячний світ, де очищується від земних гріхів. У вищих сферах вона існує до часу чергового руйнування світу (тут Посидоній відходить від переконань Панетія), після чого переселяється в нове тіло. Оскільки в своє синкретичне вчення Посидоній вводив і багато положень Аристотеля, він визнавав деяку свободу волі людини.

Що ж стосується пізнього, римського стоїцизму, то він повертається до вчень ранніх стоїків. Проголошуючи абсолютну напередвизначеність у природі, панування Фатуму в суспільстві Сенека, Епіктет, Марк Аврелій та їх послідовники намагалися виховати в людині стійкість духу, внутрішню свободу щодо всіх непередбачених обставин Долі. Згідно римському стоїку Епіктету «свобода (ἐλευθερία) – це наявність в нас совісті, чесності, стійкості, це несхильність до пристрастей і непідвладність печалям та страхам [195, с.124].

Розуміння свободи в пізньому стоїцизмі є наближеним до християнського (принаймні того, що є в апостола Павла). Свобода є суголосною до божественного провидіння. Той же Епіктет вважав, що вільна людина повинна навчитися бажати і погоджуватися з усім тим, що з нею відбувається за волею Того, Хто керує всім світом» [195, с.294]. Імператор-стоїк Марк Аврелій закликає свого прибічника: «Віддайся добровільно Клото… Люби тільки те, що відбувається з тобою і передвизначене тобі. Бо що могло б більше відповідати тобі» [110, с.39].

Але все ж таки християнське розуміння свободи не є тотожним до стоїчного, більш того, воно є певною його протилежністю. На місці неминучої невблаганної Долі опиняється божественне провидіння, яке піклується про кожну людську душу і до якого можна звернутися з покаянною молитвою. Християнство також засуджує захоплення сучасників астрологією, ворожінням, мантикою, які проголошуються гріховними. Втім, порівняльний аналіз християнської свободи і ἐλευθερία античної філософії та виявлення особливостей першої складає предмет наших подальших

досліджень.

Однак, поява християнства не означала зникнення античної філософії. Досить великий час християнське вчення про свободу співіснує з останнім великим напрямом античної філософії – неоплатонізмом. Неоплатонізм намагався синтезувати всі попередні напрями античної філософії: вчення Платона, Аристотеля, стоїків, надаючи при цьому пріоритет оновленому в дусі містицизму платонівському вченню. Але вчення Платона про свободу набуває при цьому моралістично-теологічного характеру.

Першою та визначальною фігурою неоплатонізму був Плотин. Своє вчення про свободу він створює в умовах дефіциту політичної свободи та духовного розчарування людей в можливостях змін на краще. На цьому тлі поряд зі стоїчним фаталізмом з'являються численні вчення гностичного ґатунку, які також заперечували свободу людини.

Для більш докладного розгляду вчення засновника неоплатонізму, звернемося насамперед до шостої Еннеади, в якій міститься вчення Плотина про свободу волі. Тут він пише, що «ми називаємо добровільним (ἑκούσιον) все те, що робимо без будь-якого примусу і з повним усвідомленням того, що здійснюємо» [142, с.228]. В даному разі Плотин наслідує вчення Аристотеля. Але як вірний учень Платона, він також говорить, що дійсне добровільне воління повинно містити істинне знання [141, с.230]. Далі він каже, що «свобода належить волі (βούλεσιν), наскільки воля перебуває у розумі, у розумі правильному, тобто такому, який володіє правильним знанням» [142, с.234]. Але правильне знання – це таке, яке не залежить від уяви і не підкоряється ніяким пристрастям, які народжуються у ослабленому тілі, тому по-справжньому вільні лише ті істоти, які керуються тільки розумом, а саме боги, які живуть у згоді із розумом, і своїми бажаннями відповідають енергіям Ума [142, с. 234, 236].

Плотин також висунув власну концепцію про моральну автономію і зв'язок свободи і осудності дії. Він ставить питання про таке буття, чиїм способом існування є свобода, буття, яке саме впливає на своє існування. У

людини сутність не збігається з самопануванням, тому ми й не є «панами» свого буття. Сама людина не може бути вільною, вільною може бути лише вічне в людині – її душа. Тіло ж зв'язують як закони природи, так і закони суспільства. При цьому Плотин розрізняє між свободою повного панування над собою (власне свободою) і більш низьким ступенем свободи – свободою вибору. Людська свобода, як вважає філософ, набуває свого довершеного вигляду в прагненні людини до Єдиного. Свобода у Плотина цілковито залежить від істинного знання. Вільний розум повинен мати правильне знання, і невіглас, який не знає причину блага, є невільником. Причому така свобода не є вимушеною (ἠναγκασμένον) ззовні, і вільна (ἑκουσίου) істота, яка лине до блага, не є під тиском необхідності [142, с.294]. Навпаки – те що мимовільне, є примусовим і вимушеним віддаленням від блага. Свобода, за Плотином, має місце лише у момент, який передує дії. Свобода – це коли діють згідно із своєю природою. Цікаво, що, на думку Плотина, навіть тут, на землі, ми частково володіємо собою, тобто свобода волі нам притаманна. Така свобода досягається відчуженістю від усього зайвого і зовнішнього. А ось властивість чинити протилежне є ознакою безсилля (ἀδυναμίας) у прямуванні до кращого [142, с.294].

Міркування Плотина про свободу і внутрішню відповідальність людини мають явний правовий відтінок. В епоху античності моральність і право ще не відрізнялися один від одного, так як це було зроблено пізніше в Середньовіччі і в Новий час.

Онтологічне обґрунтування свободи в неоплатонізмі найбільшою мірою буде продовжено у Ямвліха і буде перенесене при цьому вже в площину теології. У нього мова йде не вільні дії або вчинки, а про про звільнення в сенсі порятунку від світу необхідності (природи) і русі в бік найважливішого буття – до божественного. Людина в цьому акті теургії грає роль «супутньої причини», вирішальним тут є лише передача себе під сили впливу «божественної сили», коли душа індивіда зможе розкритися надзвичайно. Вищим актом людської свободи є пізнання бога – таким чином

і абсолютна свобода божественного впливу на дух людини приходить до своєї досконалості [199].

У Прокла роздуми про свободу набувають такого вигляду: на його думку, вільною є лише «духовна природа в собі і яка на себе саму спирається». Свобода спрямована на саму себе як на своє «власне благо» і не потребує більше нічого. Свобода – це те, що є співмірною підтримкою буття духу, вона є «вільною готовністю служити» богу в сенсі Платона [146]. Концепція Прокла вважається останньою оригінальною язичницькою концепцією античної філософії свободи, яка вже співіснує з новим християнським баченням свободи.

Відома учениця М. Гайдеґера, яка відмовлялася вважати себе філософинею, Ганна Арендт, якось зазначила, що «античне поняття свободи не відігравало ніякої ролі в грецькій філософії саме через його виключно політичне походження» [8, с.69].

І тому ми вважаємо, що первинним розумінням свободи в давньогрецькому дискурсі була свобода політична. На її підставі виникає вчення про можливість «внутрішньої свободи», тобто свободи над своїми пристрастями. Саме у Сократа, Платона та Аристотеля ми знаходимо вже етичний аспект свободи, який стає панівним в античній філософії аж до виникнення християнського її розуміння. Втім, в епікуреїзмі народжується й метафізичний аспект свободи у вченні про вільне відхилення атомів. Цей аспект не набув тоді, щоправда, остаточної завершеності та загального визнання.

В сучасній філософії, як вже зазначалося, сформувалося декілька онтологічних підходів щодо розуміння свободи волі людини. Сучасний філософ Ґелін Стровсон поділяє їх на підставі 2-х позицій: заперечення свободи волі (детермінізм) – ствердження її існування (метафізичний лібертаріанізм) та сумісність детермінізму та визнання свободи волі: компатибілізм, який це допускає та інкомпатибілізм, що заперечує їх сумісність [230, p. 6]. У відповідності до цього деякі західні антикознавці

намагаються знайти зародки цих позицій в давньогрецькій філософії. Безперечним представником детермінізму вважається Демокріт, який вказував на каузальну обумовленість руху атомів, які складають всі тіла. Давніх доепікурівських атомістів можна також віднести до інкомпатибілізму детерміністського ґатунку. Поміркованими детерміністами можуть вважатися ранні стоїки, які вважали, що людська свобода зумовлюється природною необхідністю. Але вони стверджують можливість досягнення внутрішньої свободи, що дозволяє позначити їх позицію як компатибілістську. Аристотель, якого вважають своїм давнім попередником сучасні філософські лібертаріанці, також разом зі своїм вчителем Платоном вірив у наперед визначеність природних процесів, допускаючи при цьому можливість свободи волі. Лише епікурейців можна назвати античними лібертаріанцями, оскільки вони як у метафізичній, так і в етичній сфері виступали апологетами людської свободи. Однак, ця інтепретація не є усталеною: американський антикознавець Тім О'Кіф (Tim O'Keefe) вважає, що Епікур та Лукрецій Кар були не лібертаріанцями, а компатибілістами [221, с.7]. Пізні стоїки, які відстоювали сумісність існування жорсткої наперед визначеності долі і можливість досягнення внутрішньої свободи особистості, були також компатибілістами, якщо цю класифікацію можна застосовувати для аналізу античної філософії.

На нашу думку, подібна аналітична інтерпретація вчень давньогрецьких та латинських філософів є недостатньо правомірною модернізацією їх поглядів, які не вкладаються в сучасні дихотомії. Антична філософія вважала людину частиною Космосу, який підкоряється, розумним, природним закономірностям. Людська природа живе за тими ж законами, що і природа самого космосу, вона підпорядкована стихійним і незбагненно фатальним принципам. Давньогрецькі та латинські філософи всіх шкіл у ролі останньої причини вчинків людини завжди вбачали переважання розумної або нерозумної природи.

Теоретичне усвідомлення свободи як філософської категорії та

універсалії культури трансформувалися з ідентифікаційного маркеру еллінів і дискурсу протиставлення рабів та вільних громадян на ідею внутрішньої свободи людини, яка пов'язана з оцінкою свого вибору, з теоретичної рефлексією і усвідомленням відповідальності за цей вибір. Філософія Аристотеля намагається узгодити природну напередвизначеність зі свободою волі людини, що спирається на власний розум. Порівняльний аналіз поглядів на свободу особистості прихильників Епікура, стоїків та неоплатоніків показує, що перші, спираючись на ідею відхилення атомів, визначають рух до свободи як процес спонтанний, який може носити невизначений, хаотичний характер; у других свобода розглядається як узгодження власної волі з напередвизначеною Долею, треті ж вбачали можливість досягнення свободи у містичному прагненні стати причетним до Єдиного. На противагу до стоїків і всієї попередньої філософської традиції, епікурейці і неоплатоніки намагаються подолати домінуючий фаталізм у трактуванні свободи. Спільним моментом для цих філософських шкіл є визнання необхідності вибору певної позиції особистістю, яка або погоджується керуватися принципами держави і правовими нормами, що характерно для стоїків, або відмовитися від них заради свободи як відсторонення або втечі від суспільства. Людина сама визначає ставлення до свободи через власні погляди і вибір. При цьому трактування свободи в епоху пізньої античності набувають релігійно-містичного та морально-аксіологічного забарвлення, а для індивіда проблеми морального вибору і внутрішніх переживань стають пріоритетними щодо зовнішніх чинників.

Тим самим, антична філософія стає духовним підґрунтям християнства в його розумінні свободи. Хоча вчення християн спиралося не лише на античне підґрунтя, а мало й юдейське коріння. Концепт «свобода-ἐλευθερία» в юдейській та християнській традиціях ми розглянемо в наступному підрозділі нашої роботи.

2.2. Специфіка біблійного тлумачення свободи

В сучасній гуманітаристиці вже є майже загальновизнаним, що

сучасний західний світ (до якого принаймні духовно намагається належати Україна) – це світ, народжений у синтезі юдеохристиянських цінностей (а саме старозаповітному розумінні Бога), античної грецької філософії та римського права. Тому буде досить логічним звернутися після античної філософії до біблійного (старо- і новозаповітного) розуміння концепту «свобода». Тобто, дослідити метаморфози цього концепту в єврейських, юдаїстських та християнських джерелах I ст. н. е., насамперед, у Святому Письмі. Тут піде мова про відмінність сенсу, який вкладали в це поняття проповідники християнства та юдейські письменники та книжники, від розуміння «свободи» греками та римлянами, в чиєму оточенні вони перебували. Ми розглянемо також метаморфози його єврейсько-християнської модифікації, що мали місце в більш пізній період, і їхнє значення для подальшого розвитку політичної історії Заходу.

В сучасному івриті слово «свобода (liberty, Freiheit)» однозначно перекладається як «херут» (חרות). Таку ж назву має права політична партія, що, напевно, зробила найбільш значний внесок у здобуття Ізраїлем незалежності і постала на основі підпільної бойової організації, що очолювалася Менахімом Бегіном. Взявши цю назву, праві радикали підкреслювали свою спадкоємність з єврейськими борцями за незалежність від Римської імперії в I-II сторіччях (перша та друга Юдейські війни та повстання Бар-Кохби) і які мали за символ боротьби саме слово «херут».

Між тим, у класичному Танаху (юдейському Старому заповіті Біблії) ми не зустрінемо цього слова. Взагалі в Торі поняття «свобода» використовується достатньо рідко і здебільшого в значенні стану протилежного рабству, що позначається словом חופש (хофеш). У сучасному івриті воно позначає «відпустку, вихідний день» і є одним з найулюбленіших слів ізраїльтян. Воно зустрічається здебільшого в книгах Ваїкра (Левіт) та Дварим (Второзаконня). Так, у першій з них є припис: «Коли якийсь чоловік зійдеться з жінкою, а вона повірена рабиня іншого, але не відкуплена, ані не випущена на волю, нехай буде покараний, та не на смерть, бо вона не вільна»

(Лев. 19:20) [157]. У книзі Дварим слово חופש (хофеш) застосовується також для приписів, що стосуються відносин з рабами: зокрема обов'язковості надати свободу рабам-боржникам на сьомий рік їх перебування в рабстві (Втор. 15) [157].

Однак у Торі є ще одне слово דרור «дрор», яке також зазвичай перекладається як «свобода, воля». Та використовується воно лише стосовно так званих «ювілейних років», тобто «років звільнення», святих п'ятдесятих років, коли оголошувалася воля всім мешканцям і надавалася можливість повернутися до власних осель («…вважатимете за святий п'ятдесятий рік, і проголосите волю (דרור) всім мешканцям краю. То буде ювілей для вас, і кожен повернеться в свою посілість і до роду свого» (Лев 25:10) [157]. Цікаво, що «дрор» на івриті ще й назва вільно-домашньої пташки – горобця, яка вільна летіти куди завгодно, але селиться зазвичай біля людських осель. Сучасний скандальновідомий ізраїльський рабин Мордехай Елон наділяв слово «дрор» значенням «свобода для чогось» на протилежність «хофеш» – «свобода від чогось»[1]. Втім, ця інтерпретація, здається, занадто «модернізує» співвідношення між цими поняттями в давній єврейській Торі: «дрор» є лише особливим типом свободи, звільнення рабів, що відбувалася лише в ювілейний рік.

Що стосується третього і головного слова в івриті, яке означає поняття «свободи» в сучасному розумінні, тобто «liberty», – חרות («херут»), то його, як вже вказувалося, в самому тексті Тори немає, хоча згодом воно стає ключовим у розумінні свободи в юдаїзмі. Найголовніше свято цієї релігії Песах називають святом свободи (חג חרות – Хаг херут). В молитві пасхальної ночі віруючі євреї проголошують: «І дав Ти нам, Господи, Боже наш, цей день Свято маци, час свободи нашої (зман херутейну)». Для поняття свобода тут вже вживається саме слово «херут». Але ця пасхальна молитва вже більш

[1] «Хофеш - це свобода від чогось (скажімо, від рабства, від турбот), а Дрор – свобода для чогось. Дрор – вищий щабель звільнення, яке полягає в тому, що людина повертається до рідної землі, до свого коріння, як сказано: "Поверніться ви кожен до свого володіння"» [119].

пізнього походження, як і Талмуд. В Мішні, найдавнішій частині Талмуду, є мідраш (коментар) до епізоду П'ятикнижжя, що стосується отримання Мойсеєм: «читай не «харута»(«висічені»), а «херут» («свобода») – бо Тора, висічена на скрижалях, дає тобі свободу» [135, с.62]. Тобто свобода – це не просто втеча від поневолювачів і щоденної рабської виснажливої праці, а те, що набувається лише після прийняття Тори, після реалізації істинної мети Виходу з Єгипту.

Слово «херут» (חרות) стало символом повстання євреїв проти римського панування в 66 – 73 роках, відомому як Перша Юдейська війна. Воно було викарбуване навіть на монетах («шекелях»), які виготовлялися палестинськими інсургентами до руйнування Другого храму в 70 році. Популярність цього слова зафіксована і Йосипом Флавієм у його книгах «Юдейська війна» та «Юдейські старожитності». Так, цей юдейський письменник вкладає в уста невдалого останнього Ірода Агрипи Другого такі слова: «Минув, проте, час, коли можна було просто бажати свободи ... треба боротися, щоб її не втратити. Велика тяжкість рабства, і боротьба, що має на меті запобігти поневоленню, справедлива. Але хто повстає надто пізно, вже після того, як переможений, той не волелюбна людина, а всього лише непокірний раб» [84, с.236]. Слово «свобода» використано ним і при характеристиці зелотів, які «у всьому погоджуються з думками фарисеїв, але мають велику любов до свободи» [83, с.29]. Твори Йосипа Флавія, втім як і книги майбутнього Нового заповіту, які створювалися приблизно в той же час, написані грецькою мовою, і для поняття свободи в них було застосоване грецьке слово «*ἐλευθερία*».

В пізні античні часи ελευθερία споріднюється з латинською «свободою-libertas», яка спершу ототожнювалася з плебейською богинею, що надала плебеям рівні права з патриціями в Римській республіці. Значення римського слова «libertas» з плином часу дуже змінилося. З прав плебейської вольності воно згодом перетворилося на «liber» – право будь-якого вільного громадянина республіки (а згодом імперії) розпоряджатися собою, власним

майном і часом, якщо це не суперечить свободі іншого. У «Дигестах» визначення свободи проголошувалося таким чином: «Свобода є природна здатність кожного робити те, що йому завгодно, якщо це не заборонено силою або правом» [64, с.124]. Щоправда, систематизація римського права, проведена в Дигестах, відбувається в той час, коли пануючою релігією стає християнство – релігія, яка проголошує свободу (принаймні духовну) невід'ємною сутністю людини.

У християнській проповіді відбувається своєрідний синтез давньогрецької «ελευθερία» з римською «libertas», переосмисленою під впливом національно-визвольних змагань євреїв у I столітті, юдейської «херут». Прийняття ідеології свободи дійсно стало однією з тих доленосних подій, які значною мірою визначили подальшу історію народу Ізраїлю. У свою чергу, християни сприйняли поняття «свобода», що зазнала у них, як ми побачимо, якісної метаморфози, з юдаїзму.

Щоправда, в синоптичних Євангеліях ми майже не зустрічаємо слова «ελευθερία». Зате Євангеліє від Йоана проголошує «καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς (і пізнаєте правду, і правда визволить вас)» (Йоан 8:32) [157].

Але повне, цілісне вчення християнське вчення про свободу ми знаходимо в Посланнях апостола Павла, якого правомірно називають (і зокрема сучасна російська дослідниця Валентина Кузнєцова) апостолом свободи. В його епістоліях більш ніж 30 разів використовується слово «ελευθερία», не кажучи про похідні від нього.

Свої послання апостол Павло пише протягом дванадцяти років: від 52 до 67 року (А. Бадью вважає, що від 50 до 58 рр.), коли він фактично був духовним лідером новостворених християнських громад [16, с. 5]. Саме в цей час підготовки до юдейського повстання (66 – 71 рр.) відбувається розмежування християн з юдейським оточенням. Юдейська «херут» (חרות) була не тільки закликом до національного звільнення, а й маркером ідентифікації юдеїв, які, звільняючись від римського рабства, ототожнювали

себе з людьми, що ревно виконують Закон (Тору), всі його приписи, тобто є «рабами» Закону. Апостол Павло, проповідь якого стосується не тільки євреїв, але й «язичників», протиставляє християнську свободу юдейській «херут». Особливо чітко це висловлено в Посланні до Галатів: «Христос нас визволив на те, щоб ми були свобідні. Тож стійте і під кормигу рабства не піддавайтеся знову. Ось я, Павло, кажу вам, що коли ви обрізуєтеся, Христос вам ні в чому не допоможе. Свідчу знову кожному, хто обрізується: Він мусить увесь закон чинити. Ви, що шукаєте в законі оправдання, від Христа відлучилися, від благодаті ви відпали. Ми бо духом з віри очікуємо надії оправдання, бо у Христі Ісусі нічого не означають ні обрізання, ні необрізання, але – віра, чинна любов'ю» (Гал 5:1-6) [157]. В іншому посланні апостол стверджує, що смертю і воскресінням Христа віруючий єврей звільнений від «закону гріха і смерті» (Рим 8:2) [157], тобто від поневолення Торою, яка, згідно з Павлом, самими своїми заборонами сприяє пробудженню гріховних бажань. У цьому сенсі свобода уподібнюється тій свободі від обов'язків, яку дарує смерть, руйнуючи пута, які породжують ці обов'язки, наприклад, у шлюбі (Рим. 7:2). За словами апостола Павла, віруючі розп'яті для гріховного світу, витканого з протиріч, і належать новому світу «у Христі», в якому все разом суть одне, «нове створіння» (Гал. 3:27-28; 6:14-15) [157].

У цьому новому світі відбувається й своєрідне подолання політичного й соціального рабства, свободи, що відбивалося в латинському «libertas». Апостол Павло проголошує, що він став «вільним від всіх» і «рабом усіх» через свою повну самовіддачу Христові. Ідея звільнення у Христі від усіх національних, соціальних і навіть статевих відмінностей знаходить своє вираження у знаменитому гаслі: «Нема юдея ані грека, нема невільника ні вільного, немає ні чоловіка ані жінки, бо всі ви одно у Христі Ісусі» (Гал. 3:28) [157]. Апостол Павло вважав, що віруючі повинні здійснити на ділі істину цього девізу, підкоряючись добровільно обов'язкам, якими вони вже не пов'язані (1 Кор. 7:17-24) [157], щоб проповідувати Євангеліє. Хоча

віруючі належать до «нового створіння», в якому соціальні умовності не мають сили, вони повинні виконувати всі соціальні обов'язки, що на них покладені, зберігаючи при цьому власну внутрішню свободу.

Християнська свобода протиставляється й філософському тлумаченню свободи-ελευθερία в різних школах античного любомудрія. Ален Бадью вважає апостола Павла «антифілософською фігурою» [16, с. 12], але його вчення про свободу неминуче повинне було враховувати популярні тоді погляди платоніків, стоїків та епікурейців та долати їх на підставі їх переосмислення. Свобода апостола – це, насамперед, свобода подолання гріха та зла. Зло у платоніків кінця I ст. до н.е. – початку I ст. н.е. (Евдор, Філон Александрійський) остаточно ототожнюється з нерозумною матерією. Християнство реабілітує «плоть» (тіло воскреслого Христа та тілесне воскресіння померлих після Другого пришестя), а джерелом зла вважає душу, яка наділена свободою і схильна до гріха. Христос Своєю мученицькою смертю звільняє людство від первородної гріховності (Рим. 6: 1-8: 17) [157], але всі віруючі повинні стати активними борцями з власним гріхом (Гал. 5: 13-15) [157]. Павло розуміє свободу як звільнення від рабства душі тілесним бажанням: «Ви бо, брати, покликані до свободи; аби тільки свобода ваша не стала приводом до тілесности; але любов'ю служіть один одному» (Гал 5:13) [157]. Свобода ототожнюється з духовним, рабство – з тілесним: «Господь же – дух, а де Господній дух, там воля» (2 Кор. 3:17) [157]. До вчення про свободу Павла тут приєднується автор Євангелія від Йоана, який тісно пов'язує метафори морального рабства і свободи з концепцією знання (Ін. 8:32; 7:17; 14: 20-21). Про «закон свободи», який визволяє людину з рабства гріха, пише і апостол Яків, який проголошує: «Хто ж пильно заглядає в досконалий закон свободи й у ньому перебуває, – не як слухач-забудько, а як виконавець діла, – той щасливий у ділі своїм» (Як. 1:25) [157].

Стоїчна філософія, що панувала у греко-римському світі протягом майже чотирьох століть (II ст. до н.е. – II ст. н.е.) мала досить сильний вплив на християнську концепцію свободи. Втім, головна інтенція цієї школи –

філософське ставлення до неминучої невблаганної Долі – відкидається першими християнами. Апостол Павло засуджує захоплення деяких одновірців модними тоді засобами передбачення долі: астрологією, мантикою тощо, тобто псевдонауками, що були примітивним втіленням ідей середнього стоїцизму (Панетій, Посидоній). Зокрема, він пише до колишніх язичників: «Колись то ви, не знавши Бога, служили богам, що не були справді богами. тепер же, коли ви спізнали Бога, чи радше, коли Бог спізнав вас, – як можете ви повертатися знову до немічних та вбогих первнів, яким, як і колись, хочете знову служити? Вважаєте пильно на дні, на місяці, на пори та на роки! Побоююся за вас, чи не трудивсь я коло вас даремно!» (Гал. 4: 8-11) [157]. Втім, апостол не відкидає ідею необхідності, але пов'язує її з Божественним Промислом, який є уособлення абсолютного добра, але дії якого не можуть бути досяжними для людського розуму. Тому свобода від долі не означає свободу самовизначення, а є лише звільненням від безликої, сліпої Долі та підпорядкування Владиці всесвіту, чиї дії, засновані на справедливості і любові.

Більшість релігій і філософських вчень намагалися позбавити людину від страху перед смертю. Елевсинські містерії і буддистські медитації-пхови, шаманські камлання і вудуїстська магія були і є різними релігійними засобами подолання танатофобії. Грецька філософія, починаючи з Сократа, розглядає себе як «підготовка до смерті»: «Φιλοσοφία ἐστί μελέτη θανάτου». В пізньоантичному світі серед різних засобів подолання танатофобії переважав епікурейській, що полягав у «свободі» від смерті шляхом її мислиневого нехтування. Так в листі до Менекея Епікур писав: «…найжахливіше з зол, смерть, не має до нас ніякого відношення; коли ми є, то смерті ще немає, а коли смерть настає, то нас вже немає. Таким чином, смерть не існує ні для живих, ні для мертвих, бо для одних вона сама не існує, а інші для неї самі не існують» [196, с. 405]. Але цей засіб не був переконливим для більшості людей, яких турбує проблема збереження власної ідентичності після закінчення фізичного існування.

Християнство на основі старозаповітної традиції пов'язує смерть з гріхом, а себе розглядає як віру в остаточне подолання смерті через хресну смерть і воскресіння Христа. «А коли Христос не воскрес, пише апостол Павло, – то марна проповідь наша, то марна й віра ваша (1Кор 15:14) [157]. Він проголошує, що з Другим пришестям Христа «знищений буде останній ворог – смерть» (1Кор 15:26) [157]. Згідно з Павлом, Христос є визволителем людства від страху смерті, Він мав за мету «визволити тих, що їх страх смерті все життя тримав у рабстві» (Євр. 2:15) [157].

Таким чином, християнська свобода-ελευθερία є своєрідною інтерпретацією цього концепту в античній філософській спадщині: вона є подоланням платонівсько-піфагорійського дуалізму духовного і тілесного, фаталізму стоїків та гедонізму епікурейців. Ця свобода пов'язана з християнською жертовною, турботливою любов'ю-αγάπη, яка є шляхом подолання людської гріховності як не-свободи.

Новозаповітне розуміння свободи є переосмисленням юдейського «херут», що з'являється в період раннього талмудичного юдаїзму на підставі релігійного тлумачення античної ελευθερία-libertas. Відбувається своєрідна інтеріоризація свободи: від вимог до зовнішнього звільнення християнство переходить до розуміння свободи як внутрішнього стану людини, яка постійно бореться з гріхом як джерелом зла і внутрішнього та зовнішнього рабства. Таке розуміння свободи є достатньо парадоксальним і суперечливим: Божественна наперед визначеність та іманентна гріховність не залишають людині жодного шансу для вільного вчинку, але при цьому людина може здобути свободу через віру, любов і надію. Розуміння свободи в посланнях апостола Павла і Євангелії Йоана стало засадничим в європейській культурі та, переживши перетворення реформаційного фаталізму та просвітницької секулярної апології, марксистського та нігілістичного спотворення, посіло в модернізованому вигляді центральне місце в ієрархії загальнолюдських цінностей («Загальна декларація прав людини»).

2.3. Концепт «свобода» в патристиці

Вчення отців церкви залишаються невичерпним ресурсом не тільки для сучасної теології, але й є невід'ємною складовою філософії і культури. Полеміка навколо головних християнських догматів, що тривала протягом IV – VII століть, актуалізується у вирішенні найсучасніших філософських проблем. Однією з них є проблема свободи волі. Ця проблема перебуває і в центрі уваги сучасної теології, особливо протестантської. Так, представник американського кальвінізму Р. Ч. Спроул заявляє, що в сучасному протестантизмі панує напівпелагінське вчення про свободу волі, яке заперечує ортодоксальне вчення Авґустина і Лютера про панування первородного гріха над людською волею. Він пише про «Пелагіанський полон євангельської церкви», вважаючи, що «лібертаріанізм» є домінуючою течією в протестантській теології [169]. Разом з тим, деякі сучасні дослідники, наприклад Алі Боннер, вважають, що «пелагіанство» було міфом, навмисно вигаданим Авґустином і не становило певної «єресі», в якій він його звинувачував. Але ще більш негативно-категоричною щодо спадщини Авґустина є думка лютерансько-православного теолога Ярослава Пелікана. В першому томі своєї фундаментальної праці «Християнська традиція» він писав: «Але вчення Авґустина було не тільки новим і єретичним, воно, в кінцевому підсумку, було язичницьким. Це «фаталистическая теорія». Вона багато говорить про благодать, але «в ім'я благодаті [Авґустин] проповідує фаталізм». Доля – просто «евфемістичний спосіб знову ввести язичницьке поняття фатальної необхідності» [132, с.298].

Таким чином, сучасна полеміка, як науково-філософська, так і політико-теологічна, вимагає нового осмислення давньої суперечки Аврелія Авґустина з Пелагієм та його послідовниками і поглянути на її аргументацію, засоби та наслідки з позицій сучасного її розуміння.

Спадщина Авґустина ще від епохи середньовіччя активно використовувалася різними теологічними течіями для підтвердження власної позиції. На жаль, з подібною «конфесіоналізацією» його поглядів ми

стикаємося й донині: є «католицький Авґустин», «Авґустин Лютера і реформатів», нещодавно з'явився й «православний Авґустин»… Протягом століть спостерігалася тенденція «підігнати» вчення мислителя під переконання самих дослідників, має вона своє місце й зараз.

Особистість Аврелія Авґустина як найбільш видатного латинського отця церкви в західному християнстві майже затьмарила всі інші постаті. Авґустин був одним з небагатьох мислителів, що набув слави ще за свого життя, одним з небагатьох, що поєднували в собі мудрість, освіченість та святість. Найкраще про це свідчить напис на Латеранському храмі: «Diversi diversa Patres, sed hic omnia dixit Romano eloquio, mystica sensa tonans! (Різні отці церкви пояснювали ряд речей, однак тільки він сказав все латиною та виклав таїнства громом свого голосу!)». Вплив його поглядів на свободу людської волі, первородний гріх та божественну благодать стали визначальними в епоху Середньовіччя. Втім, погляди його попередників: мужів апостольських, апологетів та Отців Церкви як східних, так і західних щодо свободи волі мали іншу акцентуацію, а то й напряму суперечили поглядам Гіпонського єпископа.

Так, Юстин Мученик, якого один з сучасних дослідників називає «найбільш важливою фігурою серед грецьких апологетів другого століття і одним з найбільш благородних особистостей ранньої християнської літератури», висловлював думки, які є прямо контрадикторними до поглядів Авґустина. В своїх апологіях він прямо засуджує фаталістичні погляди своїх сучасників, стверджуючи впевненість в існуванні вільної волі у людині, яка несе повну відповідальність за свій вибір: «І не за фатумом люди діють або терплять те, що трапляється з ними, але – думаємо – кожен робить добро чи грішить за своїм вибором... Але оскільки Бог на початку створив рід і ангелів, і людей із вільною волею, то за справедливістю вони будуть нести покарання у вічному вогні за гріхи свої. Бо така природа всякого створіння – бути здатним до пороку і чесноти, і жодне з них не було б достойне похвали, якби не мала можливості схилятися в той чи інший бік» [86, с. 352]. Тобто,

Юстин вказує на суттєву відмінність прийнятого ним християнства, яке він розглядає як вищу, «правильну» філософію, від фаталістичних поглядів стоїків та інших тодішніх філософських шкіл.

Не менш чітко позначає свою позицію щодо свободи волі людини та передвизначення один із засновників єгипетської християнської теологічної школи – Климент Олександрійський. Він наголошував на тому, що «ми, віруючі, досягаємо спасіння, вибираючи його вільно; страх відрізняється в нас розумним характером, а не нерозумним». Поняття гріховності також у нього поєднується з вільним вибором людини, який, проте, пов'язується ним з невіглаством, нерозумністю: «Оскільки гріх є результатом вільного вибору, поєднаного зі схильністю до того чи іншого способу дії, і оскільки помилкові думки часто керують нами, а ми, через незнання або в силу нашого невігластва, не намагаємося протистояти їм, Бог має право судити нас» [95, с. 96].

Наступник Климента на посаді голови олександрійського дідаскалію, Оріген, надає вченню про свободу волі людини ще більш радикального вигляду. В книзі третій свого знаменитого твору («Περὶ ἀρχῶν (Про Начала)» він стверджує, що «жити праведно або менш праведно – наша справа, і нас не примушують до цього ані зовнішні впливи, ані доля, як думають деякі». Вирішуючи одвічну проблему співвідношення божественної всемогутності і свободи волі, мислитель користується своєрідною діалектикою, вказуючи, що «з одного боку, ми не повинні думати, що те, що знаходиться в нашій волі може відбуватися без допомоги Божої; з іншого боку, ми не повинні думати, що те, що знаходиться в руці Божій, може відбуватися без нашої діяльності, старанності і сумлінності» [127, с. 187].

Втім, в Орігена ми можемо також знайти й висловлювання про абсолютну суверенність Бога над усіма деталями людського життя. Наприклад, Оріген писав: «[Навернувшись до Христа, він] ... вивчить також суд Божественного промислу про кожну окрему істоту; саме, він зрозуміє, що те, що відбувається з людьми, відбувається не випадково або ненавмисно,

але з певних причин, настільки ґрунтовних і піднесених, що навіть число волосся не тільки святих, але, може бути, і всіх людей залежить від неї, – і цей промисел простягається навіть на горобців, які продаються по динарію за пару і яких можна розуміти як завгодно – або духовно, або буквально» [127, с. 236].

У той же самий час, Оріген є далеким від фаталізму. Незважаючи на Свій всеохоплюючий промисел, Бог, в уявленні мислителя, не є ляльководом, а люди – маріонетками, оскільки Божий промисел включає вторинні причини. На це філософ вказує в своєму творі проти язичника Цельса (якого сам Оріген зараховує до епікурейців). Бажаючи довести абсурдність пророцтв Христа про зраду Юди і зречення Петра, Цельс наводить такий аргумент (у викладі Орігена): «[Ісус], говорив оце Своє пророцтво як Бог, і тому цілком повинно було збутися Його передбачення. Отже, за Своїм Божеством Він привів Своїх учнів і пророків, з якими разом їв і пив, до такого стану, що вони стали безбожниками з безбожників ...» [128, с. 145].

У відповідь на це Оріген пародіює погляди Цельса: «Якщо долею тобі судилося звільнитися від хвороби, то ти все одно одужаєш, незалежно від того, покличеш ти лікаря чи ні. Якщо ж доля визначила тобі не одужати, то ти, хоч клич лікаря, хоч не клич, усе одно не одужаєш. Словом, судилося тобі долею звільнитися від хвороби, чи судилося залишитися хворим – в тому, і в іншому випадку ти марно будеш кликати лікаря» [128, с. 145].

Як випливає з цих слів, Цельс не брав до уваги, що виконання Божого плану може включати вторинні причини (проміжні засоби). Таке спрощене і, в цілому, хибне уявлення і дозволяло йому звинуватити Христа в тому, що Він Своїм пророцтвом ввів учнів в гріх. Оріген же, навпаки, вказує на те, що здійснення плану може включати вторинні причини (в його прикладі – викликати лікаря), а отже, не виключає ні людської свободи, ні людської відповідальності.

Свобода волі, яку Оріген пов’язував зі ступенем розумності істоти, виступає підставою як і для гріха, так і для його подолання, більш того:

свобода виступає не лише підґрунтям моральної поведінки, але й складає основу Божественного плану спасіння. Всі істоти, яким належить свобода волі (люди і духи, як добрі, так і злі), після остаточного очищення будуть спасенними в остаточному апокатастасисі.

Втім, Климент та Оріген належали до грекомовної патристики, їх погляди сформувалися під впливом середнього платонізму, й тому визнання ними свободи волі людини не становить нічого дивного. Ці погляди відтворюються і в класичній східній патристиці: у творах Афанасія Великого, каппадокійців, Йоана Златоуста, Макарія Єгипетського та інших. Завершеного вигляду ця традиція набуває у працях Йоана Дамаскіна, який стверджує це як певну віросповідну формулу: «Людина створена за образом блаженного і Передсутнього Божества, а Боже єство за своєю природою має здатність вільного вибору і бажання, – то, отже, і людина, як образ Його, за своєю природою має здатність вільного вибору і бажання» [79, с. 178]. Відомою є й друга його формула, що стосується співвідношення божественної всемогутності і свободи вибору (курсив мій. – Т. М.): «*Бог все передбачає*, але не *все* наперед визначає» [79, с. 48]. Тобто, згідно з Йоаном Дамаскіном, всемогутній Бог передбачає людські справи, але, надаючи людині свободу, не визначає їх.

Таким чином, східній, грекомовній патристиці притаманна певна єдність у розумінні проблеми свободи волі людини та ролі божественної благодаті, яка приводить до спасіння лише через сінергію з особистими зусиллями. Свобода волі є пошкодженою первородним гріхом, але за допомогою хрещення, справжньої віри та добрих справ, на які вона надихає, людина здатна до звільнення від гріха.

Латинська ж патристика займала стосовно античної філософії більш скептичну позицію, хоча деякі її міркування склалися під впливом стоїцизму. Щодо останнього, як вказувалося вище, то його представники схилялися до вчення про наперед визначеність долі. Але й серед римських апологетів ми зустрічаємо безумовну підтримку ідеї свободи волі. Найбільш відомий

латинський апологет, мешканець африканського Карфагену Тертулліан, незважаючи на його достатньо вороже ставлення до абстрактних схем грецької філософії, був прибічником концепції свободи волі. В своєму антиєретичному творі «Проти Маркіона» він безапеляційно стверджував: «Я знаходжу людину створеною Богом вільною, здатною самостійно приймати рішення і розпоряджатися собою; і не виявляю в ній ніякого більш помітного образу і подоби Божої, ніж образ цього її права ... І блага, і цілі Божі будуть вважатися тим, що надане людині настільки великим даром, тобто свободою волі» [171, с. 145]. Подібні ж погляди щодо свободи волі висловлювали й інші представники латинської патристики II – IV століть: Мінуцій Фелікс, Арнобій, Лактанцій і навідь хреститель Августина Амвросій Медіоланський та майбутній соратник Гіпонського єпископа у боротьбі з пелагіанством, Єронім.

Єдиним винятком серед латинських християнських теологів IV століття в цьому сенсі був освічений філософ-неоплатонік Гай Марій Вікторин, який дослужився до сенаторського звання і прийняв хрещення вже в досить похилому віці. Втім, Вікторин не заперечив наявність у людини свободи волі, однак, він вважав, що людської волі досить тільки для гріха, а блага воля – дар благодаті. Від природи людина має лише «тілесну волю», вона – раб пристрастей, і важко навіть говорити, що у неї є свобода волі у власному розумінні. Він стверджував, що «спасіння ми отримуємо не за нашими заслугам, а з благодаті Божій (non meritis nostris, sed gratia Dei), так що все, що дається з благодаті, належить тому, хто дає, а не приймає (dantis, non accipientis). Все, що ми робимо, робить у нас не наша сила, а сила Божа» [218, p. 239]. Таким чином, Вікторин раніше за Авґустина висунув ідею панівної ролі Божественної благодаті, яка приводить людину до спасіння, причому сама людина відіграє тут доволі пасивну роль.

Однак слід зазначити, що Вікторин, у відміну від Авґустина, не був занадто категоричним у своїх висновках і не доходить до авґустинівського вчення про напередвизначення. Він ще не цікавиться питаннями, на яких

підставах одним людям дається благодать Божа, а іншим – ні. Як вважає сучасний російський історик-патролог О. Р. Фокін, «Вікторин не надає надто великого значення первородному гріху і дивиться на людину і її здатності набагато оптимістичніше, ніж Августин» [185, с.152]. Можна було б погодитися з московським вченим, який стверджує, що Вікторин зупиняється на тій точці зору, яка була властива Авґустинові в ранній період (386 – 396 рр.) та тим, що, мабуть, вчення Авґустина було певним запозиченням у старого мислителя, якби не відсутність знання Авґустином грецької мови, якою написано більшість творів його земляка Гая Марія Вікторина Афра.

Аврелій Авґустин дійсно створює власне, оригінальне й доволі системне вчення про свободу волі людини, вплив на неї перворідного гріха та Божественне напередвизначення. Зрозуміло, що в його основі лежить біблійне, християнське розуміння свободи, причому гіпонський мислитель найбільшим чином орієнтується на Послання апостола Павла, але при цьому надає йому власної теолого-філософської інтерпретації, якої до нього не існувало у жодного з попередніх отців церкви. Втім, власні погляди Авґустин викладає в досить полемічній формі, націленій на нещадну критику та засудження своїх опонентів. Крім того, його погляди щодо свободи волі і предестинації протягом життя настільки докорінно змінювалися, що доречним буде говорити про Авґустина I (до 395 року) і Авґустина II (після 395 року). Тим більше, що сам мислитель у своїй незакінченій критико-бібліографічній праці «Retractationum libri duo» («Перегляди») зробив ревізію своїх творів і попередніх поглядів. Особливо це стосується переконань щодо свободи волі і божественної предестинації. Авґустин вкотре кається в своїх поглядах, визнаючи свою провину в тому, що сам сприяв появі пелагіанства.

І справді, в своєму творі «De libero arbitrio» («Про свободу вибору»), який він розпочав писати ще в касиціакській віллі до власного хрещення в 387 році, а завершив в 395-му вже гіпонським пресвітером, Авґустин

висловлював ідеї, несумісні з його антипелагіанськими поглядами, які буде відстоювати наприкінці свого життя.

Зокрема, Авґустин, відрікаючись, від маніхейського дуалізму, у цьому творі стверджує, що Боже передзнання не виключає і навіть не обмежує свободу волі: вона має за свій предмет вільні акти, і хоч Богові наперед відома поведінка людини, це Його знання не змушує до грішних вчинків. Більш того, свобода волі, дарована Богом людині, є благом. І лише нерозумний вибір людини перетворює її на джерело гріха і зла. Попри те, що Богові відоме майбутнє, людина грішить добровільно, а не на підставі Божественного напередвизначення. Авґустин називає волю «середнім благом», яке може бути використаним людиною як для добра, так і зла, і стверджує, що «воля, прихильна до загального 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, зовнішнього або нижчого, грішить» [2, с. 35].

Коли ж Авґустин повертається до розгляду проблем свободи волі вже під час полеміки з Пелагієм та його прибічниками, він починає розвивати вже дещо інші погляди. В своїх достатньо чисельних антипелагіанських творах, написаних у 411 – 429 роках, він стверджує, що лише до гріхопадіння людина мала liberum arbitrium (свободу вибору), і її вибір був на користь Бога і добра. Але цей вибір не був ще настільки вкорінений у людині, щоб не була можливою його зміна. Людина мала лише «малу свободу» (libertas minor), бо вона могла не грішити (posse non peccare). Згідно з прагненням людини, Бог посилав їй Свою допомогу (adjutorium) і зміцнював благодаттю Своє «мале безсмертя» і «малу свободу». Людина повинна була з Божою допомогою набути «більшої свободи» (libertas major) – неможливість грішити (non posse peccare). Але людина вільно ухилилася в бік зла і гріха. Зло є перш за все неправильний напрямок волі створеної розумної істоти (людини, ангела), яка обирає нижче, тілесне та смертне. Тому гріх Адама полягав у гордині (superbia), в прагненні до незалежності від Бога і самоствердження (relicto

Deo esse in semet ipso). Головними наслідками первородного гріха (originale peccatum) були: втрата свободи вибору, тяжке рабство гріха та неможливість не грішити (non posse non peccare). Оскільки в Адамі, як у своїй основі, полягав весь людський рід, то гріх Адама з усіма його наслідками перейшов на всіх людей і став передаватися у спадок (ingenitum peccatum). З первородним гріхом люди втратили й свободу вибору [4, с. 198-199].

З втратою свободи люди самі по собі були вже не здатні не тільки чинити добро, але навіть бажати його. Якщо у людей і збереглася вільна воля, то лише до гріховних дій. Бажання добра, як вважає Авґустин, вже не можливе для гріховної людини і надається лише Божою благодаттю. Полемізуючи з пелагіанскою тезою «posse hominem sine peccato esse» (можливо бути людині без гріха), яка заперечувала вплив первородного гріха на нащадків Адама і стверджувала можливість спасіння людини виключно своїми силами, без дії благодаті Божої, Авґустин вдається до іншої крайнощі, стверджуючи, що людина спасається однією лише благодаттю і щедротами Божими, тобто «благодаттю» (gratis), незалежно від попередніх заслуг самої людини (sine ullis praecedentibus meritis). Благодать як внутрішня, чудова і невимовна сила Божа (mirabilis et ineffabilis potestas Dei) безпосередньо творить у серцях людей «благі побажання» (bonas voluntates). Дія благодаті, створюючи благу волю і супроводжуючи її діяльність, має тривати до кінця життя, щоб людина могла досягти спасіння. Кому не дається дар постійного перебування в добрі (donum perseverantiae), кого благодать залишає хоча б перед самим кінцем життя, той неминуче спричиняється власною злою волею до загибелі, незважаючи на всі попередні добрі справи. Благодать Божа дається не всім. Рід людський спочатку в Божественному передбаченні був поділений на тих, для кого відкриється вся сила Божої благодаті – обраних (electi), та на тих, хто є відкинутим (reprobati) та підлягає покаранню. Підстави такого подвійного приречення (praedestinatio) полягають у божественній премудрості і волі, які для людського розуму незбагненні. Сила благодаті як прояв всемогутньої волі Божої діє на людину непереборно

(gratia irresistibilis, indeclinabilis). Це непереборна дія благодаті не знищує свободу людини, тому що, на думку Авґустина, в гріховному стані людина зовсім її не має: навпаки, лише благодать відновлює справжню людську свободу.

В одному з останніх своїх творів – «Про благодать та вільний вибір («De gratia et libero arbitrio»), написаному у 427 – 428 роках, він прямо протиставляє впевненості у свободі волі віру у всемогутність Божої благодаті: «Коли захищаєш свободу волі, то здається, що заперечуєш благодать Божу, а коли стверджуєш благодать, то здається, що скасовуєш свободу» [6, с. 450]. Авґустин врешті-решт схиляється до другої альтернативи цієї дилеми: він стверджує, що спасіння людини практично не залежить від її власних зусиль, а свобода волі, залишки якої існують і після гріхопадіння, призводить без божественного втручання лише до гріха.

Сучасники Авґустина, які жили під час варварських навал, падінь старих політичних та культурних центрів на заході Римської імперії (зокрема захоплення Риму вестготами в 410 році), перебували в стані постійного стресу. Очікувати спасіння від численних ворогів, від власної слабкої держави було марно – залишалося сподіватися лише на божественне втручання. Саме тому досить суперечливі погляди авторитетного Гіпонського єпископа отримали підтримку суспільної думки на Заході, хоча навколо певних особливо разючих ідей ще довгий час точилася полеміка, і церква прийняла їх у більш поміркованій формі.

Пройшло вже більш ніж 1600 років з часу давньої ідейної суперечки, яка свого часу хвилювала думки всіх християн тодішньої Римської імперії. Пелагіани і послідовники Йоана Касіяна Римлянина звинувачували Авґустина в маніхействі і фаталізмі, Тома Аквінський і все західноєвропейське схоластичне Середньовіччя з глибокою повагою ставилося до його праць. Православна традиція ж ніколи не приймала богословської творчості Авґустина, шануючи, однак, його як блаженного. Це у своєму роді унікальна ситуація: визнається святість життя, але не

визнається ортодоксальність його теологічних поглядів, тим більше, що в православній традиції одне невіддільне від іншого.

Але й до нашого часу в філософському та богословському середовищі тривають суперечки щодо вчення Августина та його особистості.

2.4. Проблема співвідношення «Gratia Dei» і «liberum arbitrium» в середньовічній схоластиці

Наприкінці IV сторіччя Римська імперія остаточно поділилася на Східну зі столицею у Константинополі і Західну, столицею якої спочатку був Медіолан (сучасний Мілан), а згодом Равенна. Цей поділ приблизно збігався з поширенням грецької і латинської мов. До середини V століття імперією були втрачені Африка, Іберія, Британія, Панонія, і Західна Римська імперія фактично обмежувалася однією Італією. Остаточно вона припиняє своє існування в 476 р., коли командир імператорської гвардії, людина невідомого походження Одоакр ліквідує посаду імператора Заходу, проголошуючи себе лише королем Італії. Так Західна Римська імперія і формально припинила своє існування. На території Західної Римської імперії в V – VI ст. утворюються так звані «варварські» королівства: Вестготське (419), Вандальське (439), Бургундське (443 – 457), Франкське (486), Остготське (493), кілька держав утворюються на території колишньої Британії.

Свобода людини в цю епоху нівелюється до свавілля одних та смиренного підкорення сліпій долі інших. Єдиною можливістю свободи стає внутрішнє переконання про справедливість та всеосяжність Божої благодаті. Показовою в цьому сенсі є доля «останнього із римлян і першого із схоластів» - Аніція Манлія Торквата Северина Боеція. Він жив вже в Остготському королівстві, яке виникло на території Італії, але ще зберігало певні культурно-політичні інститути Римської імперії. Маючи блискучу освіченість та шляхетне походження, він певний час обіймав навіть найвищу адміністративну посаду у королевстві Теодоріха – «магістра всіх служб (magister officiorum)».

Але в 524 році внаслідок придворних інтриг Боецій був звинувачений у

державній зраді та інших вигаданих злочинах (святотатстві, осквернені святинь та магії), кинутий до в'язниці і через певний термін страчений. В очікуванні страти він написав свій головний твір «De consolatione philosophiae («Розрада від Філософії)», в якому, на підставі міркувань про мінливості власної долі, намагався вирішити проблему співіснування свободи волі людини з невблаганним Божим провидінням.

Для Боеція теза про свободу волі людини і навіть ширше за «все, що наділене від природи розумом» є аксіомою: «не буває такої розумної істоти, що була б позбавлена свободи волі» [27, с. 56]. Він виокремлює певні ступені свободи, залежні від ступені досконалості души людини: «А щодо людських душ, то вони, певна річ, вільніші тоді коли вони перебувають у спогляданні божественного розуму, менше вільні, коли занурюються в тіло, а ще менше, коли земні члени мов ув'язнюють їх у собі. Але найганебнійший вид рабства – коли віддавшись порокам, душа втрачає владу над власною розсудливістю» [27, с. 57].

Намагаючись узгодити свободу волі з існуванням Божественного передбачення, Боецій вдається до досить цікавих логічних міркувань. Він допускає наявність в світі Фортуни, а також безлічі взаємозумовлених причин, які, на перший погляд, виключають наявність у людині свободи волі. Існування божественного передзнання також здається тим, що заваджує людській свободі. Однак Боецій доводить, що «... прозирання майбутнього не є причиною, що зумовлює необхідність появи чогось у прийдешньості, отже й нічим не заважає існуванню вільної волі» [27, с. 64]. Підсумком роздумів Боеція про свободу волі є визнання справедливості відплати за злодіяння і винагороди за заслуги залежно від вчинків людини. Він доходить висновку про те, що існує закон божественного передзнання усього минулого, теперішнього і майбутнього, від якого неможливо усунутися, хоча у людини і зберігається можливість змінити свої дії на підставі власної волі.

Цікаво, що в цьому передсмертному, сповідальному творі Боецій жодного разу не згадує Ісуса Христа та Святу Трійцю. В ньому немає

посилань на Біблію, згадок як про первородний, як і про будь-який гріх (він пише про нерозумні пороки), Страшний суд та інші християнські догмати. Це породило масу припущень, що віра Боеція була недостатньо глибокою і щирою або навіть що перед смертю він відрікся від християнства (А. Момільяно). Але відомий французький католицький філософ Етьєн Жильсон вважав, що це пов'язано зі специфікою жанру твору і «навіть коли Боецій міркує як філософ, він мислить як християнин» [77, с. 111]. Але ця думка здається досить спірною.

Досить цікавою є думка з цього приводу сучасного російського дослідника Кирила Сергєєва. Наведемо його міркування: «Вищим рівнем машини моралі у Боеція виявляється Бог. Він не має нічого спільного з християнським Богом, будучи вищою точкою, вінцем машини моралі. Якщо ж ми подивимося уважніше на те, як уявляв собі Боецій Бога, ми будемо здивовані. У заключній частині трактату філософ обговорює проблему свободи волі людини і всезнання Бога. Стверджуючи найперше, він повинен був, керуючись своєю логікою, узгодити це з другим, і результат виявився несподіваним. Бог по суті Своїй є, застосовуючи сучасну метафору, подобою обчислювальної машини, в яку закладені всі відомості, що дозволяють визначити ймовірність людського вчинку. Бог лише вираховує варіанти, людина ж робить остаточний вибір. Бог уподібнюється до механічного театру, на сцені якого рухаються люди, що існують лише остільки, оскільки вони рухаються по сцені цього дивного механізму. Таким чином, Бог виявляється в серцевині машини моралі. Людина… виявляється здатною, не порушуючи в своїй свідомості цілісності машини, зазирнути в її програму, зрозуміти принцип її функціонування. Втіхою для Боеція виявляється повнота технічного знання про машину моралі. Анатомувавши «машину моралі», Боецій завершив шлях античної філософії, укоренивши її ідеї в культурному просторі Середньовіччя...» [159, с. 111].

Наведені міркування є, безперечно сучасною модернізацією поглядів Боеція, проте вони достатньо точно (хоча і з допомогою сучасної

постмодерністської термінології) розкривають особливості розуміння «першим схоластом» проблеми співвідношення божественного передзнання/передвизначення і людської свободи волі.

Северин Боецій зі зрозумілих причин не міг бути визнаним як отець церкви, його вчення не могло претендувати на догматичність та визнаність церквою. В цю перехідну епоху точилася боротьба між прибічниками Аврелія Авґустина і Йоана Касіяна. Незважаючи на те, що погляди першого були визнані канонічними, а другого (без вказання на належність) засуджені як напівпелагіанські на Оранзькому (Араузіонському) соборі 529 року, це рішення не було прийнятим у більшості східних церков і не мало повної підтримки і на Заході.

Певної визначенності в цій проблемі намагався досягти найбільш видатний римський папа того часу, якого католицька церква вважає разом із Авґустином і Єронімом одним з трьох великих латинських отців – Григорій І (Двоєслов). Ім'я папи Григорія зазвичай пов'язують з піднесенням Римської церкви, яка взяла на себе кермо влади в умовах занепаду варварських королівств, нападів лангобардів та слабкої влади об'єднаної Юстиніаном імперії на Заході. Йому вдалося підняти авторитет своєї кафедри, відсунувши від впливу інші західні церковні центри: Медіолан, Карфаген, Аквілею. Він став переможцем у догматичній дискусії з константинопольським патріархом Євтихієм, налагодив дисципліну серед кліриків та навів порядок у західних монастирях.

Григорію Великому належить велика кількість бесід (діалогів, διάλογος) з чим пов'язаний його почесний титул церковнослов'янською мовою – Двоєслов на підставі неправильного перекладу («διά» було перекладене як «два», а «λογος» відповідно як «слово»). В деяких зі своїх «бесід» він звертається до проблеми співвідношення Божественної благодаті і свободи волі.

Спасіння людської душі, на його думку, відбувається спільною дією божественної благодаті і людської вільної волі. Для спасіння, згідно з

Григорієм, недостатньо однієї віри в Христа, але необхідним є і «життя, згідне з вірою» (vita fidei), тобто «добрі справи». Однак святитель уточнював, що те добро, яке ми робимо, одночасно належить і Богові, і нам: Богові – як джерелу благодаті (per praevenientem gratiam), нам – через послух вільної волі (per obsequentem liberam voluntatem). Милосердя Боже спочатку творить у нас щось без нас (sine nobis), щоб після того, як за ним піде наш вільний вибір (subsequente quoque nostro libero arbitrio), робити разом з нами те добро, якого ми вже хочемо; іншими словами, завдяки вільному вибору ми діємо разом з благодаттю [56]. Тобто, погляди Григорія Двоєслова можуть бути охарактеризовані як помірковане авґустиніанство, але з елементами касіанівського синергетизму.

Ця подвійність у поглядах вищих ієрархів та авторитетів католицької церкви призвела до великої теологічної суперечки з цієї проблеми в середині IX століття, яку пов’язують з полемікою між чернцем-бенедиктинцем Ґотшальком та «першим наставником Німеччини (primus praeceptor Germaniae)», Майнцьким архиєпископом Рабаном Мавром.

Син саксонського графа Бернона, ще в дитинстві посвячений Богові, Ґотшальк оприлюднив власне вчення про подвійне приречення, сформульоване ним у творі «Про предестинацію» («De praedestinatione», бл. 845 р.). Ґотшальк вважав, що запропонована ним доктрина відновлює і розвиває вчення Авґустина, в неправильній інтерпретації якого він звинувачував Єроніма Стридонського і папу Григорія I Великого (Двоєслова). При цьому він посилався на Святе Письмо, зокрема слова апостола Павла з Послання до Римлян: «Хіба ганчар не має над глиною влади, щоб із того самого місива зробити одну посудину на честь, а другу на нечесть?» (Рим. 9. 21) [157]. Джерелом його натхнення також були твори Авґустина та Ісидора Севільського, Ґотшальк навчав, що стосовно долі людей має місце подвійне приречення (gemina praedestinatio): одних людей – до благодаті і спасіння, інших – до гріха і «справедливого осуду» (ad peccatum et ad peritum). В основі концепції Ґотшалька про подвійну

предестинацію полягає постулат про незмінність Бога, який заперечував будь-яку свободу людини. Так, він стверджував: «Оскільки незмінний Бог перед тим, як створити світ за Своєю вільною благодаттю незмінно визначив всіх Своїх обраних до вічного життя, так подібним чином Той же незмінний Бог незмінно визначив всіх відкинутих, які будуть засуджені в день суду за свої злі справи, до вічної смерті за Своїм справедливим судом, як вони того і заслуговують» [211, p. 368]. Тобто, грішники не мають можливості покаятися та виправитися, а Христос помер тільки за тих, хто призначений до праведного життя, оскільки якби Бог хотів спасти всіх, то тоді навіть одна душа, що не спасеться, знаменувала б крах божественної всемогутності.

Оскільки з доктрини Ґотшалька випливало також, що спасіння не залежить від церкви, Рабан Мавр (який допускав наявність лише предестинацію до спасіння) домігся на соборі в Майнці (848) засудження свого опонента. Проти вчення саксонського чернця виступив архієпископ Гінкмар у трактаті «Про предестинацію Божу і вільний вибір» («De praedestinatione Dei et libero arbitrio»). У той же час позицію Ґотшалька підтримали деякі богослови: Луп з Фер'єр у «Книзі про три питання» («Liber de tribus quaestionibus»), єпископ Пруденций з Труа, а також Ратрамн з Корбі.

Гінкмар Реймський і Пардул Лаонскій після того, як вчення Ґотшалька було засуджене вже на двох соборах (в Майнці 848 р. і Керсі 849 р.), звернулися до найавторитетнішого придворного філософа та богослова, улюбленця короля Карла Лисого Йоана Скота Еріугени за «експертною оцінкою». Вихідець з Ірландії, Йоан Скот не забарився з відповіддю, яка, втім, не задовільнила жодну з протилежних сторін богословського диспуту.

На початку 851 року Йоан Скот видає трактат «Про приречення» («De praedestinatione liber»), що включає дев'ятнадцять розділів. Згідно з Еріугеною, Бог не визначає людей до засудження, а, оскільки Він абсолютно благий, бажає, щоб усі люди спаслися. Люди, помилково використовуючи свою вільну волю, самі себе прирікають на вічне засудження: «Отже, слід твердо триматися того, що гріхи (наприклад, злочин) і покарання за них

породжуються нічим іншим, як власною людською волею, погано застосованим вільним вибором» [82, с. 297]. Оскільки ж Бог позачасовий, остільки неможливо стверджувати, що Він щось передбачає або зумовлює, з огляду на те, що ці терміни включають у себе темпоральну складову. Бог не може визначати до зла (яке не має субстаціонального характеру, а є лише є нестачею добра), і, отже, є тільки предестинація до блага. Більш того, Бог нікого і не карає за гріхи, а зла воля, будь то людини або відпалого ангела, страчує сама себе зсередини. Покарання ж полягає у відсутності щастя, блаженства. Ці ідеї Еріугени викликали супротив у всіх диспутуючих сторін, а деякі церковні ієрархи виступили знову на захист вчення Ґотшалька.

Полеміка тривала ще кілька років, ознаменувавши це кількома соборами (Валанс, 855 рік, Лангре, 859 рік), і завершилася восени 860 року собором в Тусі, на якому була прийнята запропонована архиєпископом Реймським та примасом Галлії Гінкмаром формула, згідно з якою свобода волі існує: якби це було б не так, то людина звільнялася б від відповідальності за свої вчинки, а зло лише попускається Богом, і Він може осудити людину на покарання в передбаченні її гріха. Кінець же життя Ґотшалька був сумним: він закінчив свої дні в ув'язненні, де піддавався тортурам з вимогами зректися власних поглядів. Мабуть, згідно з власним же вченням, він був приреченим до погибелі за Божим напередвизначенням. Еріугена після перекладів Ареопагітик та творів Максима Сповідника з грецької, написання власного оригінального твору «Про розділення природи», повернувся до Британії на запрошення англійського короля Альфреда Великого.

Полеміка навколо свободи людської волі та божественної предестинації затихла більш ніж на століття. Вона знову відтворюється в новій духовній і соціальній атмосфері XI століття, для якого найбільш визначною була суперечка між Абеляром і Бернардом Клервоським. Французький історик Жак Ле Гофф вбачає в цьому протистоянні найбільш видатних особистостей цього століття відображення суперечності між духом

вольності середньовічного міста та феодального села і монастиря з духом лицарської доблесті [98, с. 23].

Що стосується поглядів Абеляра з приводу свободи та передвизначення, то вони виглядають достатньо новаторськими і дещо парадоксальними. По-перше він відкидає первородний гріх як подію, яка б могла б завадити людині у свободі вибору, по-друге саме розуміння гріха як «intentio» (вольового акту), а не самого діяння, зміщує акценти розуміння свободи до внутрішнього її виміру; по-третє переконання в наявності свободи волі у нього поєднується з вірою в божественну предестинацію. Російський філософ Георгій Федотов називає його «пелагіанцем» в етиці і «чистим авґустиніанцем» у теології. Зокрема, він писав: «Найсуворіше, подвійне напередвизначення (до спасіння і до загибелі), таємниче і невмотивоване – для нього не виключає людської свободи, яка є тільки свобода від природи, а не від абсолютної істоти. Доля для Абеляра не випливає з його релігійного досвіду, є цілком чужою для його антропології, але легко пов’язується з його філософським розумінням абсолютного» [178, с. 267]. Але сучасників, а особливо опонентів у церковному середовищі, дратувало не стільки саме вчення Абеляра, скільки сам його підхід до аналізу християнської догматики, що базувався на застосуванні аристотелівсько-риторичної діалектики, яка дозволяла вирішувати догматичні суперечки на основі нової інтелектуальної «зброї».

Бернарда Клервоського можна розглядати як певного антагоніста Абеляра. Засновник монастиря, містик, що закликав до аскетичного способу життя, надавав більшого значення святості віри, ніж діалектичним засобам вирішення догматичних суперечок. З численних творів Бернарда (трактатів, проповідей, листів) свободі волі присвячено працю «Про благодать та вільний вибір» («De gratia et libera arbitrio»).

На відміну від Авґустина, клервоський містик вважав, воля людини навіть внаслідок гріхопадіння не може бути позбавлена свободи, тому що їй неможливо не коритися самій собі. Воля робить людей належними Богові.

Людина – єдина з усіх творінь Бога, яке не підпорядковане безумовній необхідності божественного передвизначення, але ґрунтується на вільній волі або добровільній волі. З ласки Божої з обраних знімається тягар первородного гріха, отже, людина може свідомо стати на шлях чесноти і слави як істота, створена в дусі.

Згідно з Бернардом, вільний вибір людини (liberum arbitxium) завжди співвідноситься з розумом, що спрямовує волю людини до блага і допомагає їй уникати пристрастей. Три види свободи складають основу вільного вибору: свобода від необхідності (libertas a necessitate), що виділяє людину як істоту з безсмертною душею і розумом серед інших творінь; свобода благодаті (libertas gratiae), або свобода від гріха, яка може повернути людину до його первісної невинності; і свобода від страждання (libertas a miseria), або свобода життя, що дає людині можливість подолати гріховність настільки, щоб стало неможливим грішити.

Відтак, клервоський мислитель наголошує на тому, що будь-який християнин мусить постійно самовдосконалюватися через добрі вчинки та щоденне боріння з гріхами. У цьому сенсі абат Клерво проголошує: «…перетворення – це наша стриманість, пильнування, помірність, справи милосердя та інші вправи у чеснотливості, через які... наша внутрішня людина оновляється день у день: оскільки і намір, пригнічений у смертельних турботами, з глибин потроху підіймається вгору, і пристрасть, що слабшає поблизу бажань плоті, розростається поступово в любов духу; і пам’ять, що викликає огиду ганьбою минулих вчинків, радіє, що очищується день у день новими і добрими діяннями» [21, с. 475].

Засудження схоластичною спільнотою поглядів Абеляра (хоча остаточного папського або соборного засудження їх не було) призвело до перемоги поміркованого авґустіанства у питаннях свободи волі з тим зміщенням акцентів, які були зроблені Бернардом Клервоським. Саме в такому вигляді ці проблеми були викладені Петром Ломбардським в його «Чотирьох книгах сентенцій» (Sententiae, між 1155 та 1158 рр.), творі, який

буде визнаним джерелом ортодоксального вчення на IV Латеранському соборі 1215 року і стане основним підручником для тих, хто вивчав богослов'я в нововідкритих європейських університетах. Петро Ломбардський включив до свої «Сентенцій» питання, пов'язані з проблемою напередвизначення та свободу людської волі, а оскільки цей твір став обов'язковим в освітньому процесі, то кожен з викладачів-теологів повинен був запропонувати власне вирішення цієї проблеми. Висока схоластика XIII століття була конфліктом двох інтерпретацій «Сентенцій»: домініканської та францисканської, вона стосувалася й дилеми libero arbitrio і Божественної предестинації.

Тома Аквінський намагається вирішити цю дилему шляхом синтезу попередніх напрацювань з долученням аристотелівської спадщини. Він у повній відповідності до попередньої традиції проголошує: «людина наділена свободою волі...» та пов'язує її з розумністю – «оскільки людина є розумною, то необхідно, щоб вона мала свободу волі» [186, с. 18]. Він не розрізняє поняття «воля» і «вільна воля», як відмінні одне від одного. Воля, на думку мислителя, є актом прагнення до певної мети. Вільна воля відповідальна за вибір, який Аквінат відносить до засобів досягнення цієї мети. Безумовно, мета співвідноситься із засобом, який також бажаний для досягнення мети. Тому і акт волі, і вибір належать до однієї здатності, «воля і свобода волі – це не дві сили, а одна». Людина здатна сприймати протилежності і схилятися до однієї з них. Акт вільної волі, на думку Томи Аквінського, полягає в можливості здійснювати вибір. Рішення про вибір однієї з протилежностей людина приймає на основі акту розуму, тому вибір не є незалежним актом однієї тільки волі. Аквінат вважає справу вибору спільною для розуму і волі і залежним від модусу пізнання. Розум спонукає волю до дії, визначаючи цілі, а воля, в свою чергу, рухає розумом, надаючи йому можливість приймати рішення. Вільний вибір є вторинним стосовно волі і розуму. У процесі здійснення вибору людина може бути відносно невільною, оскільки вона схильна до пристрастей, але сам акт вибору, безумовно, є вільним. Тома, у

повній відповідності до аристотелівської телеології, стверджує, що воля людини має природну спрямованість до блага, ця спрямованість визначає рух волі. На думку Аквіната, вільна воля є причиною своїх дій, але не самої себе, оскільки першою причиною всього був, є і буде один Бог. Тільки Бог приводить в дію всі причини. Так, Бог, приводячи в дію причини довільні, вважає Тома, не позбавляє їх довільності, «оскільки Він діє в кожній речі щодо її істинної природи» [186, с. 26]. Крім того, Бог присутній у дії волі за допомогою благодаті, не обмежуючи, втім, її свободу. Тома Аквінський говорить: «людська воля завжди робить те, що Бог робить за допомогою людської волі» [186, с. 32]. Щоб у відносинах людини і Бога завжди була гармонія, дії людської волі скеровує Божественна благодать. На думку Аквіната, Бог є єдиним зовнішнім джерелом волі і забезпечує її здатністю ведення: «Первинна причина руху в волі і інтелекті є щось вище стосовно них, тобто Бог...» [186, с. 67]. Внутрішнім джерелом руху волі є вона сама, воля рухає саме себе для досягнення потрібної мети.

Експлікація Томи Аквінського щодо свободи волі (libero arbitrio) та Божественної благодаті (Gratia Dei) невдовзі стала своєрідним «credo» теології домініканського ордена. Що ж до їх «конкурентів» – францисканців, то вони у вирішенні цієї проблеми більш тяжіли до Авґустина, ніж до Аристотеля. Принаймні, цей вплив є достатньо вітчутним у Бонавентури – сучасника і опонента Томи Аквінського. Втім, дійсно альтернативне до томістського вчення розробляє його молодший сучасник – Йоан Дунс Скот.

На початку XX століття йому нерідко приписувалися радикальні індетерміністські та ірраціоналістичні погляди, зокрема, уявлення про те, що людська воля сама для себе є єдиним мірилом блага і зла, що її акти абсолютно вільні і не підпорядковані ніяким раціональним або божественним законам. Однак, у результаті уважного дослідження текстів Дунса Скота стало очевидно, що він не прагнув абсолютизувати людську волю, акцентувати її нестримну свободу і нічим не стримувану самодетермінацію, але, навпаки, шукав спосіб зберегти людську свободу і пояснити її, виходячи

з єдності волі і розуму, зумовленого єдністю людської душі, потенціями якої вони є.

Даючи формальне визначення поняттю «воля», «Тонкий доктор» характеризував її як «раціональне прагнення» (appetitus rationalis) або «вільне прагнення, [пов'язане] з розумом» (appetitus cum ratione liber). Згідно з Дунсом Скотом, волі як раціональній силі властиві два прагнення: пасивне і активне. Перше прагнення – це природна схильність бажати і прагнути до об'єкта, який доставляє волі як потенції досконаліть. Така «природна воля» в дійсності не є волею, але є лише закладеною в природі волі здатністю прагнути до найбільш досконалої мети. Волею у власному розумінні називається друге прагнення волі, в якому вона вільно прагне до чогось, що обирається нею. Завдяки цьому прагненню вона є чимось більшим, ніж просто раціональне прагнення: «Якби воля була лише раціональним прагненням, вона незмінно бажала б тільки корисного» [80, с. 124]. На думку францисканця, саме свобода волі відрізняє її від розуму. Розум з необхідністю пізнає свій об'єкт, тоді як воля завжди приймає вільне рішення: бажати цей об'єкт або не хотіти його: «Розум по-своєму прагне [до об'єкту], а саме природним чином (naturaliter), а воля прагне по-своєму, а саме вільно (libere)» [80, с. 167].

Свобода є абсолютною характеристикою волі. Воля є «пані своїх дій». Свобода волі включає в себе: «свободу діяння» (libertas excercitii); «свободу протиріччя» (libertas contrarii), тобто можливість для будь-якого об'єкта вибирати між бажанням (velle) і небажанням (nolle) його; «свободу різноманітності» (libertas specificationis), тобто можливість вибирати з різних неоднорідних об'єктів, співвідносячи їх один з одним. Воля здатна також змінювати своє рішення в процесі своєї діяльності, бажаючи чогось протилежного до того, що вона бажала на початку послідовності своїх актів. Незважаючи на настільки значний ступінь свободи волі, ця свобода, за Дунсом Скотом, все ж не є цілком абсолютною і обмежується певними раціональними підставами. Воля не може одночасно бажати і не бажати одне

і те ж, хоча і може робити це послідовно; вона не може повністю утримуватися від акту бажання, оскільки така стриманість вже є вибір, і вільний однієї з двох можливостей. Воля, згідно з думкою схоласта, також не може бажати зло як зло, хоча і може бажати його під виглядом якогось блага.

Свобода волі людині надана Богом і є відбитком абсолютної божественної свободи. Бог знає про вільні рухи людської волі ще до їх здійснення. Дунс Скот вважав, що Бог знає майбутнє не тому, що воно закладене в задуманому Ним плані, а тому, що Він знає всі взаємозв'язки всіх діючих причин.

У сотеріології Дунс Скот дотримувався позиції поміркованого напівпелагіанства. На його думку, первородний гріх залишив людську волю неушкодженою, тому людина може бажати добра і тим самим заслужити спасенну благодать. Він писав: «Наша воля завжди може любити і шукати чогось більшого, ніж будь-яка кінцева мета, як і наш інтелект здатний знати більше. І в нас, здається, є природна схильність надзвичайно любити нескінченне благо. Бо така ознака природної схильності волі до чого-небудь – що вона сама по собі, без звички, любить це з готовністю і задоволенням» [80, с. 198]. Хоча вільна воля відіграє важливу роль у тому, як людина заслуговує спасіння, її однієї, без благодаті, було б недостатньо. На думку філософа, благодать не створює в людині благо, а тільки збільшує його.

Як видно з вищесказаного, вчення Дунса Скота про свободу волі і предестинацію сильно відрізняється від поглядів Томи Аквінського. Однак його «тонкі» дистинкції та досить заплутані підходи навряд чи внесли ясність щодо вирішення цієї проблеми.

Найбільш радикальною версією свободи волі як Бога, так і людини є номіналістська концепція Вільяма Оккама. Він проголошує абсолютну свободу волі Бога, Який не зв'язаний в своїх діях жодними ідеями, окрім закону несуперечності. Бог діє як у межах створених Ним законів (potentia ordinata), так і здатний чинити будь-яким іншим чином, проявляючи Свою абсолютну всемогутність (potentia absoluta). Людина, в свою чергу, наділена

Богом абсолютною свободою. Й тому вона може здійснити повне «відпадіння» або навпаки, максимально наблизитися до божественної волі. Гріх є актом, повністю залежним від людської волі, й тому заслуговує на засудження й покарання. Власне людина гріхом карає саму себе, відпадаючи від Бога. Гріх руйнує природу людини і має руйнівні наслідки. Таким чином, у розумінні свободи як свободи волі Вільям Оккам виходить за межі традиційного її тлумачення в середньовічній схоластичній традиції. Ця свобода є невід'ємним атрибутом не лише Бога, але й людини, чий розум може також вільно ставити власні цілі і керуватися ними навіть за умови, що це суперечить божественній волі [124].

Послідовники Вільяма Оккама створили школу під назвою «новий шлях» (via moderna), підкреслюючи свою протилежність «старому шляху» (via antiqua) високої схоластики XIII століття. Одним з учнів Оккама був філософ і логік Жан Буридан, який був певний час ректором знаменитої Сорбони. Він відомий притчею про «Буриданова осла», хоча вона не знайдена в жодній з його праць. Цей Asinus Buridani, опинившись між двома однаковими за виглядом і якістю копицями сіна, неминуче загинув би від голоду, якби у нього існувала повна свобода вибору (liberum arbitrium indifferentiae), оскільки за відсутності будь-якого мотиву до переваги одного предмета над іншим його абсолютно вільна воля не могла б на жодному з них зупинитися.

Ця притча-анекдот є досить показовим завершенням схоластичних суперечок навколо свободи волі в схоластичній філософії. В XIV – XV століттях проблема свободи людини виходить за межі проблеми вільного вибору і залежності від божественної благодаті (хоча з цього приводу продовжують точитися суперечки, які врешті-решт призведуть до Великого Розколу в західному християнстві внаслідок Реформації). Починаючи з XV століття, в Європі починають формуватися політичні нації, кожна з яких створює своє бачення свободи, про що піде мова у наступному розділі нашої роботи.

Висновки до другого розділу

Народження концепту «свободи» пов'язане з давньогрецькою філософсько-правовою думкою. Слово *«ἐλευθερία»,* що означало «вільний, незалежний», стало символом еллінської ідентичності, що приставляла себе варварській «рабській» спільноті. Згодом концепт «свобода» набуває не лише політичного та правового, але й філософського та етичного вимірів.

Перетворившись на філософську категорію в класичних метафізичних системах Платона та Аристотеля, цей концепт стає визначальним в оцінці свого вибору та усвідомленням відповідальності за цей вибір. Філософія перипатетиків намагається узгодити природну наперед визначеність зі свободою волі людини, що спирається на власний розум. Проведений нами порівняльний аналіз поглядів на свободу особистості епікурейців та стоїків засвідчив як глибоку спорідненість, так і докорінні відмінності в їх тлумаченні свободи. І ті, й інші спиралися на ідею космічної гармонії, якій повинна відповідати внутрішня гармонія душі людини. Але перші, спираючись на ідею відхилення атомів, визначають свободу як можливість власного самовдосконалення; у других же свобода є узгодженням власної волі з наперед визначеною Долею. Завершенням античної парадигми у розумінні свободи є неоплатонізм, який вбачав у свободі можливість містичного єднання з Єдиним, якому надаються релігійні, теологічні атрибути.

У цьому сенсі неоплатонізм є переходом до релігійного розуміння концепту «свобода». В західній культурно-ідентифікаційній парадигмі це розуміння пов'язане з синтезом юдео-біблійного і античного світорозумінь. Юдейське «херут», що з'являється в період раннього талмудичного юдаїзму та антична ελευθερία-libertas знаходять своєрідне втілення в християнському концепті свободи, який з'являється в Посланнях апостола Павла і Євангелії Йоана. Цей концепт ґрунтується на християнській жертовній любові-αγάπη, яка є шляхом подолання людської гріховності як не-свободи.

В той же час, таке розуміння свободи є достатньо парадоксальним і

суперечливим: божественна напередвизначеність та іманентна гріховність не залишають людині жодного шансу для вільного вчинку, але при цьому людина може досягти свободи через віру, любов і надію. Ці суперечності між всемогутністю предестинації та необхідністю власного самоудосконалення для з'єднання з Богом знаходять своє відображення в східній та західній патристиці. Отці церкви, а особливо Аврелій Авґустин, намагаються знайти догматично вивірене розуміння співвідношення між Божою благодаттю і свободою волі людини. Суперечка між Авґустином і Пелагієм, до якої згодом долучився Йоан Касіан, на довгі століття визначає вихідні позиції різних підходів у середньовічній філософії.

Проблема співвідношення «Gratia Dei» (Божественної благодаті) і «liberum arbitrium» (свободи вибору) стає однією з головних у середньовічній схоластиці. На підставі аналізу творів Григорія І Великого (Двоєслова), Еріугени, Абеляра, Бернарда Клервоського, Томи Аквінського, Дунса Скота та Вільяма Оккама можна зробити висновок про існування двох протилежних позицій у вирішенні цієї проблеми: перша наголошувала на приматі божественної предестинації, друга – на пріорітеті свободи вибору. Це розмежування пов'язане з належністю до певних чернечих орденів: домініканці тяжили до поміркованого авґустинізму, францисканці – до напівпелагіанства. Втім, існували маргінальні постаті: Ґотшальк, Григорій з Риміні та інші, які стояли на позиціях жорсткого пізнього августинизму, заперечуючи свободу людської волі.

І нарешті, треба зазначити, що теолого-філософські суперечки навколо співвідношення божественної благодаті і свободи волі, хоча не призвели до остаточних систематизованих висновків, сприяли ретельній розробці категоріального апарату філософії, засобів аргументації власної позиції та чіткого уявлення про провідний характер концепту «свобода» в західній духовній традиції.

РОЗДІЛ 3
КОНЦЕПЦІЇ СВОБОДИ В РОЗМАЇТТІ НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНИХ ІНТЕРПРЕТАЦІЙ

3.1. Свобода як концепт французького філософського та політичного дискурсів та символ національної ідентичності

Свобода є однією з фундаментальних цінностей європейської цивілізації. Право кожної людини на власний розсуд робити все, що не є шкідливим для інших, проголошене французькою Декларацією прав людини і громадянина, стає аксіоматичним після Другої світової війни, знаходячи своє відображення в Загальній декларації прав людини 1948 року та в конституціях більшості сучасних держав.

Але саме Франція залишається країною, в якій свобода залишається провідною цінністю. Про це засвідчили події кінця минулого року, коли президент країни Емануель Макрон вступив в словесний конфлікт з усім ісламським світом, захищаючи свободу самовисловлювання у власній країні, наражаючись навіть на прямі терористичні виклики. «Liberté» стало не просто політичним брендом Франції, але й ціннісним підґрунтям її ідентичності.

Французька свобода стала складовою тріади сучасних ліберально-демократичних цінностей, що висловлюється девізом Французької революції «Liberté, Égalité, Fraternité (Свобода, Рівність, Братерство)», покладеної в основу сучасної ціннісної парадигми цивілізованого світу.

Втім, концепт «liberté» є значно давнішим і сягає глибин історії. Сучасна Франція, як відомо, виникає внаслідок захоплення римської провінції Галія германськими племенами, найбільш могутнім з яких було плем'я франків. Цікаво, що саме слово «frank», яка вперше зустрічається в латинизованій формі «francus», в перекладі з мови салічних франків означало «вільна людина», «чесний», «щирий». У тексті найдавнішого джерела франкського права – «Салічній правді», давньофранкський термін «франк

(вільна людина)» латиною передається словосполученням homo ingenuus (дослівно «вільнонароджена людина»), або просто одним словом ingenuus («вільнонароджений») а також ingenua femina (дослівно «вільнонароджена жінка»).

Про первинне значення слова «франк» своїм підданим нагадав французький король Людовик X Сварливий у своєму знаменитому ордонансі від 3 липня 1315 року. Скасовуючи кріпосне право у своїх доменах, він пропонує й іншим сеньйорам наслідувати його приклад і заявляє, що «кожен повинен бути вільним, бо наша держава називається державою франків (вільних)» [7, с. 145].

Втім, у часи Середньовіччя свобода розглядалася як численні локальні «свободи» або «вольності», надані певним соціальним групам населення (лицарям, городянам та іншим) або інституціям (наприклад університетські свободи). В епоху пізнього феодалізму ці права і свободи розглядалися як привілеї, засновані на звичаї чи на політичному компромісі. Універсальні концепції свободи базувалися на відповідних філософсько-теологічних концепціях, розглянутих нами вище. Цікаво, що більшість з них була розроблена в стінах знаменитої паризької Сорбони.

Лише з початком Ренесансу та Реформації ідеї свободи як права окремого індивіда стають предметом обговорення та втілення в політико-правовій сфері Франції. Символом французького ренесансного вільнодумства є Франсуа Рабле. Його саркастичні твори стали уособленням свободи критики лицемірства тодішніх соціальних умовностей. П’єр Рамус, Бонавентура Деперьє та Мішель Монтень стали також передтечами просвітницького підходу до розуміння свободи.

Намагання отримати особисту свободу знайшло своє відображення й у релігійних рухах того часу. Протестантизм знаходив прихильників у великих містах Франції, в середовищі купців, ремісників і плебсу. Вища аристократія також вбачала в абсолютній монархії, що формувалася в той час, загрозу своїм колишнім вольностям. Ідеї Реформації набувають усе більшої

популярності. Але після репресій 1534 року багато французів емігрують з країни, особливо в Женеву, де виходець з Франції Жан Кальвін створює нову церкву. Втім, вже 1560 року гугеноти-кальвіністи складали 10% населення Франції. Починаються релігійні війни (1562 – 1598), апофеозом яких була відома Варфоломіївська ніч (1572). Ці війни поклали край не лише Реформації, але припинили сподівання на отримання політичних вольностей та свобод. Справа ще в тому, що вчення Кальвіна заперечувало свободу волі, проголошуючи абсолютну владу божественної предестинації – приречення. Кальвін засудив також гуманізм та вільнодумство в цілому як типи мислення і вважав за краще винищити все науки, бо вони принесли сумнів, гординю і тотальний критицизм. І тому у Франції після Тридентського собору (1545) посилюється католицький містицизм, занурення в пошук внутрішньої свободи.

Власне французьке розуміння свободи народжується лише в епоху Бароко і пов’язане з найвеличним генієм французького народу, уособленням французького стилю мислення – Рене Декартом. Як Ґете та Кант є уособленням духу Німеччини, Шекспір та Бекон – Англії, так Декарт символізує дух Франції.

Хоча, треба зазначити, цієї слави Декарт досягнув не під час свого життя і навіть не відразу після своєї смерті. Як відомо, він зазнавав переслідувань на своїй батьківщині, піддавався гонінням під час свого життя і помер далеко від неї, під кінець життя прийнявши запрошення шведської королеви Христини переїхати у Стокгольм. Навіть після його смерті, у Франції ім’я Декарта було під забороною: його твори були заборонені церквою, їх не було дозволено вивчати в усіх навчальних закладах указом короля. Проте, не дивлячись на ці гоніння, Франція з плином часу стала картезіанською, а французи набули картезіанського мислення: «Відразу треба сказати про цю особливість: німці не називають себе кантіанцями, а англійці послідовниками Локка або Г’юма, як би не поважали «своїх» філософів. Французи ж нарекли себе картезіанцями», – зауважує історик Франсуа Азува,

автор дослідження «Декарт і Франція. Історія пристрасті» [202]. Говорячи про особливості ставлення до Декарта у Франції, Азува зазначає, що воно продовжує залишатися суперечливим: «Католикам так і не вдалося по-справжньому примиритися з ним із давніх часів, коли вони внесли його книги в Індекс заборонених книг – вони завжди вважатимуть за краще Паскаля, карта якого завжди буде розігруватися проти Декарта; націоналістично налаштовані праві, за винятком Морра, його освистали. Але помірковані праві, ліві депутати парламенту, викладачі університетів, прихильники теорії світськості, зробили з нього героя» [202, p. 156].

Один з таких «лівих» філософів, один з метрів французького екзистенціалізму Жан-Поль Сартр у своєму есеї «Картезіанська свобода», що є передмовою до зібрання творів Декарта, патетично проголошує: «Ми, французи, живемо ось уже три століття в духовній атмосфері картезіанської свободи, неявно маючи на увазі під «свободою волі» скоріше роботу незалежної думки, ніж творчий акт» [151, с. 38].

За словами Сартра, Декарт у своїй філософії пропонує дві теорії свободи. Перша полягає у властивій людині здатності розуміння. Декарт, на думку Сартра, показав зв’язок духу науки і духу демократії, бо загальне виборче право ґрунтується саме на притаманною кожному здатності говорити «так» або «ні» [151, с. 39]. І свобода, дана людині, не може бути розширена або обмежена ні зовнішніми обставинами, ні можливостями самої людини. Згадаймо, що Декарт стверджував, що здатність правильно міркувати і відрізняти істину властива всім людям без винятку [61, с. 279]. Людина сама несе відповідальність за істину. Сартр дає наступне прочитання: «людина – це буття, через яке світ є істина: її завдання – повністю визначитися і зробити свій вибір, для того щоб природний порядок сущого став порядком істин» [151, с. 49]. Ухвалення рішення в зв’язку з цим розглядається як свого роду метафізичний акт. А істина, знайдена людиною, є трансцендентною. Пафос картезіанської свободи полягає в тому, що вона має на меті відкрити істину, вкладену Богом, і бути засобом існування її в

світі [151, с. 50]. Друга теорія свободи Декарта, за Сартром, випливає з першої. Оскільки світ і істина існують незалежно від людини і створені Богом, то саме заперечення робить людину автономною, а декартівський сумнів є «зразком вільної дії» [151, с. 52]. Сумнів Декарта інтерпретується Сартром як розрив з буттям, ніж є істина. Цей розрив дозволяє відірватися і подивитися на нього ніби збоку. Так, вихідний пункт філософії Декарта – методичний сумнів – Сартр інтерпретує як здатність сказати «ні» і свободу. При цьому дана свобода дуже обмежена, вона не може породити творчу ідею, оскільки вона порожня і не творча. Однак, сам Декарт, за словами Сартра, обмежує дію цієї «негативної» свободи, оскільки коли людині відривається абсолютна істина, людина не може не прийняти її. Таким чином, сумнів і заперечення людини існує доти, доки вона не бачить істини, оскільки заперечує вона саме помилкове. В інтерпретації Сартра вон говорить «ні» небуттю. Описавши ці дві теорії свободи, які він бачить у Декарта, Сартр порівнює картезіанську свободу з християнською: «картезіанська людина і християнин вільні щодо Зла, але не щодо Блага, щодо Хибності, але не щодо Істини» [151, с. 54]. Втім, останні міркування вже є лише сартрівською інтерпретацією картезіанської свободи.

Але, як би там не було, сам Декарт, який почав використовувати французьку мову навзамін традиційної латини, тим самим сприяв консолідації французької нації, заклав основу для майбутньої французької свободи. Як зазначає той же Ф. Азува: «французька – це мова ясних і чітких ідей, таким чином, вона універсальна, Декарт же є її пророком» [202, p. 4].

Але статусу «мови пророків» їй надають скоріше не Декарт і картезіанці, а французькі просвітники, які стали новими «пророками» епохи Модерну. Саме вони проголошують індивідуальну свободу найвищою цінністю в світі Розуму і Прогресу, який вони пропонують розбудувати не тільки французам, але й всьому людству.

Визнаним лідером і символом французького Просвітництва є Франсуа Марі Аруе, відомий всьому людству як Вольтер. Він став уособленням

просвітницького вільнодумства, вільного критичного мислення та боротьби з забобонами та релігійним фанатизмом. Саркастичний, в'їдливий тон його висловлювань та творів певним чином вплинув на французький дискурс свободи.

Свобода у нього в першу чергу – свобода особистості, індивіда, приватна свобода, а не свобода певних станів або суспільства в цілому. Стрижнем особистої свободи слугує свобода слова, а з нею і свобода друку. Особливого значення він надає свободі совісті.

Справжня свобода, на переконання Вольтера, виявляється в тому, що люди перестають бути формально залежними один від одного; вони стають автономними суб'єктами. Це, однак, зовсім не рівносильне до утворення хаосу в суспільстві, виникнення безладних зіткнень у ньому автономних воль. Відносини залежності, певної пов'язаності дій індивідів залишаються. Але тепер такі відносини набувають зовсім іншого змісту. «Свобода, – проголошує Вольтер у «Думках про державне управління», – полягає в тому, щоб залежати тільки від законів» [35, с. 546].

Його більш поміркований соратник у просвітницькому русі та старший сучасник, іронічний Шарль Луї Монтеск'є взагалі ставить питання: «А що таке взагалі свобода?». Зокрема, у своїй найбільш відомій праці «Про дух законів» він писав: «Немає слова, яке отримало б стільки різноманітних значень і справляло б настільки різне враження на розуми, як слово "свобода". Одні називають свободою легку можливість скидати того, кого наділили тиранічною владою; інші – право обирати того, кому вони повинні підкорятися; треті – право носити зброю і чинити насильство; четверті – вбачають її в привілеї перебувати під управлінням людини своєї національності або підкорятися своїм власним законам. Один народ довгий час приймав свободу за звичай носити довгу бороду, інші пов'язують цю назву з відомою формою правління, виключаючи всі інші» [117, с. 288].

Монтеск'є намагається створити загальнозначуще розуміння концепту «свобода», розглядаючи його насамперед у політико-правових аспектах.

Намагаючись зберігати певну поміркованість, він виступає проти свавілля можновладців, вбачаючи в свободі право підкорятися лише законам, а не певним особам. У вищезгаданій праці він пише про це так: «Політична свобода полягає зовсім не в тому, щоб робити те, що хочеться. В державі, тобто в суспільстві, де є закони, свобода може полягати лише в тому, щоб мати можливість робити те, чого повинно хотіти, і не бути примушеним робити те, чого не повинно хотіти… Свобода є право робити все, що дозволено законами. Якби громадянин міг робити те, що цими законами забороняється, то в нього не було б свободи, оскільки те ж саме могли б робити й інші громадяни» [117, с. 302].

Просвітник-аристократ наголошує на тому, що свобода не означає свавілля і анархії. У ролі власного ідеалу мислитель розглядає суспільство, в якому б гармонійно поєднувалися б природна незалежність особистості і інтереси держави. Ш.-Л. Монтеск'є вважав, що політична свобода держави в цілому визначається поділом законодавчої, виконавчої та судової влади, а свобода окремого громадянина забезпечувалася в тому разі, якщо закони дозволяли б кожному не боятися свавілля як з боку інших громадян, так і з боку держави.

Більш радикальну версію свободи пропонує третій «пророк» Французького Просвітництва – Жан-Жак Руссо. Його знаменитий трактат «Du contrat social (Про суспільну угоду)», який став культовим у французьких радикальних колах, починається з фрази, що стала крилатою: «Людина народжується вільною, але всюди вона в путах». Руссо базує свої міркування про народний суверенітет на аксіомі про свободу як сутнісну якість людини, її невід'ємне право, яке належить їй незалежно від походження та соціального стану. Його твердження щодо необхідності нової суспільної угоди базуються на двох постулатах: перший – природна свобода невідчужувана, людина не може відмовитися від неї; другий – укладаючи суспільну угоду, люди не відчужують на чиюсь користь, а примножують свою свободу, перетворюючи її на складову частину загальної волі.

Теоретична новизна Руссо полягає у граничній радикалізації і оригінальному поєднанні ідей своїх попередників. Ідея свободи до того ж поєднується з радикальним егалітаризмом. Тобто, Свобода (Liberté), існує лише в нерозривній єдності з Рівністю (Égalité).

До речі, свобода для Руссо є не тільки правом, але й обов'язком. Для тих випадків, коли воля окремої особистості вступала в протиріччя з вимогами суспільства і держави, Руссо запропонував радикальне рішення: «Якщо хто-небудь відмовиться підкорятися загальній волі, то він буде до цього примушений всім Організмом, а це означає не що інше, як те, що його силою примусять бути вільним. Бо це та умова, яка, підпорядковуючи кожного громадянина вітчизні, одночасно тим самим захищає його від будь-якої особистої залежності» [149, с. 145]. Ця теорія згодом припала до смаку радикальній частині учасників Французької революції і знайшла практичне втілення під час якобінської диктатури. І взагалі харизма Руссо та пристрасна тональність його проповіді, зовсім несхожі з холодним сарказмом Вольтера або спокійною іронією Монтеск'є, мали величезний вплив на сучасників.

Революція 1789 року сприймалася її учасниками як боротьба за торжество свободи. Відомі слова Робесп'єра «революція – це війна свободи проти її ворогів» – висловлювали не тільки його особисту думку. Під цим висловом міг би підписатися кожен французький революціонер. Революція була для них катастрофою старого світу деспотизму і народженням того ідеального і розумного Нового Світу Свободи, про який мріяли їхні ідейні наставники-просвітники.

Всі політичні діячі, незалежно від своїх політичних поглядів, з пафосом клялися у вірності справі свободи. Один з лідерів першого етапу революції, один з авторів «Декларації прав людини і громадянина», вже після смерті затаврований якобінцями як зрадник, конституційний монархіст за переконанням, блискучий оратор граф Оноре Мірабо проголошував на Установчих зборах у вересні 1790 року: «З давніх-давен мої помилки і мої заслуги, мої нещастя і мої успіхи однаково пов'язували мене зі справою

свободи... важко буде навести хоч один факт з мого життя, хоч одну мою промову, що не свідчили б про велику і сильну любов до свободи» [125, с. 148]. Подібними ж клятвами рясніють і виступи інших діячів революції: Ж.-П. Марата, Ж. Дантона, Ж.-П. Бріссо, П.-Ж.Камбона та інших.

Свобода стала новим божеством, народженим століттям Просвітництва і піднесеним на величезну висоту хвилею революційного ентузіазму. Саме цей образ посів центральне місце в революційній символіці й іконографії. Від дня штурму Бастилії увійшов у вжиток фрігійський ковпак, або ковпак свободи. Уже в липні 1789 року на пам'ятній медалі на честь встановлення нового муніципального правління в Парижі знову з'явилася свобода в образі молодої жінки. Вона помітно переважала над іншими кумирами того часу: Рівністю, Справедливістю, Природою та іншими. Цей образ богині з революційного Пантеону повинен був стати центральним у релігії Розуму (Culte de la Raison), який намагалися створити революціонери всупереч католицизмові й християнству взагалі, які пов'язувалися з минулою епохою невігластва та пригнічення. Найбільшого розвитку культ досяг у Парижі, під час проведення «Фестивалю свободи» (Fête de la Liberté) в Соборі Паризької Богоматері 10 листопада 1793 року. Але згодом прибічники Робесп'єра стратили Ебера та Шометта – найбільших прибічників цього атеїстичного культу, намагаючись замінити його на деїстичну релігію Вищої Істоти. Але після перевороту Дев'ятого термідора й цей культ, оскільки він асоціювався з диктатурою Робесп'єра, швидко зійшов нанівець.

Але незважаючи на втрату «сакрального статусу», Свобода залишалася головним чинником Французької революції. Ще на її початку була прийнята «Декларація прав людини і громадянина», яка проголосила всіх людей «вільними і рівними в правах», а слідом за цим – свободу думок, слова, друку, релігійних переконань і економічної діяльності.

Разом з тим, шлях нової французької свободи виявився спотвореним і навіть трагічним в епоху революційного терору. У роки революції проблема співвідношення свободи особистості та інтересів суспільства перемістилася з

філософської площини в політичну, і тут французькі революціонери зіткнулися з істотним дисонансом: в принципі вони вважали свободу природним правом кожної людини, але на практиці як політики вони не були готові визнати це право за своїм противником. Врешті-решт, ідея загального блага взяла гору над ідеєю особистої свободи. З початком війни у квітні 1792 року ця тенденція все наростала, поки не досягла кульмінації в якобінській диктатурі «громадського порятунку».

Термідоріанський переворот та наступна диктатура Наполеона Бонапарта виявили всі хиби радикального розуміння ідеалів свободи і рівності. Наполеон достатньо цинічно ставився до своїх попередників, вважаючи їх ідеали лише прикриттям владних амбіцій. Він не вірив, що участь у революції тих чи інших осіб могла пояснюватися їх прагненням до політичної свободи. Причини революції він зводив до нерівності, до привілеїв. Він прекрасно бачив, що серед республіканців кінця XVIII століття було чимало людей, які прагнули лише до влади, і охоче згодом робив таких людей міністрами, сенаторами тощо, перетворюючи їх на своїх прихильників: «Французи, – говорив він, – нічого не вміють серйозно бажати, крім хіба тільки однієї рівності! Так, мабуть, і від нього кожен з них охоче відмовиться, якщо тільки може стати першим. Потрібно кожному дозволяти сподіватися на підвищення. Потрібно завжди тримати в напрузі марнославство французів. Суворість республіканського режиму набридла б їм до смерті... Що зробило революцію? Марнославство. Що покладе йому край? Знову-таки марнославство. Свобода – один привид!» [134]. Іншим разом він заявив: «Свобода може бути потребою лише вельми нечисленного класу людей, від природи обдарованого більш високими здібностями, ніж маса, але тому свободу і можна безкарно пригнічувати, тоді як рівність подобається саме масі» [134]. Втім, коли це було потрібно, він, звичайно, проголошував ідеали свободи, але не надавав їм жодного значення.

Засновником ліберального розуміння свободи в французькому дискурсі можуть вважатися не просвітники й тим більш не діячі революції, а нащадок

французьких гугенотів Бенжамен Констан. Незважаючи на свою участь у політичному житті Франції в часи Директорії, правління Наполеона та Реставрації, він зміг зберегти вірність ідеалам свободи і наповнити їх насправді ліберальним сенсом. У лютому 1819 р. Бенжамен Констан виступив у Парижі, в Королівському Атенеумі, з великою промовою «Про свободу давніх у порівнянні зі свободою нових народів», в якій чітко сформулював свою концепцію свободи.

По-перше, він розрізняє два типи свободи (entre deux genres de liberté). Згідно з Констаном, у давнину свобода трактувалася як розподіл влади між усіма вільними членами суспільства за їх активною участю в управлінні полісом; свобода в сучасному розумінні – це захист індивідуальності, засіб забезпечення особистої безпеки та відмежування свого особистого, приватного існування від деспотизму влади. Свобода нових народів, як вважав мислитель, є переважно свобода особистісна, громадянська свобода (la liberte civile). Тому політична свобода в сучасних умовах є лише засіб прояву індивідуальних прав і свобод. «Особиста свобода – ось справжня сучасна свобода; політична свобода виступає її гарантом» – проголошує він [96, с. 99].

По-друге, з точки зору Констана, політична система повинна перебувати в гармонії з досягнутим рівнем історичного розвитку, тому головною помилкою просвітників та ідеологів Французької революції є спроба застосувати до інших історичних умов античну концепцію свободи. На цій основі Констан будує ліберальну та індивідуалістичну концепцію держави. Завдання лібералів, на його думку, полягає в обмеженні сфери діяльності держави, і такою межею повинні стати особисті права кожного члена суспільства. У передмові до збірки «Статті про літературу і політику» (1829) Констан писав: «Протягом сорока років я відстоював один і той же принцип – свободу у всьому: в релігії, філософії, в літературі, в промисловості, в політиці, – розуміючи під свободою торжество особистості

як над авторитетом, який хотів би деспотично керувати нею, так і над масами, які вимагають підпорядкування меншості більшості» [205, p. 4].

Російський історик Вадим Бутенко називав Бенжамена Констана «головним теоретиком лібералізму» у Франції [30, с. 58]. Саме він започаткував ліберальний рух, який мав глибоке історичне коріння у Французькому просвітництві (в першу чергу, в працях Монтеск'є). В XIX столітті ліберальний рух у Франції стає однією з головних політичних сил, яка мала систематичну доктрину, чітко окреслену соціальну базу і певну перспективу. Замкнені в приватному житті або вигнанні за Наполеона, ліберали відкривають нову сторінку своєї історії в період Реставрації. Від 1815 року і аж до Другої імперії лібералізм виступає у ролі серйозної соціально-політичної сили, яка бажає і може нести відповідальність за розвиток країни. Французький лібералізм висунув у першій половині століття кілька видатних представників – як теоретиків, так і політичних діячів. До них, безперечно, відносяться вже названий Бенжамен Констан, його соратниця Жермена де Сталь, Франсуа Гізо, а також «консервативні ліберали» Франсуа Рене де Шатобріан і Астольф де Кюстін; ліберальні католики – Феліс де Ламенне і Анрі-Домінік Лакордер. Особливе місце в створенні ліберальної концепції свободи належить Алексісу де Токвілю. Всі вони походили з різних станів, відіграли різну роль в історичному розвитку Франції, відрізнялися – часом кардинально – за своїми поглядами. Разом з тим, їх об'єднував ідеал політичної свободи, який став базовою цінністю ліберального руху.

Три французькі революції 1830, 1848 і 1870 – 1871 років проходили під гаслами набуття свободи, хоча різні політичні течії вкладали в це різний сенс. Свобода, завдяки картині Ежена Делакруа «*La Liberté guidant le peuple* (Свобода, що веде народ)» (1830), в образі Маріанни стала ментальним символом республіканської Франції. Девіз «Liberté, égalité, fraternité» став девізом Другої, Третьої, Четвертої та П'ятої республік у Франції. Однак, вже

у XIX столітті, а особливо в XX, стає зрозумілою декларативність характеру цих трьох цінностей, більш того, їх певна суперечність одна одній.

Мабуть, вперше це чітко зазначив був один з вже названих представників французького лібералізму. Це Алексіс де Токвіль, якого ще називають «дивним лібералом», який піддає рефлексії та критиці самі засади класичного лібералізму. Зокрема, він стверджував, що рівність і свобода суперечать одне одному, як в ідеологічному, так і в соціальному аспектах тих людей, які дотримуються цих поглядів. Тому лібералізм завжди аристократичний і елітарний, а демократичний егалітаризм (прагнення до зрівняльного розуміння прав) завжди є масовим і плебейським явищем. Демократія містить дві непримирені вимоги про свободу і рівність, і це протиріччя може призвести до падіння демократії.

На підставі сумлінного аналізу своїх спостережень про суспільні відносини в США («Демократія в Америці», перший том – 1835 та другий – 1840), Токвіль дійшов висновку, що існування конституційного режиму, обмеженої монархії або ліберальної республіки, зумовлене існуванням добровільних об'єднань (здебільшого – релігійних). Більшість аспектів суспільного життя США організовані не за допомогою державного примусу, а в рамках спонтанних, добровільних зусиль.

Токвіль показував, як діє принцип добровільного об'єднання в різних секторах американського суспільства: в церкві та в громадських об'єднаннях немає ієрархічної системи організацій, а існує безліч організацій, які засновані на добровільному членстві. Результатом цих добровільних об'єднань став плюралізм з існуванням багатьох громадських центрів влади. Ці громадські центри стають ефективною перешкодою на шляху поширення урядового свавілля і тиранії – більшості або меншості. Також ці громадські організації балансують тиск зацікавлених груп і не дозволяють надмірного накопичення владних повноважень державними інститутами. Суперечливі вимоги рівності і свободи врівноважують одна одну в добровільних громадських організаціях, і, як наслідок цього, можна здійснювати свободу

без заперечення принципу рівності. Таким чином, Токвіль пояснював відсутність диктатури в Америці добровільним плюралізмом.

Разом з тим, Токвіль бачить і зворотний бік американської демократії – культ матеріального успіху, зростання ізоляції і відчуження індивідів, а також занепад мистецтв, основними замовниками яких традиційно виступали аристократичні верхи. Він пише: «Повітря тут насичене користолюбством, і людський мозок, безперестанку відволікаючись від задоволень, пов'язаних з вільною грою уяви і з розумовою працею, не практикується ні в чому іншому, крім як у гонитві за багатством» [174, с. 132].

Цікавим є й своєрідне пророцтво Алексіса де Токвіля, яке набуло актуальності під час «холодної війни» в XX столітті: «В даний час у світі існують два великі народи, які, незважаючи на всі свої відмінності, рухаються, як видається, до єдиної мети. Це росіяни і англоамериканці. Обидва ці народи з'явилися на сцені несподівано. В Америці для досягнення цілей покладаються на особистий інтерес і дають повний простір силі і розуму людини. Що стосується Росії, то можна сказати, що там вся сила суспільства зосереджена в руках однієї людини. В Америці в основі діяльності лежить свобода, в Росії – рабство. У них різні витоки і різні шляхи, але дуже можливо, що Провидіння потай підготувало кожній з них стати господинею половини світу» [174, с. 132].

Втім, до американського, та й до російського розуміння свободи та тієї ролі, яку воно відіграло свою роль в історичних долях народів, ми звернемося пізніше, поки що ж повернемося до Франції. В XIX столітті саме вона стала випробувальним полігоном для різних політичних ідеологій, що різним чином тлумачили концепт «свобода». Саме у Франції народжується «утопічний соціалізм» і комунізм, які відіграють значну роль у політико-ідеологічному протистоянні XX століття.

Нове, соціалістичне, розуміння «справжньої» свободи народжується в таємних гуртках бабувістів та французьких карбонаріїв. Політична свобода, яка надала усім громадянам формально рівні права, призвела, на їх погляд, до

зростання егоїзму, соціальної нерівності та економічного пригнічення. Теоретичного обґрунтування соціалізм набуває в працях Клода Сен-Сімона, Шарля Фур'є та П'єра Леру. Саме останній вперше використовує в своїй праці «Про індивідуалізм і соціалізм» (1834) термін «соціалізм». Цікаво, що спочатку він досить критично ставився до останнього. Пізніше Леру писав: «Я винайшов термін «соціалізм», щоб протиставити його ідеї індивідуалізму. Під цим іменем я прагнув викрити помилкові системи суспільного ладу, запропоновані нібито учнями Сен-Сімона і послідовниками Руссо» [216, p. 224]. «Індивідуалізм» і «абсолютний соціалізм» (який розглядався ним як соціальна тиранія над особистістю) П'єр Леру вважав двома крайніми полюсами організації суспільства. Цим крайнощам він протиставляв прагнення до суспільної єднання (щось на зразок сучасного комунітаризму). Але термін «соціалізм» набуває згодом іншого позитивного значення, і сам Леру проголошує себе соціалістом. Проголошуючи два фундаментальних початки в суспільстві: «прагнення людини до свободи» і «прагнення людини до суспільного єднання», він стверджував, що перед філософами Модерну стояла «складна, але розв'язувана проблема поєднання принципів свободи і громадського єднання». Кінцевою метою всього шляху людства Леру вважає рівність. На відміну від лібералів, які вважали, що реалізація свободи і рівності обмежується наданням загального виборчого права, Леру в статті «Рівність» (1838) висловив гірку іронію в тому, що суспільство надає індивіду юридичної рівності без фактичної, економічної рівності [210, p. 69].

П'єр Леру вважав, що греки подарували людству ідею свободи, Євангеліє принесло ідею братства, Руссо став учителем рівності, і тепер французька республіка повинна поєднати в собі всі ці принципи. В той же час, ця республіка повинна подолати соціальну нерівність і створити суспільство соціальної солідарності, тобто соціалізм. Саме йому належать критика «експлуатації людини людиною», він писав про класову боротьбу, а також задовго до Карла Маркса і Фрідріха Енгельса дав визначення пролетаріату і буржуазії, виходячи з критеріїв володіння власністю на засоби

виробництва. Засновники марксизму «запозичують» у нього й критику «буржуазної» свободи, втім, обґрунтовуючи її за допомогою «модної» тоді в Німеччині та Європі зарозумілої геґелівської стилістики. Французький соціалізм довгий час відкидав цю чужоземну діалектику, ґрунтуючись на традиційних вітчизняних просвітницьких засадах.

Термін «комунізм» був також запозичений Марксом та марксистами з творів французьких егалітаристських радикалів, необабувістів. В 1830-ті роки його використовують Етьєн Кабе, публікуючи згодом «Credo communiste» (1841) та Теодор Дезамі в «Code de la Communauté» (1842). Комуністи вбачали себе радикальними соціалістами, вимагаючи не тільки переходу до суспільної власності, а й рівності у розподілі на основі принципу «Розподіл праці згідно силам, їжі – згідно з потребами, освіти – відповідно до здібностей». Відмінність між соціалізмом та комунізмом відзначали й їх ідейні та політичні супротивники. Так, відомий англійський ліберал Джон Стюарт Міл вбачав специфіку комунізму саме в рівному розподілі, тоді як соціалізм полягає в суспільній власності на засоби виробництва. Втім, у середині XIX століття термін «комунізм» зникає, розчиняючись у соціалістичних вченнях, провідними з яких стають марксизм та мютюелізм (анархізм) П’єра-Жозефа Прудона.

Однак, Французька революція породила не лише соціалізм і комунізм. Деякі мислителі, зокрема американський історик Карлтон Гейс, вважають, що саме у Франції народжується сучасний націоналізм. Саме під час Великої революції та внаслідок революційних війн піддані монархів, які належали часом до самих різних народів і що говорили різними мовами, були проголошені громадянами з рівними правами і обов’язками, незалежно від їх походження, поглядів або віросповідання. Якобінці навіть заявили, що громадянином Французької республіки може вважати себе будь-яка людина, віддана ідеалам свободи. Нові імпульси пробудження національно-патріотичних почуттів європейських народів дали наполеонівські війни і «весна народів» – революції 1848 р., у ході яких боротьба за визволення від

іноземного панування переплелася з гаслами об'єднання роздрібнених народів, передусім Німеччини та Італії, в держави-нації на демократичних засадах. Народившись на лівому фланзі європейського політичного спектру, національно-патріотичні цінності перекочували в другій половині XIX ст. на правий, де його взяли на озброєння консервативні, а потім і реакційні сили.

І саме у Франції з'являється таке поняття як шовінізм, що означає ідеологію, сутність якої полягає в проголошенні переваги одного народу (нації) над іншими народами з метою обґрунтування свого «права» на їх дискримінацію або пригнічення. Цей термін з'явився 1831 року в комедії братів Коньяр «Триколірна кокарда», одним із героїв якої був агресивний новобранець Ніколя Шовен де Рошфор. Вважається, що прообразом цього персонажа була реальна особа – солдат наполеонівської армії Ніколя Шовен, вихований у дусі поклоніння імператору – творцю національної «величі Франції», що став відомим унаслідок жорстокого ставлення до місцевого населення під час наполеонівського походу до Єгипту. Згодом шовінізм стане у Франції головною спільною ідеєю як бонапартистів, так і прибічників повернення до старої монархії та республіканської «величі Франції» як колоніальної держави. В цьому сенсі є цікавими погляди «полум'яного реакціонера» (за влучною характеристикою М. Бердяєва), ідейного противника Великої революції, монархіста-емігранта графа Жозефа Марі де Местра. Він вважав, що саме революційна свобода породжує тиранію терору та є спонуканням до злодіянь: «Французи, хіба не під гул пекельних співів і безбожної хули, не під передсмертні крики і довгі стогони зганьбленої невинності, не в відблисках пожарищ, не на останках трону і вівтарів, залитих кров'ю одного з найкращих королів і незліченної безлічі інших жертв, не в презирстві до звичаїв і громадських переконань, не в оточенні всіляких злодіянь ваші спокусники і ваші тирани заклали те, що вони назвали вашою свободою?» [111, с. 48]. Цікаво, що проголошуючи себе захисником традиційного католицизму, покладаючи провину за соціальні потрясіння на протестантів, де Местр дотримувався поглядів на свободу волі скоріше

кальвіністського ґатунку, ніж католицької ортодоксії. Він вважав, що людина назавжди зіпсована первородним гріхом, і кожен несе на собі його печатку, і навіть всі святі є грішними, і немає жодної безгрішної істоти. Більше того, навіть вожді революції, яку він ненавидів, керуються не власною розумною волею, але їх злочини є породженням зовнішньої сатанинської сили.

Найдивовижнішим у ній є її міць, що усуває всі перешкоди і поступово весь народ виявляється залучений в її стихію, але відбувається це без наміру з боку людей. Як пише де Местр, вони не бажають своєї участі, але виявляються, нерідко проти свого бажання, залученими в її стихію. Революція сама править людською волею більше, ніж вона керує нею [111, с. 139]. І навіть вожді її, підпорядковані їй, самі стають її жертвами (Мірабо, Робесп'єр). Ці міркування де Местра та виправдання ним війн, які є необхідною складовою людської історії, поєднує його погляди з ідеями Ґ. Геґеля, про які мова піде в нашій роботі далі.

Міркування де Местра вплинули й на право-націоналістичну ідеологію Франції кінця XIX – початку XX століття, що найбільш яскраво проявила себе під час антисемітської справи Дрейфуса і згодом у мілітаризації суспільної свідомості на початку Першої Світової війни. Втім, реакційний детермінізм, як і згодом за великим рахунком і марксистський, не прижився у французькій філософії, яка залишалася в XX столітті здебільшого вірною лібертаріанським ідеям свободи.

Апофеозом метафізичного лібертіанства можна вважати атеїстичний французький екзистенціалізм. Найбільш яскравими фігурами цього напряму були два «філософа свободи», два соратника-антогоніста – Жан-Поль Сартр та Альбер Камю.

Вислів Жана-Поля Сартра «l'homme est condamné à être libre (Людина засуджена бути вільною)» – став своєрідним Credo – символом віри французького атеїстичного екзистенціалізму. Втім, Сартр не займався абстрактним аналізом свободи. Він розглядав свободу в контексті соціальної дійсності, яку різко критикував і вважав абсурдною. Людина, на думку

Сартра, вільна, її дії нічим не детермінуються. Вона сама себе створює. Свобода – це спосіб буття свідомості, тому свідомість має бути свідомістю свободи. Оскільки свідомістю обдарована кожна людина, остільки свобода являє собою універсальну онтологічну властивість людського існування. Тому, на глибоке переконання Сартра, людина не може бути одночасно вільною і невільною – вона може перебувати лише в одному з цих станів.

Оскільки свобода, за Сартром, є онтологічною характеристикою людини, вона передує її сутності. «Свобода людини передує її сутності, вона є умовою, завдяки якій остання стає можливою, сутність буття людини підвішена в її волі. Отже, те, що ми називаємо свободою, не відрізняється від буття «людської реальності». Про людину можна сказати, що вона спочатку є, а потім – вона є вільною; між буттям людини і її «вільнобуттям» немає різниці» [153, с. 319]. Свобода є абсолютною і безумовною.

В своєму *Opus Magnum* – трактаті «Буття і ніщо», написаним під впливом гайдеґґерівського «Буття та часу», Сартр ототожнює свободу і ніщо, вбачаючи в ній абсолютну негацію і одночасно основу людської свідомості. Свобода існує в світі завдяки присутності в ньому «буття-для-себе», Ніщо – тобто людини: свідомість, не будучи «чимось» у світі, є свободою, оскільки завжди вибирає себе саму, вирішує, чим їй бути, не маючи опори ні поза, ні всередині себе. Сартр пише: «Свобода – це якраз те Ніщо, яке міститься в серці людини ...» [154, с. 38].

Втім, згодом під впливом марксистської критики з боку вітчизняних та радянських комуністів, з якими Сартр співпрацював усе життя за винятком певних періодів, він відмовляється від своєї лібертіанської категоричності. В «Критиці діалектичного розуму» (1960), у передмові до якої Сартр заявив, що марксизм є вічною філософією нашого часу, і власний екзистенціалізм розглядає як доповнення до марксистської теорії, він вносить корективи у свою теорію свободи. Він аналізує тепер ті аспекти свободи, на які не звертав практично жодної уваги в своїх попередніх працях. Він відкидає поняття абсолютної свободи, свободи-фетиша як «першооснови без зв’язку зі світом»

[226, p. 198]. Тепер французький мислитель акцентує увагу на своболі дії, а не тільки на свободу духу, на свободі боротьби, а не тільки на свободі вибору. У зв'язку з цим Сартр досліджує проблему праксису. Оскільки практика розглядається їм як «реальна людяність людини», остільки засобом здійснення свободи стає практична діяльність.

Він звертається до проблеми співвідношення свободи і необхідності, намагаючись по-своєму переосмислити тезу марксизму про свободу як усвідомлену необхідність. Він вважає, що або свобода долає необхідність, або необхідність поневолює свободу. Свобода завойовується шляхом подолання необхідності. Сартр вважає, що людина перестає бути вільною, коли її творчість перестає мати творчий характер. Якщо в умовах праксису, тобто індивідуальної творчої діяльності, людина відчуває свою свободу і діє активно, то в умовах інертної практики людина сприймає свою діяльність як щось чуже для себе, тобто перебуває в стані відчуження, проаналізованому раннім Марксом. Втім, потуги Сартра наблизитися до марксизму шляхом залучення певних його концептів були достатньо недолугими, що знаменитий французький соціолог – його однокурсник з École normale supérieure Реймон Арон висловився про них як про «удаваний марксизм» [14].

Альбер Камю, на відміну від свого візаві Сартра, ніколи й не намагався удавати з себе марксиста. Більш того, остаточний розрив між ними стався на ґрунті розбіжностей у відношенні до практики «реального соціалізму» в СРСР і його країнах-сателітах. Лише сумісна боротьба в русі Опору та ідеї свободи та справедливості об'єднала Сартра і Камю в період 1942 – 1951 років.

У жовтні 1951 року Камю опублікував в журналі «Лібертер» трактат «Бунтівна людина», який остаточно розмежував його з Сартром. В ньому він аналізував історію і філософію бунту в різні часи і в різних суспільствах. Понад усе Камю засудив революційне насильство. Насильство може бути використане в певних екстремальних умовах (нагадаємо, що він був

учасником руху Опору), але використання насильства революцією в намірах змінити хід історії на бажаний є утопічним, абсолютистським і означає зраду самого себе. Він засуджує так звану «абсолютну свободу», яка, за його словами «глузує зі справедливості» [89, с. 234]. В той же час «абсолютна справедливість знищує свободу». Камю вважає, що саме революції XX століття задля своїх грандіозних завойовницьких цілей мимоволі розділила ці «два неподільних поняття». Тому мислитель закликає до їх поєднання, яке можливе лише шляхом «обопільного самообмеження». Він пише: «Жодна людина не вважає свою долю вільною, якщо вона водночас несправедлива і справедлива, якщо вона не є вільною» [89, с. 345]. В той же час автор «Бунтівної людини» віддає пріоритет свободі над справедливістю, оскільки навіть «недоконана свобода зберігає можливість протесту і рятує людську спільноту. Справедливість у мовчазному світі, справедливість поневолена й німа, руйнує співпричетність людей і кінець кінцем більше не може бути справедливістю».

Ці міркування Альбер Камю викликали гнів та огиду у його колишнього соратника Сартра, який остаточно опинився зачарованим комуністичною ідеологією, яка, на його погляд, встановлює і свободу і справедливість шляхом насильницької революції. Спочатку це була радянська ідеологія, згодом захоплення радикальними ідеями та діями кубинських революціонерів (якось він назвав Ернесто Че Гевару «найдосконалішою людиною епохи»), а після травневих подій 1968 року перебування в полоні ідей маоїстської «культурної революції». Після смерті Мао та розвінчання т. зв. «Банди чотирьох» (1976), вже старіючий Сартр так і не зміг обрати собі чергового кумира, тим більше, що він майже осліп через глаукому.

Разом з тим, саме Сартр був уособленням французької свободи в повоєнний період (1944 – 1968), став однією з культових фігур подій 1968 року, коли президент де Голь у відповідь на прохання поліції заарештувати

його як підбурювача студентських заворушень промовив свою сакраментальну фразу «У Франції Вольтерів не саджають».

1968 рік став переломним роком для Франції, Європи і всього людства. На думку американського неомарксиста Іммануїла Валлерстайна, цей рік за своїм значенням можна порівняти лише з Великими географічними відкриттями та Великою французькою революцією. Цей рік став роком свободи, і цей бренд надала йому саме Франція, яка в котрий раз під час травневих подій стала осередком нової західної свободи – свободи політичної, сексуальної і креативної, свободи соціальної та інтелектуальної. Після поразки Празької весни, яка відбулася того ж 1968 року, світ остаточно розколовся на західний світ свободи та радянсько-китайський (з варіаціями в «третьому світі») світ не-свободи [226, с. 205].

Разом з тим, 1968 рік став роком остаточного повалення «Сартрового режиму» в французькій філософії, роком завершення екзистенціального концепту свободи. На філософську «сцену» виходять «нові філософи» (А. Глюксман, Ж. М. Бенуа, Ж. П. Долле, М. Герен, Б. А. Леві), а згодом остаточно оформлюється постмодернізм, який став не лише новим філософським напрямом, але докорінно змінив «оптику» бачення свободи.

У постмодернізму три «батька-засновника»: Жан-Франсуа Ліотар, Мішель Фуко і Жак Дерріда. Як відомо, сам термін «постмодерн» ввів Ліотар в своїй книзі 1979 року «Стан постмодерну». Він визначає стан постмодерну як «недовіру до метанаратівів», які розглядаються як широкомасштабне і чітке пояснення великих феноменів. Тим самим постмодернізм відкидає релігії та політичні ідеології, що претендують на тотальне пояснення світу. Ліотар ратував за те, щоб замінити їх «мінінаративами» і прагнути до осягнення менш масштабних і більш особистих «істин». Він піддає критиці концепт «свободи як звільнення», який є провідним в усіх старих метанаративах. Зокрема, він пише: «Протягом XIX і XX ст. мислення та дія управляються Ідеєю. Це Ідея звільнення. Звичайно, їй даються абсолютно різні обґрунтування в різних, як їх зазвичай називають, філософіях історії,

великих оповіданнях, за допомогою яких намагаються впорядкувати лавину подій: християнському оповіданні про первородний гріх і спасіння через любов, просвітницькому оповіданні про звільнення від невігластва і рабства через пізнання і рівність, філософсько-спекулятивному оповіданні про реалізацію загальної Ідеї через діалектику конкретного, марксистському оповіданні про звільнення від експлуатації і відчуження через соціалізацію праці, капіталістичному оповіданні про звільнення від бідності через техно-промисловий розвиток». Але, «людська історія як загальна історія звільнення не вселяє більше довіри» [103, с. 29] – пише далі Ліотар. Концепт «свобода» повинен бути переосмисленим шляхом відкидання метанаративів та побудови особистої траєкторії свободи.

Свою доволі оригінальну концепцію свободи пропонує і Мішель Фуко, сама особистість якого стала певним уособленням постмодерністських «технік визволення». Відкидаючи ідею людської суб'єктивності, він стверджує, що люди самі по собі сконструйовані культурою. «Людина з усіма її особистісними характеристиками є продуктом відносин влади, застосованих до тіл, їх потреб, можливостей, потягів, прагнень» [188, с. 28].

Але твердження Фуко про тотальність влади в суспільстві, на його думку, не суперечить наявності свободи. Він навіть стверджує злиття влади і свободи: «Але якщо влада є всюди, то не існує ніякої свободи. Я відповідаю: якщо в кожному громадському полі існують відносини влади, то це тому, що скрізь є свобода» [188, с. 28]. В останніх своїх працях (особливо в «Історії сексуальності») Фуко розглядає свободу як «турботу про самого себе», внутрішнє звільнення і самоперетворення в дусі філософських практик пізньої античності.

Слідом за античними мислителями, Фуко розуміє свободу через певні відносини індивіда з самим собою, його звернення до себе і прагнення до створення певного себе. Така свобода, обіцяна і досягнута через роботу над собою, розуміється не в термінах звільнення, визволення і «скидання кайданів» соціуму. Як свобода, так і влада в розумінні Фуко – це не щось, що

можна отримати і чого можна позбутися, це не якась річ. Влада здійснюється тільки у відношенні вільних суб'єктів рівно настільки, наскільки вони вільні. Під вільними розуміються індивіди, перед якими розгорнуте ціле поле можливостей, і це поле надає їм різні способи поведінки, реакції тощо. Рабство саме по собі не може бути ставленням сили, якщо мова йде лише про людину, закуту в ланцюги. Тоді це буде всього лише історією про просте фізичне насильство, однак, якщо у неї є хоч якась можливість вибору своїх дій (наприклад, вона має можливість втечі), тоді має місце свобода як можливість зміни свого становища. Відповідно, свобода і влада не протистоять один одному і не існують тільки за умови відсутності один одного (де немає свободи, там влада, і навпаки) – тут мова йде про їх переплетення. Свобода є і першочерговою умовою здійснення влади, і обслуговуючим її елементом, коли та вже знаходиться в процесі здійснення.

Таким чином, погляди Фуко на співвідношення між владою та свободою виглядають доволі заплутаними. Більш чітко їх висловив його послідовник – польсько-британський мислитель Зиґмунд Бауман. В своєму есеї «Свобода» (1988) він безапеляційно стверджує «Свобода це привілей та влада» [17, с. 15]. В той же час, Бауман стверджує, що «для більшості членів сучасного суспільства індивідуальна свобода, якщо вона доступна, виступає в формі споживацької свободи, з усіма її приємними і не дуже приємними атрибутами» [17, с. 15]. Тобто, Бауман вважає надану споживачам свободу засобом маніпулювання свідомістю з боку анонімної влади сучасного західного суспільства.

Свій остаточний постмодерністський вирок традиційно-ліберальному концепту свободи виносить французький філософ Жан Бодрійяр. Свобода для нього – один з численних «симулякрів», копія копії, за якою немає жодної реальності. Більш того, аналізуючи трансформації свободи в інформаційну епоху, він доходить висновку про її зникнення в штучному світі, створеному ЗМІ, електронною мережею і гаджетами. «Сьогодні ми живемо в уявному світі екрану, інтерфейсу, подвоєння, суміжності, мережі» –

пише він. «У таких умовах взагалі знімається проблема свободи, не в тому сенсі, що її відміняють, а в тому, що людина стала вільною по відношенню до всього. А раз все є вільним, то немає сенсу і говорити про свободу. Де ж у всьому цьому свобода? Її не існує. Немає ні вибору, ні можливості прийняття остаточного рішення. Будь-яке рішення, пов'язане з мережею, екраном, інформацією і комунікацією є серійним, частковим, фрагментарним, нецілісним» [24, с. 78].

Не випадково автори культового фільму «Матриця» розглядали саме Бодрійяра як філософа, ідеї якого знайшли своє втілення у фільмі (хоча сам мислитель був обуреним подібною «екранізацією» його філософії), а його книга «Симулякри і симуляція» з'являється на самому початку фільму. Внаслідок віртуалізації реальності народжується Телематична Людина, свідомість якої перебуває під владою віртуальних симулякрів, що призводить до втрати її свободи. Але, як пише Бодрійяр, вона не може бути й рабом, «бо не має власної волі» [24, с. 84].

Віртуалізація реальності та конс'юмерізм, за Бодрійяром, призводять до смерті свободи в західному світі, і він це урочисто оголошує: «На Заході Свобода, ідея свободи померла справжнісінькою смертю, і її зникнення чітко простежується у всіх недавніх спогадах» [24, с. 87]. Таким чином, за «смертю людини-суб'єкта» у Фуко, у французькому постмодернізмі відбувається й «смерть Свободи». Франція була місцем народження європейської свободи і стає й місцем її смерті.

Зрозуміло, що останнє твердження є великим перебільшенням, але настрій, який формує постмодернізм, його релятивізація європейських цінностей викликає обґрунтовані протести з боку представників французької інтелектуальної еліти різної ідеологічної орієнтації. Першими виступили «праві» мислителі, орієнтовані на повернення традиційних європейських цінностей. У жовтні 2017 року в інтернеті було опубліковано текст Паризької декларації під назвою «Європа, в яку ми віримо», який підписали 13 провідних європейських інтелектуалів, серед яких 4 французьких мислителі

католицько-консервативної орієнтації. Автори Декларації намагаються виявити основні лінії спотворення справжньої Європи. Передусім вони звертають увагу на хибний образ свободи, проголошуваний адептами нового порядку: свобода витлумачується ними радше як «звільнення від усіх обмежень» [130]. Така свобода породжує лише «лібертаріанський гедонізм», що викликає відчуття «нудьги і втрати сенсу». «Замість того, щоб бути вільними, ми прирікаємо себе на порожній конформізм культури, заснованої на споживацтві та медійних взірцях» – проголошують автори документу. Хибна (тобто постмодерністська) Європа не сприяє культурі свободи, – вважають вони. Вона просуває продиктовану ринком культуру гомогенізації і політично нав'язаного конформізму

Спасіння Європи (і зрозуміло, Франції, як її духовного осереддя) вони вбачають у відновлення справжнього лібералізму. Цей процес лібералізації автори пов’язують з поверненням до прозорої і неспотвореної мови діалогу, до прозорих дискурсів, завдання яких полягає не у приховуванні й затемненні реального стану речей, а в розумінні того, що відбувається. «Майбутнє Європи має бути ліберальним у найкращому сенсі цього слова, себто слід відстоювати ґрунтовні публічні дискусії, вільні від ризику насильства і примусу» – проголошують вони [130].

Цікаво, що вину за спотворення справжньої Європи праві інтелектуали покладають на «покоління 68». «Наш обов'язок – вказують вони – оголосити правду: покоління 1968 зруйнувало, але нічого не вибудувало. Воно створило порожнечу, яку сьогодні заповнюють соціальні мережі, дешевий туризм та порнографія» [130]. Але й ідейні нащадки травневих подій на тлі бурхливих подій, пов’язаних зі зростанням загроз тероризму, соціальними заворушеннями та наростаючим впливом популістських рухів (в чому дійсно велика провина лежить на постмодерністському спотворенні свободи), які відбуваються у сучасній Франції також виступили з власним маніфестом.

Його ініціатором і автором більшості постулатів виступив один з колишніх лідерів «нових філософів», єдиний з європейських філософів, що

виступав на київському Майдані 2014 року, Бернар-Анрі Леві. В маніфесті «Європейській дім у вогні», що з'явився на шпальтах паризького «Libération», також висловлюється стурбованість наростанням антиліберальних настроїв, що можуть призвести до приходу нового тоталітаризму. Автори маніфесту закликають «підняти світоч Європи, що, незважаючи на свої недоліки, помилки, а часами і ницість, залишається другою вітчизною для всіх вільних людей у світі» [72].

Таким чином, у XIX, і навіть у XX столітті, незважаючи на численні історичні метаморфози, Франція намагається зберігати вірність ідеалам «Liberté, Égalité, Fraternité», хоча, зрозуміло, вони зазнали й певної профанації і навіть спотворення. Франція залишається осередком свободи і в наші дні. Бурхливі події початку третього десятиліття вже XXI століття демонструють прихильність французького духу до збереження свободи як вищої чесноти та вартості сучасного цивілізованого суспільства.

3.2. «Liberty» та «freedom»: британсько-американська модель свободи

Французьке розуміння свободи під впливом Великої революції та наполеонівського панування на континенті на початку XIX сторіччя, стало однією з провідних ідей багатьох політичних та національно-визвольних рухів в Європі та Латинській Америці. Але з нею ще від XVII століття конкурує інша модель – англосаксонська, що знайшла своє втілення у Великій Британії та, з певними модифікаціями, в США. Вже в консервативній критиці Французької революції (наприклад, у Едмунда Берка) було вказано на специфічний власне британський концепт свободи, який базується на британській ліберальній традиції, збереженні англійської вольності та захисті прав людини.

Концепт свободи в англійській мові представлений двома словесними конструкціями: «liberty» та «freedom», які розглядаються майже як синоніми і використовуються як взаємозамінні. Хоча в західній літературі були зроблені деякі спроби розрізнити свободу-liberty і свободу-freedom, але вони не

отримали особливої популярності[2].

Однак у певні історичні епохи ці слова, перше з яких має латинсько-нормандське походження, друге – англо-германське, мали певні відмінності в побутовому вживанні. Дотепним є випадок, коли наприкінці XVIII століття один судновласник назвав побудоване ним торгівельне судно «Liberty». Проти нього повстала торгівельна громадськість, яка побачила в цьому підтримку якобінських ідей у сусідній країні. Довелося перейменовувати його на «Freedom».

Втім, у часи Середньовіччя в англійських правових документах було саме «liberty», оскільки саме норманська еліта принесла з континенту французьку мову і тим самим «офранцузила» мову англійську, залишивши в ній чисельні лексичні запозичення.

Проте, передісторія британської інтерпретації концепту «свобода» сягає ще початку XI століття. Англія стала розглядатися як країна свобод ще в епоху Середньовіччя, коли англійський король Генріх I Боклерк приймає *Charter of Liberties* (1100) та остаточно, коли його наступник король Іоанн Безземельний у 1215 році підписує Велику хартію вольностей (*Magna Charta libertatum*). Саме останній документ, який містив права на приватну власність, недоторканість та свободу особистості від абсолютизму, розглядають як справжню підставу англійської свободи.

При цьому, зрозуміло, мова йде про політичну свободу. Втім, вона ґрунтувалася на метафізичних та теологічних засадах. Починаючи від Ансельма Кентерберійського, який протиставив своє вчення про свободу вибору авґустиніанському вченню про предестинацію, британські схоласти майже одностайно підтримували ідею свободи вибору від зазіхань прибічників ідеї напередвизначення. Дунс Скот та Вільям Оккам, як вже вказувалося вище, підтримували ідею свободи волі, яка не суперечить божественній всемогутності. Ідеї свободи відстоював і засновник модерної

[2] Зокрема, спроба Вежбицької розглядати «freedom» як негативну свободу, а «liberty» як позитивну [33, с. 223-225].

англійської філософії Френсіс Бекон. Незважаючи на формальну належність до офіційного англіканства, він схиляється до своєрідної «природної релігії», проголошуючи, що «…поверхнева філософія схиляє розум людини до безбожництва, глибини ж філософії звертають уми людей до релігії» [32, с. 386].

Однак, остаточної визначеності «природна релігія» у формі деїзму набуває в творах Едуарда Герберта, барона Черберійського. Він проголошує п'ять знаменитих максим деїзму, які вкорінені в свідомості людей: твердження про існування Вищої Істоти, Творця всього сущого, яку слід вшановувати, але не обрядами та марновірством, а праведним життям і добрими справами. Людина за своєю природою відчуває огиду до злих вчинків, але якщо навіть вчиняє їх, може заслужити прощення через щире каяття. Заперечувати можливість прощення ознасає зневажати Бога, бо тоді Він позбавляється абсолютної благості. Разом з тим, засновник деїзму стверджує, що наше існування не завершується земним життям, а продовжується в потойбічному світі, отримуючи неминучу відплату за свої вчинки. У цьому згодні не тільки всі релігії, вказує він, але і переконує голос індивідуальної совісті та звичайний здоровий глузд. Саме ці п'ять постулатів утворюють своєрідне notitiae communes всіх релігій і лежать в основі загальної «природної релігії» [228, p. 218-219].

Треба зазначити, що цих переконань дотримувалася майже вся інтелектуальна еліта тодішньої Європи від Гоббса до Дідро, але здебільшого таємно, щоб не стати жертвою релігійних переслідувань. Саме деїзм стає першим релігійним підґрунтям філософії свободи, тобто лібералізму.

Другою релігійною передумовою британської свободи стають релігійні прагнення діячів англійської пуританської революції. Представники опозиційної до Кромвеля радикальної партії левелерів висунули низку ідей, які започатковують британський лібералізм. Ключовим документом, на який постійно посилалися у своїх памфлетах Джон Лілберн, Річард Овертон, Вільям Волвін і Томас Прінс, була вищезгадана «Magna Charta libertatum».

Вони вважали, що їх вимоги є відновленням свобод, втрачених англійцями після нормандського завоювання. Один з лідерів цієї партії Овертон (який згодом став її зрадником) у своєму памфлеті «An Arrow against all Tyrants or Tyranny («Стріла, спрямована проти всіх тиранів або тиранії») (1646) заявив, що кожна людина є «власністю лише самої себе», тобто кожен має право на життя, свободу і власність. «Ніхто не має влади над моїми правами та свободою, і я не маю цієї влади над правами і свободою інших» – проголошував він [215, p. 291]. Цікаво, що левелери та ще більш радикальна група дигери (лідер яких Джерард Вінстенлі назвав свою головну працю «Закон свободи»), були здебільшого релігійними дисидентами, зокрема Джон Лілберн наприкінці життя став квакером.

Втім, радикали британської пуританської революції закликали й до зрівняння всіх у майнових правах та навіть до переділу власності. Ці заклики відкидаються більшістю британських мислителів, які вважали приватну власність основою свободи. Поява класичного зразка британського концепту свободи пов’язана з осмисленням наслідків англійської революції Томасом Гоббсом.

У своєму знаменитому «Левіафані» Томас Гоббс надає свою «негативну» дефініцію ключовому поняттю: «Liberty, or freedom, signifieth properly the absence of opposition (by opposition, I mean external impediments of motion)»… [212, p. 237] («Свобода означає відсутність опору (під опором я розумію зовнішні перешкоди рухові)»…) [48, с. 215]. Говорячи про перешкоди, Гоббс поділяє їх на два роди: абсолютні (зовнішні) і акцидентальні (внутрішні).

У природному стані кожна людина має повне право свободи, але така свобода марна, оскільки такою свободою володіють всі інші, і кожна окрема людина не здатна скористатися нею повною мірою. «Коли з’являється держава, кожен громадянин зберігає за собою стільки свободи, скільки необхідно для спокійного та благополучного життя, відбираючи в інших її лише настільки, щоб не боятися їх» [50, с. 374]. Тому краще в державі

користуватися обмеженою свободою, але не хвилюватися про власну безпеку і життя, ніж у природному стані мати право на все, але не мати можливості цим користуватися і не бути впевненим у власній безпеці – робить висновок мислитель. Описуючи становище громадян в державі, Гоббс підкреслює, що «свобода підданих полягає у свободі робити те, що не вказано в угодах з владою ... там, де суверен не запропоновав ніяких правил, підданий вільний діяти або не діяти на своїй власний розсуд» [50, с. 365]. У тих сферах діяльності, про які в законах не йдеться, громадянин на власний розсуд може приймати рішення, які найбільш вигідні для нього. Види діяльності, які володар обійшов увагою і не заборонив, тому вони не регулюються законом, є вільним простором для громадян. До цього відноситься свобода купувати і продавати, самостійно вибирати місце проживання і стиль життя, виховувати дітей на принципах власного світогляду і так далі. Цей маленький острівець вільної діяльності в просторі підпорядкування верховної влади можна назвати сферою приватної свободи або, як його називає Гоббс, «приватними групами».

Мислитель інтерпретує свободу в співвідношенні з необхідністю і присвячує їх аналізу працю «Про свободу і необхідність». Тут він відзначає, що визнає «таку свободу, відповідно до якої я можу робити що-небудь, якщо бажаю» [49, с. 582]. У цьому сенсі виникає потреба відрізняти «свободу від гріха, рабства або насильства» і свободу від необхідності та примусу. Цей поділ Гоббс проводить, зокрема, і для того, щоб проаналізувати зміст добровільності людських вчинків, які підкоряються критерієм вільної волі, якому приділялася першочергова увага в тривалій релігійній інтерпретації особистості. Мислитель схиляється до того, щоб ототожнити свободу волі з бажанням, вважаючи їх спільними у всіх живих істот. Відмінності між бажаннями людини і тварини полягають у тому, що перша зумовлює їх роздумами, проявляючи, таким чином, свою волю. Обдумані бажання і є тим, що ми називаємо волею. Лише участь розуму в здійсненні бажань надає діям добровільності, а «добровільна дія і дія, що відбувається в результаті вибору,

по суті одне і те ж» [49, с. 607]. Бути вільним від насильства означає діяти так, щоб страх не був чинником бажання. Однак це не означає, на думку Т. Гоббса, бути вільним повністю: «бути вільною від примусу ... не може жодна людина» [49, с. 598]. Повної, тотальної свободи не існує. Все в світі взаємопов'язане, а отже, детерміноване, бо ніщо не має початку в самому собі, хоча воля є «необхідна причина добровільних дій», проте через її пов'язаності з іншими речами «всі добровільні дії обумовлені необхідними причинами і є вимушеними» [49, с. 608]. Гоббс вважає, що жоден акт людської волі не має своєї причини в самому собі, але зумовлений іншими причинами, а ті, в свою чергу, зумовлені ще іншими, і так доходимо до першої причини – Бога. Тому будь-які дії людини мають свої необхідні причини. Отже, свобода – це зовсім не відсутність необхідності, а відсутність насильницького впливу на особистість.

Насильство є головною перешкодою для здійснення вільної волі людини, але необхідність тому, що «свобода є відсутністю будь-яких перешкод до дії, оскільки вони не містяться в природі і у внутрішніх якостях діючого суб'єкта» [49, с. 608]. Про людину, закуту в кайдани, ми можемо сказати, що вона не володіє свободою ходити, оскільки перешкода рухові власне в кайданах – у зовнішній перешкоді, а не в самій людині. Однак, ми не можемо сказати, що людина не володіє свободою літати, як птах, оскільки людина природою не наділена здатністю літати.

Т. Гоббс вважає, що думка про те, що за демократії громадяни користуються більшою мірою свободи, ніж за монархії, є ілюзією, навіяною античною філософією. Насправді, вважає він, «свобода однакова як у монархічній, так і в демократичній державі» [48, с. 379]. Більш того, він наголошує, що «справжня» свобода є можливою лише в сильній державі, яка забезпечує баланс інтересів своїх громадян.

Дещо інше розуміння свободи було запропоновано Джоном Локком і політичною ідеологією партії вігів, яка з'явилася напередодні «Славетної

революції» 1688 року та стала панівною політичною силою Англії протягом майже всього XVIII століття.

Партія вігів виникла після реставрації Стюартів на початку 1680-х років з представників пуритансько-дисидентських кіл, які намагалися позбавити спадкоємця короля Якова II (як католика) права на англійський престол. Назва походить від шотландського слова «Whigamore» («Погоничі кобил»), яке було під час пуританської революції лайливим прізвиськом радикального крила ковенанторов, а потім взагалі шотландських повстанців, які боролися проти короля і єпископальної церкви. Їх ідеологія спочатку була зовсім не ліберального зразка, але згодом, коли її лідери приходять до влади, вони беруть на озброєння філософські засади лібералізму, насамперед розроблені Джоном Локом і Ентоні Ешлі, 3-м графом Шефтсбері, внуком свого повного тезки, засновника партії вігів 1-го графа Шефтсбері.

Знаменита праця Локка «Two Treatises of Government (Два трактати про правління)», опублікована анонімно в 1689 році, була присвячена критиці абсолютистських та патерналістських ідей прибічника монархії Роберта Філмера на захист прав особистості і представницького правління. Британський філософ насамперед спростовує тезу опонента про те, що «люди від природи не є вільними» [105, с. 12]. Він засуджує рабство, яке є, за його словами «настільки огидним та ницим станом людини й настільки неприйнятне для великодушного характеру і мужності нашого народу, з якими воно просто ніяк не сумісне, що майже неможливо уявити англійця, а тим більше джентельмена, який виступив би на його захист» [105, с. 12]. Всупереч монархічним і патріомоналістським ідеям Філмера, Локк стверджує, що природний стан людини – «це стан повної свободи» [105, с. 12]. Тобто, кожна людина має природне право на свободу, відповідальність, особистий простір, можливість самореалізації. Ці права забезпечуються власністю і політико-правовими інститутами, які є представницькими органами суспільства, оскільки людина сама краще знає, що для неї краще. За Локком, свободи немає поза законом: там, де немає закону, немає і свободи.

Він не погоджується з трактуванням свободи як права кожного жити, як йому заманеться, робити все, що захочеться. Необмежена і повна свобода, властива людині від природи, не може суперечити законам цієї природи: беззаконна свобода врешті-решт заперечує саму себе. Лише дотримання законів природи та суспільства відкриває шлях до реалізації свободи. На противагу Т. Гоббсові, який стверджував протилежність закону і права, Локк пише про необхідність створення такого законодавства, яке б, захищаючи свободу кожного від деспотичної сваволі іншого, надавало б можливість самореалізації людини. Свобода людей у суспільстві, за Локком, полягає в тому, «щоб жити у відповідності до постійного закону, спільного для кожного в цьому суспільстві і встановленого законодавчою владою, створеною в ньому» [105, с. 43].

Локк відзначив своє повернення до Англії після перемоги «Славетної революції» публікацією ще однієї праці, близької за змістом до трактату, а саме першого «Листа про віротерпимість (Letter for Toleration)», написаного ще в 1685 році. Він писав текст латиною (Epistola de Tolerantia), з наміром опублікувати його анонімно в Голландії, але завдяки випадкові англійський текст потрапив до друку. В цьому творі Локк виступив проти усталеного тоді погляду, згідно з яким світська влада має право насаджувати певну віру і мораль (на підставі принципу «cujus regio, eius religio (чия влада, того й віра)», який запанував в Європі після Вестфальського миру). Він писав, що силою можна змусити людей тільки удавати, але ніяк не вірити. А зміцнення моральності (в тому, що не впливає на безпеку країни і збереження миру) – це обов’язок не держави, а церкви. Люди повинні мати свободу совісті, але при цьому дотримуватися державних законів. Локк не був прихильником абсолютної свободи щодо віри. З його точки зору, католики заслужили на гоніння, оскільки клялися у вірності іноземному володареві, римському папі, а атеїсти – оскільки їх клятвеним запевненням не можна вірити. Що стосується всіх інших, то держава повинна залишити за кожним право на спасіння своєї душі за вільним вибором. Сам Локк був християнином і

дотримувався англіканства, хоча в своїх поглядах схилявся до раціоналізації його доктрини і навіть іноді висловлював деїстичні погляди.

Потужний філософській захист свободи, природних прав, влади закону та релігійної толерантності у філософії Локка знайшов позитивний відгук як на його батьківщині, так і в Європі. Вольтер – лідер французького Просвітництва, якось зауважив: «Озирніться на іншу півкулю, подивіться на Кароліну, законодавцем якої був мудрий Локк» [35, с. 547]. Мався на увазі той факт, що Джон Локк брав участь в створенні «Фундаментальних законів Північної і Південної Кароліни».

1620 року з міста Плімут відправляється корабель «Мейфлавер», який доставив до Північної Америки «отців-пілігримів», що належали до пуритан-дисидентів та мріяли набути в незасвоєних землях релігійну свободу і побудувати «Місто на пагорбі (A City upon a Hill)», яке повинно було стати втіленням біблійного пророцтва і осередком майбутнього Царства Божого на землі. Лідер громади Джон Вінтроп та засновник колонії Массачусетс використав біблійне словосполучення «Місто на пагорбі», вкладаючи в нього кальвіністський сенс богообраності переселенців, які своїми вільними зусиллями повинні втілити мрію про досконале суспільство, в якому свобода, рівність та справедливість перебувають у повній гармонії.

Джон Вінтроп фактично створює новий пуританський концепт свободи, що знайшов у подальшому своє втілення в американській мрії. В своїх записах за 1645 рік у «Щоденнику (Journal)» ним була фактично сформульована основна філософська доктрина американського пуританізму, що протиставляє громадянську і природну свободи. Підкреслюючи подвійний сенс концепту «свобода» даної категорії, Вінтроп зауважує, що природну свободу має все живе: і тварини, і люди, а це означає, що людина вільна чинити на власний розсуд. Вся справа тільки в тому, що в рівній мірі у людей можуть бути підстави як для злих, так і для добрих вчинків. Отже, подібна свобода цілком може привести людей до вчинення діянь, неугодних Господу. Цей різновид свободи, на його погляд, типовий для людей

невіруючих. Він веде до супротиву влади і спрямований на руйнування суспільства. Використовуючи такий тип свободи, людина все більше занурюється в зло і стає гіршою за диких звірів. Цій природній свободі Вінтроп протиставляє громадянську або моральну свободу. Остання заснована на заповіті між Богом і людиною і вимагає підпорядкування владі. Саме вона допомагає робити добрі, справедливі і чесні вчинки. Він підкреслює, що «лише ця свобода тільки для тих, хто є добрим, справедливим і чесним... Ця свобода підтримується і здійснюється таким чином, щоб підкорятися владі; це та сама свобода, якою Христос зробив нас вільними» [235, p. 78].

Згодом пуританське розуміння свободи стане однією з засад американської свободи і знайде своє втілення в Декларації незалежності США (1776) та їх Конституції (1787), хоча при цьому зазнало вже певної трансформації та метаморфоз під впливом ідей Просвітництва.

Велику роль у розвитку цих британсько-американських ліберальних ідей відіграло й шотландське Просвітництво. Шотландці довго боролися з англійським пануванням; вони сильно потерпали від британського меркантилізму, і за минуле століття досягли більш високого рівня грамотності і створили кращі школи, ніж в Англії. Вони були готові до сприйняття та подальшого розвитку ліберальних ідей (і до того, щоб протягом наступного століття домінувати в інтелектуальному житті Англії). Серед вчених шотландського Просвітництва були Адам Фергюсон, автор «Досвіду історії громадянського суспільства» і фрази «результат людської діяльності, але не задуму», яка надихала майбутніх теоретиків спонтанного порядку; Френсіс Гатчесон, що звістив вчення утилітаристів своїм зауваженням про «максимальне благо для максимального числа [людей]»; а також Дюгальд Стюарт, чия «Філософія людського розуму» широко вивчалася в перших американських університетах. Однак найбільшу популярність мали вихідці з Шотландії Девід Г’юм і його друг Адам Сміт.

Цікаво, що Г'юм належав до опозиційної вігам партії торі – майбутніх консерваторів. Але в другій половині XVIII століття ця партія також поступово еволюціонує до ідеології лібералізму. Не приймаючи ідеї «суспільного договору», Г'юм і його послідовники – «нові торі» виступають за обмеження ролі держави в економічній діяльності, наголошуючи на продуктивності та ефективності вільного ринку. Він захищав власність і договори, свободу банківської справи і спонтанний порядок вільного ринку. Виступаючи проти доктрини торгівельного балансу меркантилістів, він вказав на вигоди, які кожна людина отримує завдяки процвітанню інших, навіть якщо вони живуть в інших країнах.

Близьким другом Г'юма був його земляк, шотландець, засновник класичної політекономії Адам Сміт. Його по праву вважають «другим батьком» класичного лібералізму, поряд з Джоном Локком. Саме він надає обґрунтування свободі як умові досягнення економічного й політичного розквіту держави, соціальних класів та окремих індивідів. Достатньо відомим є вислів Сміта в його «Багатстві народів»: «Встановлення досконалого правосуддя, досконалої свободи і справжньої рівності – ось той зовсім простий секрет, який найбільш дієвим чином забезпечує найвище процвітання всім класам» [162, с. 14]. Разом з тим, лібералізм засновника класичної політекономії мав вагоме релігійне підґрунтя й поєднувався з певною релігійно-етичною доктриною (висловленій зокрема в його першій відомій праці «Теорія моральних почуттів»). Він походив з віруючої пресвітеріанської родини, і хоча згодом перебував під впливом деїзму, до кінця своїх днів зберігав вірність релігійній традиції – шотландському поміркованому пресвітеріанству.

Особливий теолого-релігійний вплив на його вчення можна простежити у використанні ним знаменитої метафори «invisible hand (невидима рука)», яку він досить часто використовує в своїх творах. Саме ця «невидима рука» ринку, за Смітом, забезпечує гармонізацію егоїстичних інтересів окремих індивідів і суспільства в цілому. В цій метафорі один з

сучасних дослідників його спадщини (А. Макфі) вбачає очевидні кальвіністські мотиви, коли божественна предистинація, минаючи волю людей, визначає сенс їх діяльності, стверджуючи, що «невидима рука – це не більше ніж одне з… імен Бога» [217, p. 111].

Сучасний австралійський економіст, професор Австралійського католицького університету Пол Ослінгтон (Paul Oslington) вважає причину появи цієї метафори більш складною. Англійська традиція природної теології (пов'язана з іменами Ф. Бекона, І. Ньютона, Р. Бойля) розробила вчення про божественне управління Всесвітом, що нагадує роботу годинникаря. Створивши гармонічний світ та його закони, Бог іноді вимушений втручатися в хід подій, поряд з загальним піклуванням (що знаходить свій вияв у сталості законів), застосовувати особливе (нерегулярне) втручання. Таким же втручанням є дія «невидимої руки», яка призводить до наслідків, які не очікували учасники ринку, що керувалися егоїстичними мотивами, а результатом стала загальна суспільна гармонія. Ослінгтон вбачає в цьому вченні про «invisible hand» впевненість А. Сміта в наявності особливого провіденціального божественного діяння в економічній системі, що підтримує її стійкість [223, p. 430].

Таким чином, економічна свобода А. Сміта в решті-решт є підпорядкованою теологічному принципу встановленої гармонії і золотому правилу моралі. Свобода одного простягається до меж свободи іншого, а егоїстичні посягання гальмуються «невидимою рукою», яка долає антагонізм між особистими і суспільними інтересами.

Останні роки життя Адама Сміта, які він провів на спокійній посаді голови митного управління Единбургу, виявилися досить бурхливими для Британської імперії. Його ідеї економічної свободи знайшли своє втілення й у вимогах північно-американських колоністів, що стали прологом до Американської війни за незалежність. Надмірні податки з боку метрополії викликали спротив мешканців колоній, що висунули гасло: «Жодних

податків без представництва», а їх лідери провели так зване «Бостонське чаювання» (1773), яке стало привидом до війни колоній за незалежність.

12 червня 1776 року, коли американські колонії вже рік перебували у стані війни з Англією, найбільша англійська колонія в Північній Америці на своїх зборах (Конвенті) приймає «Декларацію прав Вірджинії». Вона була оголошена за три тижні до проголошення Декларації незалежності США. Джордж Мейсон відкрив проект словами, які через кілька тижнів будуть перефразовані Томасом Джефферсоном. Але в червні 1776 року вони звучали так: «Що всі люди народжуються в рівній мірі вільними і незалежними, і мають певні невід'ємні природні права, яких вони не можуть позбавити ні себе, ні своїх нащадків; серед яких право на життя і свободу із засобами набуття і володіння власністю, прагнення до щастя і безпеки та їх набуття» [232].

У «Декларації прав Вірджинії» та «Декларації незалежності США» свобода разом з життям та прагненням щастя належить до невідбірних прав, якими Творець обдарував всіх людей, яких створено рівними. Втім, ця ідея є синтезом пуританського та ліберально-просвітницького розуміння свободи. Джерелом її був не лише плімутський пуританізм, але й філософія вірджинських лібералів на чолі з Томасом Джефферсоном.

Та до створення американського концепту свободи долучилися не лише масачусетські пуритани та віржинські просвітники-плантатори. Одним з «батьків-засновників» США був і незалежний політичний філософ Томас Пейн, який у період американської війни за незалежність став одним із популярних публіцистів. Саме Пейн запропонував назву майбутньої держави – «Сполучені Штати Америки». Найбільш відомим його політико-філософським нарисом, в якому учасник американської і французької революцій Пейн, обґрунтовуючи ідею народного суверенітету, захищав концепцію права народу на повстання, революцію та на створення власної держави, був його есей «Rights of Man (Права людини)». Визначаючи природні права як ті, що належать людині по праву її існування, він

трактував цивільні права як такі, що належать людині як членові суспільства. Основою кожного громадянського права, за Т. Пейном, встановлене право природне, що існує в індивіді, проте скористатися цим правом не завжди можливо в його особистих силах. Сюди належать всі права, що стосуються безпеки і захисту... Кожна людина – власник в своєму суспільстві та по праву користується його капіталом» [224, p. 69].

В дусі британського деїзму початку вісімнадцятого століття, Пейн почав писати у французькій якобинській в'язниці трактат «The Age of Reason (Епоха розуму)», який закінчив вже в США. Хоч Пейн і підкреслював свою віру в «найвищу істоту», його деїзм був сприйнятий консервативною американською громадськістю як завуальований атеїзм. До кінця життя мислитель став вигнанцем та був змушений відійти від участі в суспільному житті Сполучених Штатів. Термін «століття розуму» став згодом у США синонімом поняття «епоха Просвітництва», а ідея поєднання свободи і демократії однією з провідних в США.

Найбільш послідовно цю єдність підкреслював найбільш шанований з «батьків-засновників» Томас Джеферсон. Він вважав, подібно до всіх просвітників, що всі люди від народження мають ряд невідчужуваних прав, «серед них – право на життя, свободу і прагнення до щастя», що було зафіксоване в Декларації незалежності США та згодом закріплене в Білі про права (1789). Вже незадовго до своєї смерті Джефферсон з гіркотою, незвичайною для нього, напише: «Люди, які становлять більшість людства, не народжуються на світ з сідлами на своїх спинах, так само, як і деякі привілейовані не народжуються в чоботях зі шпорами, готовими милістю Божою законно їздити верхи на інших» [129, с. 7]. Серед цих природних прав людини є також право на самоврядування. «Кожна людина і кожна спільність людей, що живуть на землі, – писав він президенту Вашингтону в 1790 році, – мають право на самоврядування. Вони отримують його разом з життям з рук природи. Особистість здійснює це право через свою індивідуальну волю,

спільнота людей – через волю більшості, оскільки закон більшості є природним законом кожного людського суспільства» [129, с. 28].

Критики демократії заперечували, стверджуючи, що люди не здатні керувати самими собою. Джефферсон спростував цей аргумент двома короткими фразами. «Іноді говорять, що людині не може бути довірено керувати собою. Чи можна тоді довіряти їй управління іншими людьми?» [129, с. 128]. Не приймав Джефферсон і вимученої, часткової демократії під патронажем якоїсь особистості або суспільної групи. «Ні, друже мій, – писав він Джозефу Кейбелу, – вірний спосіб отримати добрий та безпечний уряд – це не довіряти всього управління одній людині або уряду, але розділяти його між багатьма». І ще, звертаючись до одного з своїх французьких друзів: «Ми з вами обидва думаємо про людей як про наших дітей... Але ви любите їх як малолітніх дітей, яких боїтеся надати самим собі без нагляду няні, а я – як дорослих людей , яких я надаю вільному самоврядуванню» [129, с. 198].

Піддаючи критиці європейські порядки, довгий час перебуваючи послом у Франції, американський просвітник якось іронічно зазначив: «Європа – це перша ідея, перша, груба проба, зроблена ще до того, як творець навчився своєї справи або вирішив остаточно щодо того, що він збирається створювати» [129, с. 276]. І в цих словах міститься натяк на те, що Америка повинна бути удосконаленням першої, грубої моделі, стати взірцем поєднання свободи та демократії.

Джефферсон вважав, що життя без свободи не варте того, щоб його прожити. Не зважаючи на те, що його релігійні погляди були деїстично-раціоналістичними (для власного вжитку він створив власну «Біблію», в якій Ісус Христос представлений лише вчителем вищої моралі), віра в обраність Америки єднає його з проповідниками «Міста на пагорбі», а його ідеї стали основою «американською мрії».

Коли в 1831 році США відвідав вже згаданий Алексіс де Токвіль, на нього справив глибоке враження баланс між особистою свободою і релігією, приватною власністю і рівністю, індивідуалізмом і громадським життям,

сильною владою і децентралізацією. Токвіль проголосив США вільною демократією, при цьому вказуючи на переваги й суттєві недоліки цієї моделі, про що ми писали вище. Пуританська Нова Англія, просвітницька Віржинія і в майбутньому й «Дикий Захід» з його «фронтиром» (прикордонною смугою) створюють неповторну американську свободу. Саме ця індивідуалістично-демократична свобода, з її культом успіху та змагальності, сприяла появі ідеалів «self made man» і «американської мрії». Але однією з найбільших суперечностей американської свободи на початку XIX століття було існування рабства в південних штатах, яке буде ліквідоване лише внаслідок Громадянської війни, що була найбільш серйозним випробуванням американської свободи в XIX столітті.

Концепт «свобода» широко використовувався республіканцями вже під час передвиборної кампанії 1860 року, зокрема в їх передвиборчому гаслі: «Свобода слова, Гомстед, вільні території». Вони створюють певний образ власного кандидата Аврама Лінкольна, який був втіленням ідеалу «self made man», людини з народу, «чесного Ейба», що захищає конституцію і порядок.

Під час громадянської війни лозунг свободи використовувався обома сторонами конфлікту. Прибічники Півдня звинувачували своїх противників, що вони порушують право штатів обирати певний спосіб життя, прибічники Півночі – в тому, що люди, які застосовують рабську працю, не можуть самі бути рівними. З приводу різних інтерпретацій концепту «свобода» А. Лінкольн в своєму виступі в квітні 1864 року, в самий розпал громадянської війни, зауважив (курсив мій. – Т. М.): «Світ ніколи не мав правильного визначення слова свобода, і американський народ зараз дуже хоче цього. Ми всі заявляємо про свободу; але вживаючи одне і те ж *слово*, ми не маємо на увазі одне і *те саме* . Іноді слово «свобода» може означати для кожної людини робити те, що їй заманеться, і отримувати плоди своєї праці; тоді як для інших одне і те ж слово може означати для одних людей робити те, що їм заманеться з іншими людьми, і привласнювати продукт праці інших людей.

Ось дві, не тільки різні, але незрівнянні речі, які називаються одним словом – свободою» [102, с. 344].

Лінкольн вважав, що тільки в першому випадку ми можемо застосовувати слово «свобода», в другому мається на увазі тиранія, і наводить цікаве порівняння: «вівці та вовки не узгоджені щодо визначення слова свобода; і точно така ж різниця панує сьогодні серед нас, людських істот, навіть на Півночі та всіх, хто сповідує любов до свободи» [102, с. 351].

З приводу цих міркувань американський історик Джеймс М. Макферсон писав: «Лінкольн не залишав сумнівів у своїх переконаннях щодо правильного визначення свободи. І як головнокомандуючий мільйонною армією, озброєною найсучаснішою зброєю у світі, він володів великою владою. У квітні 1864 р. ця армія збиралася розпочати напад, який призведе до безпрецедентних жертв і руйнувань, навіть у цій війні, яка призвела до смерті більшої кількості американців, ніж в усіх інших війнах в країні разом. Однак це було зроблено в ім’я свободи – для збереження республіки, «задуманої для свободи», і для того, щоб принести рабам «нове народження свободи». Як замислював Лінкольн, влада була захисником свободи, а не її ворогом – за винятком свободи тих, хто бажав робити те, що їм заманеться з результатами праці інших людей» [219, p. 842].

Саме перемога противників рабства в громадянській війні та подальше економічне зростання зробило згодом США найбільш розвиненою країною світу: велика кількість знедолених людей з усього світу розпочинають велику міграцію з різних країн, вбачаючи в США здійснення мрії на набуття свободи і можливість власними зусиллями набути заможне достойне життя.

Але, втім, повернемося до метрополії, тобто Британії, яка в XIX столітті, незважаючи на володіння колоніальною імперією і збереження монархії, стає країною класичного лібералізму щодо дотримання свободи совісті, слова та правосуддя. Із завершенням промислового перевороту і впровадженням програм вільної торгівлі (free trade) та вільної конкуренції

(free competition) у 40 – 80-ті роки XIX століття Велика Британія стає світовим економічним та й політичним лідером.

Незважаючи на вплив французького Просвітництва, німецького романтизму та ідеалізму, Британія зберігає власні духовні цінності та національну філософію, яка базується на здоровому глузді та пріоритеті індивідуальної свободи.

Своєрідним втіленням англійських чеснот стає напрям, який отримує всеєвропейську популярність, незважаючи на в'їдливу критику опонентів – утилітаризм. Його засновником та безперечним лідером був англійський правознавець та філософ-мораліст Джеремі (Єремія) Бентам.

Філософія Бентама була модернізованою версією аристотелівсько-епікурейського евдемонізму. Її «фундаментальною аксіомою» був принцип: «it is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong (найбільше щастя найбільшого числа людей, яке є мірою добра і зла)». В той же час, Джеремі Бентам був достатньо скандальною особистістю: дотримуючись ліберальних поглядів, він розробив модель ідеальної в'язниці Паноптикуму як нового засобу тотальної влади і нагляду, що дозволяє усунути тортури та велику частину охоронців. Цей винахід він розглядав як «млин, що перемелює злодіїв на чесних людей», а вже в XX столітті згаданий вище Мішель Фуко назве його вершиною досягнень модерних дисциплінарних практик. Незважаючи на те, що за життя Бентама не було побудовано жодного паноптикуму, репутація англійського мислителя зазнала значних втрат.

Досить суперечливою була й бентамівська інтерпретація концепту «свобода». Він поділяє гоббсівський «негативний» підхід до визначення свободи як звільненості від зовнішніх обмежень та примусу. Визначаючи свободу як відсутність обмежень, він стверджує, що людина є вільною в межах її незалежності від інших. Бентам заперечує природність свободи як невід'ємного первісного права людини. Він вважав, що жодної «апріорної» свободи не існує і ніколи не існувало. Люди завжди жили суспільним

життям, і ні в якому природному стані вони ніколи не перебували, ніколи не укладалося й жодної суспільної угоди: це поняття Бентам вважав не лише антиісторичним, а й украй шкідливим. Водночас він вказує на важливу за своїми соціальними наслідками різницю між приватним та суспільним життям особи і стверджує, що свобода є безумовним благом, і хоч вона й не належить до фундаментальних цінностей, все ж є одним з віддзеркалень «великого принципу щастя». Подібно до свободи, Бентам негативно визначає і закон. Оскільки нормами цінностей для Бентама виступали насолода і страждання, свободу, як дещо «приємне», він вважав за благо, тоді як її «неприємне» обмеження – закон – є злом. Отже, закон, що за самою своєю природою є обмеженням свободи і джерелом страждань для того, чию свободу він обмежує, виявляється злом prima facie. Це зло простягається до межі між державним контролем та свободою індивіда. Бентам визнає, що закони потрібні для існування суспільного порядку, й вважає, що добрі закони є необхідною умовою доброго урядування. На ролі держави та законодавства в досягненні суспільного благополуччя він наголошує особливо. Якщо захист правом і державою індивідуального економічного та особистого благополуччя досягне форм самоуправління, закон стане віддзеркаленням інтересів індивідуальної особи [19, с. 39].

1796 року в праці «Анархічні омани», написаній з метою полеміки з ідеями, відображеними у французькій Декларації прав людини, Бентам піддає нищівній критиці концепцію «природного права», на якій базувалися права людини, в тому числі і свобода. Відкидаючи ідею природного права, Бентам наголошує, що права надаються або творяться законами, які, в свою чергу, є простими командами суверена. Отже, права і закони для свого існування потребують уряду. Як на мислителя, саме поняття «природне право» є «мовним збоченням», тобто двозначним, фігуральним та таким, що призводить до анархічних висновків. У кращому разі таке «право» може вказувати людям, що вони мали б робити, проте ніяк не може бути правовим обмеженням або вказувати на те, що можна, а чого не можна робити. Поняття

природного права є оманливим, бо породжує ілюзію існування якогось загального «права» як такого, тобто права без певного об'єкту. Це може дати підстави людині вимагати чого заманеться на тій підставі, що вона нібито «має право». Наслідком впровадження в життя такого загального «природного права» може стати лише зникнення права як такого, оскільки «право кожного – нічиє право» [19, с. 165]. На засадах такого широкого тлумачення права, вважав він, не зможе функціонувати жодна правова система. Отже, ніяких загальних прав, проголошуваних у французькій Декларації, просто не може існувати.

Таким чином, Бентам негативно ставився до природничо-правової теорії та ідеї природних невідчужуваних прав людини, він також критикує теорію суспільного договору, вважаючи всі ці ідеї лише химерами, суто теоретичними конструкціями, які не знаходять достатнього підтвердження у практичному повсякденному житті, і, що найголовніше, на його думку, вони не мають жодної практичної користі. Але він одночасно відстоював ліберально-демократичні цінності, засуджуючи монархію та спадкову аристократію. Він виступав за розширення виборчого права, зокрема за надання виборчих прав жінкам. Бентам підкреслював, що за допомогою інститутів демократії, таких, як вільна преса, збори громадськості тощо, можна буде ефективно контролювати діяльність законодавчої і виконавчої влади [19].

Щодо державної влади, то, на думку вченого, головне її призначення – гарантувати безпеку і власність громадян. Державна влада не має права визначати, що є щастям, благом для кожної окремої людини, а, тим більше, вона не має права нав'язувати людині такі уявлення і намагатися зробити людину щасливою, навіть якщо вона цього не бажає. Головне ж завдання і держави, і суспільства в цілому – це вже згадане «досягнення найбільшого щастя для найбільшої кількості людей». А щастя, на думку Бентама, становлять чотири цілі: засоби до існування, задоволення, рівність і безпека. Безпека ж і є, на його думку, втіленням справедливості і свободи [19, с. 32].

Ці доволі суперечливі думки свого вчителя намагався довести до певного «ліберального стандарту» спочатку його найближчий учень Джеймс Міл, а згодом його син Джон Стюарт Міл, праця якого «On Liberty (Про свободу», 1859) стала класичним відображенням ідеї британської ліберальної свободи в XIX столітті.

В цьому своєму найбільш популярному творі, співавтором якого Дж. Ст. Міл вважав свою дружину Гаррієт Тейлор, якій і присвячений цей есей, обґрунтовано можливість створення концепції свободи без будь-яких метафізичних та теологічних засад. Міл з самого початку стверджує, що він відмежовується від проблеми «свободи волі», зосереджуючись лише на громадянській, суспільній свободі.

Всю попередню історію (і особливо історію Риму, Греції та Англії) він розглядає не як боротьбу між класами або націями, а як боротьбу між свободою та владою. Міл констатує перемогу свободи з виникненням системи представницького правління. Проте він звертає увагу на виникнення загрози «тиранії більшості», за якої більшість пригнічує меншість, яка має такі ж права домагатися своїх законних цілей.

На думку Міла, тиранія більшості гірша за тиранію уряду, оскільки вона не обмежується політичною функцією. Там, де можна захиститися від тирана, набагато важче захиститися «від тиранії пануючої думки та почуття» [113, с. 11]. Щоб запобігти цьому Міл, пропонує єдиний стандарт, згідно з яким чітко встановлюється умови, коли свобода людини може бути обмеженою. Єдина межа, за якою влада має право здійснювати контроль та заборони для будь-якого члена цивілізованої спільноти, проти його волі, – це запобігання шкоди іншим. Її власне благо, фізичне чи моральне є прерогативою індивідуальної свободи. Над собою, над своїм тілом та розумом людина є суверенною.

Влада, за Мілом, повинна дотримуватися на зберігати три види індивідуальних свобод людини:

1. The freedom of thought and emotion (свобода думок і почуттів), до якої має відношення свобода совісті та абсолютна свобода «міркувань та ставлення щодо будь-яких предметів – практичних чи теоретичних, наукових, моральних чи теологічних». Сюди ж Міл включає й «свободу слова й публікацій думок».
2. The freedom to pursue tastes (свобода слідування власним уподобанням), тобто, свобода «оформлювати план нашого життя, що відповідає нашому характеру, свободи робити те, що ми хочемо, і приймати можливі наслідки – без жодних перешкод із боку собі подібних, доки те, що ми робимо, не шкодить їм, навіть якщо наша поведінка здається їм дурною, збоченою чи хибною».
3. The freedom to unite (свобода об'єднаннь) – свобода «об'єднуватися з будь-якою метою, що не несе шкоди для інших. При цьому маємо на увазі, що особи, які утворюють спілку, є повнолітніми й не зазнають примусу чи ошуканства» [113, с. 32-33].

Хоча Міл визнає, що ці свободи в певних ситуаціях можуть бути відсунуті, він стверджує, що в сучасних і цивілізованих суспільствах немає виправдання для їх відсторонення.

На підставі цього мислитель вказує на притаманність свободи будь-якій розвинутій індивідуальності, оскільки індивідуальність ex vi termini (тобто за визначенням) є процвітанням людської особистості завдяки вищим задоволенням. Він стверджує, що суспільство повинно намагатися культивувати індивідуальність, оскільки це є передумовою творчості та різноманітності й прогресивного розвитку суспільства. Насправді важливо не тільки те, що роблять люди, але й те, якими вони є. Серед створінь людини, які людське життя справедливо застосовує для вдосконалення та прикрашення, першим за значенням, безумовно, є сама людина.

Нарешті, Міл визначає межу індивідуальних свобод людини та влади суспільства, яку він вбачає «по-перше, в тому, щоб особа не завдавала шкоди інтересам інших або, скоріше, певним інтересам, – що визначені в чітких

юридичних постановах або випливають із мовчазної угоди, і їх слід вважати правами, і, по-друге, у виконанні кожною особою її частки (визначеної за якимось справедливим принципом) робіт та пожертвувань, призначених для захисту суспільства або його членів від шкоди зовнішніх зазіхань» [113, с. 56].

Він стверджує, що ця ліберальна система приведе людей до блага ефективніше, ніж фізичний чи емоційний примус.

Узагальнюючи, британський мислитель наводить декілька рекомендацій, які, на його погляд, сприятимуть встановленню ліберальної свободи. Вони полягають у виконанні двох найважливіших максим: «по-перше, індивід не повинен звітувати перед суспільством за свої дії, доки вони не стосуються інтересів будь-яких осіб, окрім нього… По-друге, за дії, що шкодять інтересам інших, індивід несе відповідальність і може зазнати соціального чи судового покарання, якщо суспільство вважає, що воно повинно вжити для власного захисту перше чи друге» [113, с. 95].

Ці максими повинні стосуватися економіки, освіти та приватного життя індивіда (зокрема стосується права суспільства втрутитися, щоб запобігти самогубству).

Дж. Ст. Мілл завершує своє блискуче есе певним пророцтвом, яке знайде своє здійснення в майбутньому XX столітті: «Держава, яка пригнічує ріст своїх людей, аби перетворити їх на слухняніші інструменти у своїх руках, хай навіть і для досягнення якихось добрих цілей, – скоро переконається, що з маленькими людьми неможливо здійснити нічого насправді великого і що машинерія, на вдосконалення якої вона пожертвувала всім, не зможе дати Державі абсолютно нічого, бо їй бракуватиме життєвої сили, що її були вирішили позбутися заради того, щоб краще працювала вся машина» [113, с. 108].

Британський соціолог Герберт Спенсер поряд з Дж. Бентамом і Дж. Ст. Мілом вважається одним з провідних теоретиків англійського лібералізму. Спенсер виступав за те, щоб соціальне життя вільно розвивалося без

зовнішнього контролю. Розширюючи сферу своєї влади, держава перешкоджає адаптації соціального організму до середовища і виконання його власних функцій. Його концепція свободи перебуває у межах британської утилітаристської моделі. Єдиною її особливістю є те, що він розглядає свободу в контексті власної еволюційної теорії. Він вважав «виживання найбільш пристосованих» законом життя, що являє собою постійне узгодження внутрішніх відносин із зовнішніми. Для нього ця теза описує вільний від оціночних суджень еволюційний процес: «пристосовуватися» означає адаптуватися до умов навколишнього середовища [163, с. 76].

Спенсер стверджує, що природа індивідів, їх почуття і інстинкти адаптуються згодом до умов соціального існування. Так відбувається адаптація їх здібностей, що втілюється в пристосуванні внутрішніх суб'єктивних відносин до зовнішніх об'єктивних: «У кожного громадянина існує більший або менший опір всяких обмежень, що накладаються на його дії іншими громадянами; і це опір, постійно прагне розширити сферу дії окремої особистості і в той же час обмежити сферу дії інших особистостей, становить відштовхуючу силу, яку члени громадської агрегату проявляють взаємно по відношенню один до одного» [163, с. 309]. Він був прихильником індивідуалізму, який сприяє приватній ініціативі та невтручання держави в суспільні процеси (виступав навіть проти соціальної допомоги незаможним і нужденним).

Однак, в останній чверті XIX і особливо на початку XX століття в розумінні свободи в британському суспільстві відбуваються певні зсуви, які врешті-решт призводять до зміни концепції класичного лібералізму «новим» або соціальним лібералізмом. Один з творців доктрини «нового лібералізму», британський соціолог Леонард Гобхауз характеризує власну епоху (початок XX століття) як боротьбу за свободу як за рівність: громадянська свобода передбачає рівність усіх перед законом; особиста свобода – рівність релігій; соціальна свобода – рівність можливостей в обраній сфері діяльності

(скасування каст, привілеїв, доступність освіти); економічна свобода передбачає забезпечення умов для вільної конкуренції і захист прав працівника, що забезпечує рівні права сторін для реальної свободи договору. Забезпечення будь-якого різновиду свободи вимагає наявності контролю і обмежень, що дають рівні права всім індивідам. «Справжня функція держави полягає в утвердженні таких умов життя, при яких може бути моральним, тобто безкорисливо виконувати взяті на себе зобов'язання, тоді як «патерналістське правління» робить все для того, щоб цьому перешкодити, оскільки звужує ту сферу, в якій і відбувається добровільне прийняття на себе зобов'язань – сферу гри безкорисливих інтересів» [213, p. 54]. Держава як соціальний інститут має дотримуватися морального етосу. Вона покликана своїми законодавчими заходами не керувати індивідами, а створювати об'єктивні умови, специфічні для кожного місця і часу, за яких свобода особистості проявить себе найбільш моральним чином. Згодом ідеї «нових лібералів» стали підґрунтям кейнсіанських реформ.

Але, мабуть, фундаментальною працею XX століття, в якій найбільш повно відображаються особливості англосаксонської інтерпретації свободи, безумовно була робота британського філософа та історика Ісаї Берліна «Two Concepts of Liberty (Дві концепції свободи, 1958)», яку за впливом можна порівняти хіба що з «On Liberty» Дж. Ст. Міла. В цьому есеї британський мислитель чітко розмежував два значення, які має концепт «свобода» в двох парадигмах: британсько-американській та «континентальній», насамперед французькій. Це запозичене у кантівських «Основах метафізики моральності» розмежування двох типів свободи: негативна свобода («negative liberty») і позитивна свобода («positive liberty»). Щоправда, сучасний мислитель надає цим кантівським дефініціям дещо іншого тлумачення. Засновником «негативної» версії розуміння свободи Берлін вважає Томаса Гоббса, другої «позитивної» – Жан-Жака Руссо. На думку Берліна, «негативна свобода» – це відсутність зовнішніх обмежень, що перешкоджають людині здійснювати свої усвідомлені бажання. Це свобода

від втручання інших людей, свобода від обмежень соціальної системи всередині суспільства, свобода від утисків. На противагу цьому, «позитивна свобода» тлумачиться як можливість людини самостійно визначати свою долю, реалізовувати свій власний потенціал, бути власником свого життя. Підкреслюючи природність обох поглядів, Берлін однак вказує, що «позитивна свобода» може стати основою політичних зловживань, оскільки в пошуках самостійного вибору людям властиво ототожнювати правильність власного вибору з цінностями, які панують у суспільстві та нав'язуються пануючою ідеологією [20, с. 56-57].

Втім, проголошуючи себе прибічником «негативної свободи» ліберального британсько-американського типу, Ісайя Берлін вказує й на суттєві недоліки класичного лібералізму. «Негативна свобода» не може бути метою, вона є лише процедурний принцип, основна функція якого полягає в оцінці ризиків і досягненні компромісу в конфліктах цінностей, цілей і інтересів. Берлін проголошує ідею ціннісного плюралізму, яка з одного боку, стала основним допущенням всіх відомих ліберальних теорій, з іншого – основним ускладненням, яке вони намагаються подолати різними способами. Майже завершуючи свій есей, він пише: «Плюралізм, з усіма пов'язаними з ним частками «негативної» свободи, я вважаю більш правильним і більш гуманним ідеалом, ніж цілі тих, хто шукає в авторитарних структурах ідеал «позитивного» самовизначення класів, народів чи людства» [20, с. 107]. Цей плюралізм Берліна став формою подолання традиційного утилітаризму британської філософської думки.

Найбільш послідовним критиком І. Берліна є канадський філософ Чарльз Тейлор, який вбачає відмінність між позитивною свободою і негативної свободою на підставі неотомістських категорій «потенції» і «акту». В зв'язку з цим «негативна свобода» виявляється беззмістовною можливістю, яка не зможе реалізувати себе в неналежних суспільних умовах, і лише «позитивна» свобода є такою, що має свій сенс. Втім, концепція Ч. Тейлора, який розчарувався в аналітичній філософській традиції та

звернувся до феноменології та герменевтики, перебуває вже за межами британсько-американського тлумачення свободи.

Певною альтернативою до британської утилітаристської свободи, яка еволюціонує до соціального егалітаризму є американська прагматична свобода. Прагматизм як національний філософський напрям, як відомо, виник у 70 – ті рр. XIX століття у США. Для одного з засновників цієї течії, філософа і психолога Вільяма Джемса, проблема свободи стала навіть джерелом депресії та засобом виходу з неї. Він певний час перебував в інтелектуальній розгубленості, розмірковуючи над тим, чи є у людини реальна свобода волі, або всі дії людей зумовлені генетично залежать від впливу навколишнього середовища? Він виявив, що переконання в зумовленості життя роблять людину пасивною і безпорадною, а переконання в існуванні власної свободи волі дозволяють їй обдумувати вибори, активно діяти і планувати. Описуючи мозок як «інструмент можливостей», він вирішив, що його першим актом вільної волі стане рішення повірити в неї як в індивідуальну реальність і творчу силу. А воля до віри є джерелом прагматичної істини. У знаменитому записі в щоденнику від 30 квітня 1870 року Джеймс резюмував цей аргумент у фразі «моєю першою вільною дією повинен бути акт віри у свободу волі» [63, с. 145].

Подібного роду міркування лежать і в основі неопрагматизму Річарда Рорті, який вибудовує найбільш систематичну теорію свободи в межах сучасного філософського дискурсу. Свобода у Рорті постає як дискурсивна передумова антіфундаменталістського, іронічного мислення. Відстоюючи принципове положення про плюралістичність знання і неможливості «істини», Рорті приходить до заперечення будь-яких спроб метафізики до створення свого роду універсального мета-словника, як свідомо приречених на невдачу. Прагматичний пафос Рорті втілений в його афоризмі «Свобода важливіша за філософію», що означає пріоритет вирішення практичних проблем, що стоять перед людиною, над концептуалізацією її буття.

Таким чином, можна стверджувати, що британське розуміння свободи

має глибоке історичне коріння: це і особливості історичного розвитку середньовічної Англії, і специфіка британської християнської теології та впливу Реформації на духовне життя Англії та Шотландії. В класичні своїй формі англосаксонський концепт «liberty-freedom» виникає на підставі переосмислення наслідків пуританської революції та догматів кальвінізму, філософії деїзму, яка вплинула на ідеї англійського та шотландського Просвітництва. Батьками-засновниками британського тлумачення свободи можуть вважатися Т. Гоббс, Дж. Локк та А. Сміт. Політична, релігійна та економічна свобода як ключове поняття їх філософсько-політичної доктрини набуває в їх творах філософського та наукового обґрунтування, хоча при цьому має релігійно-теологічне коріння. На основі бентамівського синтезуючого методу Міл переосмислює вчення про свободу: вперше в філософії свобода інтерпретується виключно як властивість (цивілізованого) людського індивідууму – властивість, що не має потреби ні в теологічному, ні метафізичному підґрунті. Утилітаристське розуміння свободи «freedom» зазнає певних метаморфоз і трансформацій у «новому лібералізмі», прагматизмі та неопрагматизмі. Суттєвих видозмін набуває концепт «свобода» в «аґональному лібералізмі» І. Берліна, який проголошує докорінну відмінність двох значень свободи: негативної та позитивної. Це протиставлення дає можливість виявити специфіку британсько-американського розуміння свободи і надає подальший поштовх дискусіям навколо меж свободи, мультикультуралізму та плюралізму цінностей. Певними варіантами виходу з кризи, в якій опинилася класична ліберальна концепція свободи, є неопрагматизм Р. Рорті та комунітаризм Ч. Тейлора.

3.3. Концепт «Freiheit» в німецькому теологічно-філософському дискурсі

Слово «Freiheit-свобода» посідає особливе місце в німецькому філософському, правовому та мистецькому лексиконі. Воно належить до тих концептів, що визначають не лише мовну картину світу, але й висловлюють найбільш глибинні інтенції німецького національного духу. Це слово є складовою девізу сучасної Федеративної Республіки Німеччини «Einigkeit

und Recht und Freiheit (Єдність і справедливість і свобода)», воно є головним у знаменитій строфі «Фауста», що належить ключовій фігурі німецької культури Йоганну-Вольфгангу Ґете. Нагадаємо ці рядки з одного з монологів Фауста: «Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, Der täglich sie erobern muss (Лиш той життя і волі гідний, Хто б'ється день у день за них)» [47, с. 345].

Класичний «Етимологічний словник німецької мови» Фрідріха Клюге пов'язує походження слова «Freiheit» точніше кореневої лексеми «frei», що виникла в VIII ст., з давнім середньоверхньонімецьким словом «frija», що відносилося до вільної людини, що не є чимось рабом. «Frija», в свою чергу, розвинулося з індоєвропейського слова «prāi-», яке вживалася як прикметник у значенні «спокійний, щасливий» і як дієслово в значенні «мати симпатію, благоволити, любити» [214, s. 298].

Знаменитий німецький соціолог Ральф Дарендорф в своїй праці «Konflikt und Freiheit» (1972) дещо уточнює етимологічне походження німецького слова Freiheit, стверджуючи, що свої витоки воно бере з древневерхненемецкого і середньонижньонімецького «frīhals» зі значенням «der Freie». Згодом з готського «freihals», так званого «Zustand der Freihalsigkeit» (стан вільної шиї), утворився абстрактний іменник «Freiheit». У далекі часи раби носили на шиї кільце, а у їх панів була вільна шия. Кільце на шиї раба стало символом насильства і несвободи [206, s. 7].

Це юридичне значення «Freiheit» як соціально-правового стану протилежного рабству застосовується і в середньовічних правових документах, зокрема Саксонському зерцалі (Sachsenspiegel) – найбільш відомому німецькому середньовічному збірнику правових норм, укладеному близько 1230 року суддею і вченим, шефеном графства Ангальт Ейке фон Репковим. У цій правовій збірці (як і в пізніших: «Німецькому зерцалі», «Швабському зерцалі», Мейсенському судебнику, актах Магдебурзького міського права) слово «свобода» використовується здебільшого в формі множини: «Freiheiten», тобто «свободи», які розумілися як ті або інші права

та привілеї певних осіб та статусних спільнот, які вони отримували від своїх синьйорів.

Втім, в епоху Середньовіччя пануюча в Німеччині католицька церква та схоластична та містична філософія додають до юридичного розуміння свободи ще й теологічно-християнське її тлумачення. Згідно з офіційною на той час католицькою теологічною доктриною, що відкинула крайнощі авґустинівського компатибілізму, засудивши вчення про напередвизначення німецького богослова Ґотшалька, душа наділена свободою волі (libertas arbitrii), внаслідок чого вона отримує нагороди за свої чесноти і карається за свої гріхи. Це розуміння свободи є характерним для класичної схоластики Альберта Великого та його учня Томи Аквінського.

Але німецька католицька містика вносить певні корективи в це офіційне вчення. Зокрема, домініканський монах Майстер Екгарт, який згодом отримає звання «отця німецької спекуляції», ставить на перше місце «reine Freiheit (чисту свободу)», яка полягає у містичній єдності з Богом. Вчення про «reine Freiheit» Майстера Екгарта заклало основу специфічного німецько-містичного розуміння концепту свободи, що згодом виявить себе в північному Ренесансі та духовному вибухі німецької Реформації.

На початку XVI століття між лідером Реформації Мартином Лютером та некоронованим «королем гуманістів» Еразмом Ротердамським відбулася інтелектуальна суперечка з приводу свободи волі, яка визначила специфіку концепту «Freiheit» в німецькій теології та філософії на майбутні століття.

В 1524 році Еразм видає «De libero arbitrio diatribe sive collatio (Діатріби, або міркування про свободу волі)», скеровані проти лютерівського вчення про предестинацію. На його думку, заперечення свободи волі людини робить її неживою істотою, нездатною відповідати за свої вчинки, а Бога – деспотом, не вартим ні шанування, ні любові. Еразма турбують насамперед негативні моральні наслідки протестантської пропаганди про відсутність у людини свободи волі: «Який потік беззаконня відкриє людям пропагування таких поглядів! Хто з порочних людей схоче змінити своє життя? Хто

повірить у те, що Бог любить його? Хто боротиметься проти власної плоті?» – пише він [197, с. 223].

У відповідь на «Діатриби» Лютер видає трактат «Про рабство волі (De servo arbitrio)» (1525). Божественну волю − абсолют Лютер порівнював із блискавкою, що спалює всі індивідуальні волі християн. Тому «свобода волі − це найменування Бога» [107, с. 331]. Ми не можемо говорити: Бог повинен робити так, тому що це благо; навпаки, це благо, тому що Він так робить. Воля ж людська «перебуває десь посередині між Богом і дияволом, немов запряжений вислюк. Якщо заволодіє людиною Господь, вона охоче піде туди, куди Господь забажає... якщо ж володіє нею сатана, вона охоче піде туди, куди сатана забажає» [107, с. 332]. Воля людини «без Божої благодаті нітрохи не вільна, а незмінно виявляється полонянкою і рабинею зла, тому що сама по собі вона не може звернутися до добра» [107, с. 332].

Ця безкомпромісна позиція Лютера здобула підтримку у цюріхських реформаторів (наприклад Ульріха Цвінглі), але спричинила незадоволення навіть у найближчих його прибічників (Філіп Меланхтон). Вчення про Божий абсолютний суверенітет, розвинене Цвінглі в його доктрині Провидіння («De providentia», 1530), яке спиралася не тільки на вчення Лютера, але було пов’язане з фаталізмом Сенеки, в майбутньому стало основою кальвіністської концепції предестинації.

В основній праці свого життя «Настанови у християнській вірі» (1536 – 1559 рр.) Жан Кальвін висунув доктрину про жорстку або подвійну предестинацію (тобто про особисту неможливість людини до спасіння, а звідси про передвизначення Богом одних людей на спасіння, а інших — на загибель). Це вчення спиралося на лютерівську концепцію про «рабство волі» людини, сутність якої спотворена первородним гріхом, але мало більш чіткий та жорсткий характер. Кальвін підкреслював божественну всемогутність («абсолютний суверенітет»), яку не можливо збагнути за допомогою обмеженого людського розуму. Він піддавав критиці вчення «філософів» та більшості отців церкви (особливо Йоана Златоуста), які не

заперечували наявності у людини свободи волі творити добро з причин запобігти глузуванням з їх вчень з боку язичницьких філософів та боязні охолодити прагнення людей до добрих справ. Єдиним авторитетом для Кальвіна (окрім апостола Павла) виступає пізній Аврелій Авґустин. Кальвін проголошував: «Отже, всі ми грішники від природи і, отже, перебуваємо під ярмом гріха. А якщо людина утримується в рабстві гріха, то необхідно, щоб головна частина її істоти, воля, була обмежена і міцно зв'язана. Слова св. Павла про те, що Бог викликає в нас бажання (Флп 2:13) [157], не мали б сенсу, якби існувала якась воля, що передує милості Св. Духа. І тому все, що напатякали деякі про нашу готовність до добра, потрібно відкинути ... Тому краще послухаємо св. Авґустина: "Бог попередив тебе про все, попереджай ж Його гнів. Яким чином? Визнай, що все в тобі від Нього, що від Нього сталося все добре в тебе, а все погане – від тебе". І він робить висновок: "У нас немає нічого свого, крім гріха"» [87, с. 234].

Цю доктрину подвійної предестинації доповнювало вчення про незбагненну обраність одних до спасіння, інших – до погибелі, обраність, що залежить лише від волі Божої та про життєвий успіх як непряме свідчення про рятівну визначеність. В цьому, однак, ніколи не можна бути ніколи впевненим, і тому це супроводжували багаточисельні дріб'язкові аскетичні вимоги, що стосувалися приватного життя. Кальвіністське вчення приваблювало лише людей, фанатично впевнених, що їм належить Божа благодать та вони діють не за власною волею, а тільки за волею Божою.

Ця досить похмура доктрина про всемогутність Божественої предестинації та ницість людської грішної природи викликала обурення не лише у гуманістів та католиків, а навіть у правовірних лютеран, які в німецьких землях говорили: «краще папісти, ніж кальвіністи». Найбільше поширення кальвінізм отримав за межами германських держав (Швейцарія, Голландія, Шотландія), але й у Німеччині утворюються певні осередки нового вчення. Одним з них став на певний час Гайдельбергський університет, в якому прибічники Кальвіна Захарий Урсин та Каспар Олевиан

склали Гайдельбергський катехізис (Der Heidelberger Katechismus, 1563), в якому доктрина про подвійну предестинацію посіла чільне місце.

Тим часом, найближчий соратник Лютера Філіп Меланхтон згодом дещо відійшов від вчення засновника протестантизму про заперечення свободи волі, змінив своє ставлення до філософії, яку він раніше вважав «язичницькою мерзотою», дещо наблизився до традиційного католицизму. Зокрема, він писав, що заперечення свободи волі рівносильне фаталізмові стоїків, який церква в жодному разі не може допустити. Ідеї Меланхтона – «вчителя Німеччини» (Praeceptor Germaniae) про свободу волі, що будуть закладені в основу більш компромісного лютеранського віровчення (Loci theologici, 1543), стануть основою розуміння свободи волі в майбутній німецькій протестантській університетській філософії.

Від XVI століття на німецькі теолого-філософські концепції все більший вплив справляє нідерландська гуманістична, теологічна та філософська думка. Вже в наприкінці цього століття Голландія стає, з огляду на свій культурно-економічний розвиток, осередком нових філософських течій, наприклад неостоїцизму (Юст Ліпсій), з розгортанням національно-конфесійної боротьби з католицькою Іспанією – місцем прихистку релігійних диседентів (здебільшого кальвіністів) та юдеїв, висланих з Іспанії та Португалії. Нідерландська Vrijheid (свобода) мала досить цікаві особливості: вимагаючи політичних та релігійних свобод, більшість діячів голландського визвольного руху належали до кальвінізму, до того ж зі стоїчним забарвленням і відповідно заперечували свободу власної волі.

Показовою з цієї точки зору є суперечка в Голландській реформатській церкві між кальвіністами та армініанами, що відбулася на початку XVII століття. Якоб Арміній, талановитий та освічений пастор реформатської церкви в Амстердамі в своїх проповідях заперечував вчення про передвизначення та визначальну роль божественої благодаті в спасінні людини. Згодом він став професором Лейденського університету та вступив в полеміку з тодішнім найбільш поважним реформатським богословом

Голландії, ортодоксальним кальвіністом Франциском Гомаром. Втім, проведений 1604 року диспут між ними не задовільнив ворогуючі напрями, Арміній на своє виправдання написав «Декларації сентиментів» та невдовзі помер. Але його прибічники продовжили боротьбу, яка до того ж набула й політичного характеру. Армініани (серед яких був і відомий мислитель та юрист Гуго Гроцій) підтримувалися «великим пенсіонером» Йоганом ван Олденбарневелтом, а кальвіністи – штатгальтером Моріцем Оранським. На Дордрехтському синоді 1618 – 1619 рр. кальвіністам та прибічникам принца Моріца вдалося здобути перемогу над армініанами, Олденбарневелт був страченим, Гуго Гроція засуджено до довічного ув'язнення (з якого втім, за допомогою дружини, він зміг невдовзі звільнитися та емігрувати).

Синод прийняв рішення про засудження армініанських поглядів і підтримав кальвіністську доктрину з більшості питань. Її іноді називають П'ятьма тезами нідерландського кальвінізму та наводять у формі акровірша, що становить слово «TULIP» (в перекладі з англійської – «тюльпан»):

T Total Depravity – повна гріховність;

U Unconditional Election – безумовне обрання;

L Limited Atonement – обмежена спокута;

I Irresistible Grace – непреборна благодать;

P Perseverance of the Saints – стійкість святих.

Ці тези безумовно підтримують доктрину про подвійну предестинацію та спотвореність свободи воді людини, яка без божественної благодаті неспроможна звільнитися від гріха.

Панування кальвінізму в Нідерландах, незважаючи на загальну атмосферу віротерпимості, мало свій вплив і на мислителів епохи Бароко, які не належали до реформатства, зокрема на найбільш знану фігуру голландської філософії, Баруха (Бенідикта) Спінозу, без з'ясування вчення якого неможливо зрозуміти інтенції німецької свободи XVIII – XIX століття.

Вчення про свободу волі Баруха Спінози було своєрідним викликом у новочасній європейській філософії. Неостоїчне та кальвіністське заперечення

свободи тут поширюється не лише на спотворену природу людини, але й на волю Самого Бога, Який виявляється підкореним безособистнісній раціональній Необхідності.

Аналізу людської свободи Спіноза присвячує два останні розділи своєї «Етики». І якщо 4-й розділ називається «Про людське рабство, або Про сили афектів», то 5-й розділ називається «Про могутність розуму, або Про людську свободу». Тобто, Спіноза поєднує два суперечних твердження: детермінізм щодо рабства людської волі з упевненістю в існуванні людської свободи [164].

По-перше, Спіноза дає визначення того, що таке свобода: свобода є те, що саме визначає себе до дії або діє відповідно до необхідності тільки своєї власної природи. Тобто, свобода протиставляється не необхідності, а примусу. Вільним є той, хто сам визначає себе в своїй власній дії. Тому зрозуміло, що вільним у власному розумінні є тільки Бог. Тільки Бог, або субстанція, є причиною самої себе; тільки Бог Сам визначає Себе до дії і діє відповідно до необхідності тільки Своєю власною природи [164, с. 56].

Субстанція, таким чином, є абсолютно вільною, але вона ж і абсолютно необхідна, бо ця її свобода існує тому, що сутність субстанції містить у собі існування, і тому абсолютна свобода субстанції збігається в ній з абсолютною необхідністю. Тому в Бозі свобода і необхідність збігаються. Це протиріччя людина може бачити тільки на рівні чинного, реального світу, але оскільки реально існує лише субстанція, то основне завдання Спінози полягає в тому, щоб довести, що і в матеріальному світі свобода так само не суперечить необхідності, а збігається з нею.

Перш ніж розглянути поняття про людську свободу або про її необхідність, Спіноза розглядає людські афекти (пристрасті). По-перше, він стверджує, що у людини немає свободи волі. Цей підхід суперечить більшості тодішніх філософських уявлень. Спіноза висуває власну тезу: свободи волі не існує тому, що воля і мислення є одне й те саме. Просто воля є мисленням за допомогою неявних, невиразних ідей (воля є невиразна ідея).

Спіноза пише, що немовля переконане, що воно вільно просить у матері молоко; боягуз переконаний, що він вільно біжить з поля бою; п’яниця переконаний, що він вільно кожен раз прикладається до пляшки. Але будь-яка розсудлива людина розуміє, що у них немає ніякої свободи, просто ці люди не розуміють того, що роблять (на підставі ницості або дитячого віку). Тобто у немовляти, п’яниці і боягуза ідея свого власного існування є нечіткою. Як тільки людина починає мати чітку ідею, вона розуміє, що вчинок зумовлений якимись іншими явними причинами. І чим більш виразною є ідея, тим більше людина розуміє, що в неї немає жодної свободи волі, що її так звана свобода волі є просто незнанням всіх причинно-наслідкових зв’язків. Будь-яка людина завжди прагне підтримувати своє існування. Це прагнення визначає її емоційне життя і виражається в афектах [164, с. 189-192].

Афекти пасивні, вони існують у нас незалежно від нас і тому називаються пристрастями. Але людина може перетворити пристрасті на дійсно вільні активні афекти. Коли людина не усвідомлює, що вона діє в рамках залежності від афектів, вона залишається істотою, рабськи залежною від цих афектів. Але якщо людина починає усвідомлювати свої афекти, розуміти справжні причини їх, тоді вона стає вільною, так само, як вільним є Бог. І тут немає протиріччя, тому що в Бога необхідність збігається зі свободою.

Людина може діяти вільно, тобто невимушено (адже свобода протиставляється не необхідності, а примусу). Людина може вільно вибирати, вільно діяти в рамках пізнаного необхідного ланцюга явищ. І як тільки людина починає діяти вільно, розуміючи, що вона частина природи і включена в необхідний зв’язок явищ, тоді вона і стає дійсно вільною. А вільною вона стає тоді, коли вона не просто розуміє, а й пізнає необхідний зв’язок явищ. Тому, відчуваючи себе вільною, людина стає і щасливою. Вона живе моральним доброчесним життям, розуміючи, що щастя не досягається за допомогою доброчесного життя, але є самою доброчесністю. Щастя не є

результат чогось, зробленого людиною, – щастя є станом свободи, станом доброчесного життя. Доброчесність, як стверджує Спіноза в одній зі своїх теорем, не веде до щастя, а є самим щастям [164, с. 230].

Таким чином, філософія Спінози є оригінальним синтезом неостоїцизму Юста Ліпсія з кальвінізмом (відомо, що Спіноза ретельно вивчав праці Кальвіна) та картезіанством. Він виточує нову оптику бачення свободи людини крізь призму необхідності, що спричинило неоднозначну реакцію в усій європейській, а особливо німецькій філософії.

Німецька свобода-Freiheit Ґотфріда Ляйбніца намагається протистояти детерміністському тлумаченню свободи в філософії Спінози. Він створює монадологію – вчення про монади як неподільні частинки сущого, серед яких виокремлює «духи (mentibus)», в яких існує свобода не тільки від примусу, але і від необхідності. Ляйбніц стверджував, що проблема свободи волі тісно пов’язана в з розв’язанням загальних онтологічних питань про співвідношення необхідності і випадковості, можливості і дійсності: «З найдавніших часів людський розум мучиться над тим, як можна поєднати свободу і випадковість з ланцюгом причинної залежності та провидінням» [100, с. 312]. Вирішення цих дилем вбачається ним у можливостях раціонального осягнення Божої волі. Саме сам розум, за Ляйбніцем, виявляється втіленням свободи людини – свідомо йти за ним, це і означає «бути найбільш вільним», оскільки розум є зосередженням вічних істин.

Втім, цей раціональний оптимізм ляйбніцевсько-вольфівської метафізики, стикаючись зі скептицизмом та критицизмом, втрачає віру в чарівність Божественної гармонії. Іммануїл Кант, намагаючись врятувати метафізичні засади свободи волі в своїй третій антиномії «Критики чистого розуму» чітко висловлює протилежні позиції, що не можуть бути поєднані. Кант впевнений в існуванні природної причинності, що панує у світі явищ. Докладаючи її до людської діяльності, ми виявляємо, що всі людські вчинки виявляються так чи інакше причинно детерміновані тими чи іншими обставинами. Однак Кант вважає, що якщо немає волі, то неможливі ні

свобода волі, ні моральна поведінка, ні мораль в остаточному підсумку. В «Критиці практичного розуму» (1788), яку сучасники розглядали як морально-філософський маніфест свободи, Кант висуває ідею трансцедентальної свободи волі, яка є основою звільнення людини від «природної причинності» і вказує на перехід до розуміння людини як моральної істоти.

Більш ретельно концептуальне розрізнення між негативною свободою (Die Freiheit im negativen Verstande) і позитивною свободою (die Freiheit im positiven Verstande) Кант розкривав ще у «Основах метафізики моральності» (1785). Розглядаючи поняття свободи як ключ до пояснення автономії волі, він визначає волю як «вид причинності живих істот оскільки вони розумні» [90, с. 289]. Негативну свободу він визначає «як властивість цієї [вольової] причинності, коли вона може діяти незалежно від сторонніх причин, що визначають її» [90, с.289]. Позитивна ж свобода є причинністю за моральними законами: «Свободна воля і свобода, підпорядкована моральним законам, – це одне і те ж» [90, с. 289]. Це розрізнення, як вже вказувалося вище, було запозичене І. Берліном, який надав йому іншої акцентуації.

Категорія свободи стає осередком філософії Йогана Ґотліба Фіхте, який розглядав своє «науковчення» як продовження та подолання суперечностей критичної філософії Канта. Згідно з Фіхте, «абсолютне Я є безмежна діяльність, яка може бути уявлена у вигляді прагнення до усвідомлення своєї власної волі» [181, с. 50]. «Моя система, – зізнавався він сам, – це перша система свободи; як та нація звільнила людину від зовнішніх пут, моя система звільняє від речей самих по собі» [181, с. 37].

Основний наголос Фіхте робить на ідеї вільної, навіть спонтанної активності мислення, на абсолютизації автономної волі людини, вважаючи, що на відміну від інших живих істот тільки у неї вичвляється «тенденція до самодіяльності заради самодіяльності». Не випадково у своєму листі до Райнґольда Фіхте написав такі рядки: «Моя система від початку і до кінця є лише аналізом поняття свободи» [181, с. 42].

Фіхте проводить відмінність між формальною і матеріальної свободою. Формальна свобода вимагає тільки наявності свідомості. Навіть якщо людина завжди керується своїми природними спонуками, націленими на задоволення, вона робить це вільно. Матеріальна ж свобода полягає в наборі дій, спрямованих на реалізацію повної незалежності Я. І це, насамперед, моральні дії. Але якщо проводиться ця відмінність, то свідомість стикається з труднощами додання будь-якого змісту до морального дії. Адже, з одного боку, у нас повинні бути дії, які здійснюються відповідно до моральних спонук і визначаються через їхнє ставлення до конкретних об'єктів, з іншого – дії, що виключають будь-яке визначення конкретними об'єктами і здійснюються лише у відповідності з ідеєю свободи заради свободи. І цей другий клас дій міг би здатися зовсім невизначеним. Але Фіхте відповідає, що ми повинні здійснити синтез, оскільки спонукання або схильність, що конструюють людську природу, в остаточному підсумку є єдиною спонукою. Нижчий імпульс або нижча форма єдиного спонукання повинна принести в жертву свою мету, а саме задоволення, тоді як вищі спонукання або форма єдиного спонукання повинна пожертвувати своєю чистотою, тобто відсутністю її визначення будь-яким об'єктом.

У своїй політичній філософії Фіхте стверджує тотожність свободи і закону. Зокрема, він вказує, що коли ми вважаємо себе як про вільну істоту, ми повинні думати про свою свободу, яка підлягає закону, а коли ми мислимо цей закон, ми не можемо думати про себе як про вільного. Свобода не більше випливає із закону, ніж закон волі. Вони не дві ідеї, одну з яких можна мислити залежною від іншої, але вони суть одна і та ж ідея; це – досконалий синтез [182]. Таким чином, саме Фіхте найкращим чином висловлює особливість німецької свободи. Свобода є усвідомленою необхідністю підлягати закону і порядку. Ordnung und strenge Disziplin (Порядок та сувора дисципліна) є основою німецької свободи, на відміну від французької Liberté, яка базується на досягненні рівності та справедливості.

Це розрізнення особливо докладно проведено Фіхте в його «Промовах

до німецької нації», які він виголосив у Берлінському університеті саме під час окупації Пруссії французами, і не про вчених і студентів, а звертаючись до німецького народу, щоб пробудити його національні почуття і свідомість загальнонаціональної єдності, яка б могла б дати німцям сили до опору окупантам. Розмірковуючи про причини поразки німецьких держав від французів, Фіхте наголошує на тому, що німці втратили своє справжнє «Я», свою самість. І «… засіб порятунку… складається у творенні абсолютно нової свідомості, що існувала раніше, мабуть, тільки як виняток у окремих осіб, але ніколи як загальна і національна самість, і у вихованні нації…» [182, с. 63]. Пропонуючи концепцію «нового виховання», Фіхте мав намір «утворити з німців нову спільноту». Іншими словами, Фіхте вважав, що зникнення Німеччини призвело б до занепаду і смерті всієї європейської цивілізації. Знамениті слова Фіхте: «Тому лазівки немає: якщо ви зникнете, то з вами і зникне все людство, без надії коли-небуть відродитися» [182, с. 340] завершують його промови, є закликом до відродження німецької свободи.

Німецька нація, яка візьме на озброєння «науковчення» Фіхте, на думку мислителя, забезпечить перехід від епохи «порожньої свободи», свободи людського егоїзму до епохи нової свободи як спонукання до дії на підставі моральних принципів. Саме я пафосна і дещо утопічна ідея лежить в основі «Промов до німецької нації», але вона була спотворена і використана націоналістичною ідеологією у своїй крайній версії – нацизмі. Але, як зазначив український мислитель О. Бочковський, цей твір Фіхте став «національною Біблією не тільки політичного визволення та об’єднання німців, а й залишився свого роду каноном романтичного націоналізму взагалі» [29, с. 9].

Втім, націоналістична інтерпретація свободи була не єдиною в німецькому філософському середовищі початку XIX століття. Концепт «свобода» набуває величезної популярності серед романтиків, а його концептуальне осмислення належить «принцові романтизму» – Фрідріхові

Вільгельму Йозефові фон Шеллінґу. Починаючи з одного з найперших творів філософа «Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (Философські листи про догматизм та критицизм)», 1795), написаного ще в двадцятирічному віці, до останніх лекцій «Philosophie der Offenbarung (Філософії одкровення, 1841 – 1842), концепт «свобода» є одним з провідних в численних системах, створених філософським вундеркіндом.

На початку своїх філософських він намагається подолати суперечності між філософією Спінози (яку він вважає догматизмом) та філософією Канта (критицизм). Подолання цієї протилежності в сфері співвідношення свободи та необхідності вбачається ним у синтезі на вищому «абсолютному рівні». Зокрема, молодий Шеллінґ пише: «Кожен, хто розмірковував про свободу і необхідність, неминуче приходить до висновку, що ці принципи повинні бути в абсолюті з'єднані – свобода повинна бути властива абсолюту тому, що він діє з безумовною власною міццю, необхідність – тому, що він саме в силу цього діє тільки відповідно до законів свого буття, внутрішньої необхідності своєї сутності. У ньому немає волі, яка могла б відхилитися від проходження закону, але немає і закону, який він сам би не створив для себе своїми діями, немає закону, який мав би реальністю незалежно від його дій. Абсолютна свобода і абсолютна необхідність тотожні. Отже, повністю підтверджується, що, досягаючи абсолюту, все протиборчі принципи, всі суперечливі системи стають тотожними» [190, с. 78].

У «Системі трансцендентального ідеалізму» проблема співвідношення свободи та необхідності залишається однією з центральних. Шеллінґ схиляється до кантівського варіанту вирішення цієї проблеми. Історія повинна відображати свободу і необхідність у їх поєднанні, водночас це поєднання уможливлює історію. Гарантом свободи може бути лише всезагальний правовий устрій. Свобода є гармонійним відношенням між суб'єктивним і об'єктивним. Основою цієї гармонії є абсолют. Шеллінґ виокремлює три розуміння, в яких криється основа взаємовідношення свободи й необхідності. Першим із них є фаталізм, який доводить

домінування необхідності, тобто хід людської історії розуміється як такий, що спричинений смутним проявом фатуму-долі, яка виявляється у разі, коли «наша рефлексія звернеться тільки на несвідоме, або об'єктивне, у всякому діянні, то ми повинні будемо визнати, що всі вільні дії, отже і історія, детерміновані, але не свідомою, а зовсім сліпою зумовленістю, яка знаходить своє відбиття в темному понятті долі» [193, с. 67]. У разі, коли рефлексія звертається лише до суб'єктивного моменту, який визначає хід подій лише свавільно, то виникне система абсолютного беззаконня або атеїзму, в якій панує переконання у повній відсутності закономірності та напередвизначеності. Третім поняттям, яке ілюструє співвідношення свободи й необхідності на завершальному етапі історії є божественне Провидіння. Шеллінґ, як бачимо, схиляється до провіденціоналістського бачення співвідношення необхідності та свободи в історії. Хоча радянський історик філософії А. Гулига надавав цьому дещо іншої інтерпретації. На його думку, одкровення абсолюту є нічим іншим як всесвітньою історією. Три основні її періоди – доля (фатум), природа й провидіння знаменують собою основні історичні епохи. «Період долі охоплює найдавнішу історію, злет і падіння давніх царств, від яких лишилась мізерна згадка. Другий період починається з розширення меж Римської республіки. В цей період у суспільстві діють природні закони, встановлюючи спілкування між народами, котре повинне завершитись союзом народів і "всезагальною державою". Лише тоді почнеться третій період, коли закони природи перетворяться в промисел провидіння» [58, с. 134].

Найбільш повно проблема свободи розкривається Шеллінґом у праці «Філософські дослідження про сутність людської свободи» (1809) і більш пізніх творах, які слугують продовженням і переосмисленням ідей його ранньої філософії. Якщо в ранніх творах абсолют був наближений до процесів пізнання, усвідомлення проблем світу і людини, то тепер «основою світового процесу» Шеллінґ вважає волю. Не тільки і не стільки знання, скільки воля дозволяє пояснити зло і провину, в такій великій кількості

нагромадилися в світі. Зло нез'ясовне ні з розуму Бога, ні навіть з розумної волі – до його виникнення причетна лише воля, протилежна розумові, тобто нерозумна і сліпа, темна воля. Під час написання вказаного твору і в наступний період Шеллінґ перебував під значним впливом Якоба Беме і філософії гностицизму, що було зумовлено ідейної близькістю до тих німецьких романтиків, які намагалися відродити ідеї гностицизму і німецької містики.

Сенс шеллінґівської «філософії свободи» тісно пов'язаний з цим тлумаченням, яке опосередковано вченням містиків і романтиків. Свобода повинна бути пояснена, згідно з Шеллінґом, як зіткнення добра і зла, як важкий шлях від гріховності до Бога, від темного «природного пориву» до світла історії, що орієнтується на божество і віру в нього. «Ця філософія історії є одночасно теогонія; Абсолютна Самість вступає в процес становлення: спочатку сліпа воля ще дрімає, Бог ще не розгортає себе і тільки імпліцитно в собі укладає свої можливості (deus implicitis), і ось сліпа воля прокидається і здійснюється початкове гріхопадіння по відношенню до Бога; внаслідок цього зло проникає в світ і людину; вони вже більше не є думкою Бога; розгорається боротьба між світлом і темрявою, справа закінчиться перемогою світлого початку, – перемога настає після того, як зло буде витіснене і переможене божественним духом. І ось тільки тоді Бог вперше і повністю є в одкровенні, стає... Богом розкрилися (deus explicitus) і тим самим знаходить свою самозавершеність» [192, с. 45].

У «Мюнхенських лекціях» (1827 – 1828), які також відомі як «Система світових епох», проблема свободи набуває нового звучання. Шеллінґ тут розглядає проблему свободи істоти, яка існує лише завдяки божественному творінню. Для кожної істоти свобода є проявом надприродного. Свобода, як і причинність існування людини, є даною від Бога, і говорити про їх співвідношення може лише Бог. Христос є єдиним витвором Бога, Який є вільним від Бога. Він – видимий образ невидимого Бога. Бути вільним ще не означає усвідомлювати необхідність і чинити відповідно до обов'язку.

Свобода тут скоріше полягає в здатності вільного вибору між добром і злом, між буттям і небуттям, тобто в пізній філософії Шеллінґа проблема свободи набуває екзистенційного забарвлення.

Таким чином, концепт «свобода» відіграє особливу, якщо не центральну роль у філософії Шеллінґа: вона є просто «усвідомленою необхідністю» або здатністю виконувати свій обов'язок, вона є містичною сутністю людини в її глобальному життєвому виборі.

Але на вершині своєї слави цей концепт опиняється саме в філософії Геґеля, який, щоправда, надає йому дещо незвичного сенсу. Свобода, за Геґелем, – це мета як філософії, так і всієї людської історії, які є втіленнями Абсолютної ідеї. Реалізація свободи є справою німецького Духу, на який покладена ця всесвітньо-історична місія. «Німецький дух – це дух нового світу. Його мета – реалізація абсолютної істини і необмежене самовизначення свободи – тієї свободи, змістом якої є її власний абсолют» [41, с. 28].

Ця апологія німецької свободи починається в першій фундаментальній праці Геґеля «Феноменологія духу» (1807). Піддаючи критиці т. зв. «абсолютну (або загальну) свободу», проголошену французькою революцією, він стверджує, що її наслідком є революційний терор: «єдине досягнення і вчинок загальної свободи – це смерть, і то смерть, що нічого не досягає й нічим не наповнена, бо заперечене – це не наповнена змістом точка абсолютно вільного Я, і тому це найбайдужіша, найбанальніша смерть, яка має не більше значення, ніж розтин капустини або ковток води» [43, с. 235]. Він протиставляє цій «французькій» свободі – німецьку, духовну, загартовану Реформацією.

Але який зміст вкладає Геґель у поняття свободи? «Що стосується свободи, – пише Геґель у «Філософії права», – в минулі часи визначені законом права – як приватні, так і публічні права нації, міста і таке інше – називалися їх свободами. І справді, кожен істинний закон є [якась] свобода, бо він містить в собі розумне визначення ... і тим самим зміст свободи» [42,

с.129]. Тобто змістом свободи виявляється закон: правовий, якщо це стосується суспільного буття людини; природній – якщо мова йде про людину як фізичну або біологічну істоту. Справжня свобода є примусом до виконання обов'язку заради самого обов'язку. Найвища свобода людини, за Геґелем, полягає в тому, щоб знати про себе як про те, що цілком визначається абсолютною ідеєю. Відповідно до цього розуміння, свобода виникає, коли самість (Ich) виявляє себе в іншому (das Andere). Тому, на думку Геґеля, «свобода реалізується через дотримання обов'язків і чеснот» (Sittlichkeit).

Зазвичай, вважається, що Геґель (а разом з ним і марксизм) був прибічником знаменитої формули: «Свобода є усвідомлена необхідність». Але насправді німецький мислитель надає їй дещо іншого, діалектичного характеру, стверджуючи, що «…необхідність як така ще не є свободою, але свобода має своєю передумовою необхідність і містить її в собі як зняту» [42, с. 336]. Він вважав, що «конкретна ж свобода полягає в тому, що особиста одиничність і її особливі інтереси набувають свого повного розвитку і визнання свого права для себе (в системі сім'ї та громадянського суспільства) і разом з тим за допомогою самих себе частиною переходять в інтерес загального, частиною своїм знанням і волею визнають його саме як свій власний субстанціональні дух і діють для нього як для своєї кінцевої мети» [42, с. 337].

Але найбільш повно концепт «Freiheit-свобода» розкривається Геґелем в його філософії історії. Ступінь усвідомлення та практичного оволодіння свободою є для Геґеля критерієм історичного прогресу. Принцип ступені свободи покладено їм в основу періодизації всесвітньої історії. Відповідно до цього німецький філософ, як відомо, ділить всесвітню історію на три основні етапи: 1) східний світ (Китай, Індія, Персія, Єгипет); 2) античний (греко-римський) світ; 3) германський світ. Світило геґелівської філософії історії, як і реальне сонце, рухається зі сходу на захід. Туди ж рухається і всесвітня історія. Тим самим, за Геґелем, історично Захід врешті-решт починає

домінувати над Сходом.

Геґель спеціально відзначав, що німецький дух втілив у собі всі досягнення попередніх історичних періодів і – це головне – став основним носієм християнських принципів.

Зрозуміло, для Геґеля такий збіг був невипадковим. Він зумовлений прихованою роботою світового духу, який втілює свої наступні цілі в найбільш чуйну на них «людським матеріалом» [39, с. 54]. Ні китайці, ні індуси, ні перси не змогли б сприйняти християнство у всьому його потенційному духовному багатстві. Їх грубе язичництво, в якому рабство торжествувало над свободою, не справа випадку, але результат природної відповідності внутрішнього і зовнішнього.

Однак, у германському світі принцип свободи переміг не відразу і не цілком. Велика частина історичного періоду, що відокремлював пізню античність від Нового часу, припала на Середні віки, коли, на думку німецького філософа, християнський ідеал внутрішньої свободи існував не у вигляді розумної мети, а як неясне передчуття. Як і багато його попередників, Геґель розглядав Середньовіччя швидше в похмурому світлі. Епоху Відродження він порівнював з «ранковою зорею», яка прийшла після довгої ночі. Новий час знаменує собою секуляризацію суспільного життя, емансипацію людського духу. Найважливішим моментом історичної еволюції німецького світу Геґель називав період Реформації. Вона для нього була справжньою революцією, що привела німецький дух до усвідомлення цілей, поставлених світовим розумом. Це була духовна революція, що мала найважливіші соціальні наслідки. Важливим моментом цієї частини геґелівської філософії історії є порівняння Реформації як концентрованого вираження німецької свободи зі свободою, проголошеної французькою буржуазною революцією. Французька революція – такий собі сурогат Реформації. Сурогат тому, що духовних змін спробували домогтися за допомогою «матеріальних» засобів, через політичний катаклізм. Звідси ексцеси французької революції, про які в Німеччині були чули, масовий

терор, громадянська війна, економічна нестабільність тощо: «У Німеччині все в світських справах вже було покращено завдяки Реформації» [39, с. 312]. Свідомість же французів була перейнята переважно ідеологією Просвітництва, в якій обожнювалася природа. А такий народ, зазначав Геґель, не може бути вільним народом.

Свобода можлива лише тоді, коли ми визнаємо надприродну реальність – дух. Дух панує над природою, і з цього й виходили німецькі протестанти. Для Геґеля французька революція і німецька Реформація – два різних шляхи перетворення свідомості європейської людини, дві історичні альтернативи. Навіть політично, вважав німецький філософ, духовна Реформація принесла більше, ніж політична революція у Франції. У цій країні вона призвела до диктатури Наполеона, тобто утиску свободи, а в Німеччині (точніше в Пруссії, в якій Геґель оселився під кінець життя) Реформація сприяла подоланню «лінощів і бідності», скасуванню багатьох феодальних повинностей, секуляризації церковних земель, обмеження церкви і т. ін. Іншими словами, Реформація сповна здійснила те, що лише частково і з величезними людськими жертвами змогла зробити французька революція. І це не тому, що французи, що не могли утриматися від того, щоб все не зруйнувати. Просто у них не було Реформації. Пощастило перш за все тому, що вони більш повно відповідали на питання, які вирішувалися в ході розвитку світового розуму. Вони були більш відкриті до його вимог. У цьому сенсі пруси були вільніші. Вони довели, вважав Геґель, що «без визволення совісті» неможливі ні політична, ні правова свобода» [39, с. 322].

Сказане не означає, що Геґель у своїй філософії історії однозначно приходив до апології пруської державності, як це йому часто ставилося в провину. Це не означає й того, що Геґель у своїй теорії проголошував «кінець історії». Якщо керуватися геґелівським принципом «що розумне, то дійсне, і що дійсне, то розумне», то слід визнати лише те, що на сучасному для нього етапі руху світового розуму в історії прусські порядки здавалися філософу більш продуктивними для розвитку свободи (для якої необхідні і

громадський спокій і матеріальне благополуччя), ніж той режим, який встановився у постреволюційній (не кажучи вже про революційну) Франції.

Дійсно, Геґель вважав, що певні тенденції розвитку свободи у Пруссії можуть служити зразком для всього західного світу. Таким чином, лише німецька (пруська) свобода, згідно з берлінським професором, здатна забезпечити лібералізацію внутрішньополітичного життя, науковий прогрес, суворе дотримання правових норм, громадський спокій. Щоправда, вона здатна й на інше. В XX столітті вона показала, що заради власної свободи, поєднаної з всемогутністю держави, вона може впровадити найжорстокіший режим несвободи, в порівняні з яким французька гільйотина буде виглядати дитячою іграшкою. Але ця метаморфоза могла статися лише за двох умов – відмови від просвітницьких засад оптимістичного раціоналізму та відмови від морально-релігійного підґрунтя свободи, що відбувається в німецькій філософії XIX століття, перше – у волюнтаризмі Артура Шопенгауера, друге –у нігілізмі Фрідріха Ніцше.

Проблема свободи волі є однією з найбільш значущих у філософії Шопенгауера, і її він намагався розкрити з найбільшою повнотою. Зокрема, їй присвячена праця «Über die Freiheit des menschlichen Willens» («Про свободу людської волі», 1839) в основі якої лежить «Конкурсний твір на тему про свободу волі» за який Шопенгауер отримав премію Королівського норвезького наукового товариства. В цій праці він дає попереднє «негативне» визначення концепту «свобода» в дусі Т. Гоббса, хоча в останнього це поєднувалося з дією, а Шопенгауер трактує його більш широко: «Ми мислимо під ним лише відсутність будь-яких перешкод; ці останні, навпаки, висловлюючи силу, повинні бути чимось позитивним. Відповідно до можливих властивостей перешкод, поняття це має три дуже різних підвиди – свобода фізична, інтелектуальна і моральна». Під фізичною свободою він розуміє відсутність матеріальних перешкод: «вільний птах у повітрі, звір в лісі; вільне дитя природи…», тільки вільний може бути щасливим. Політичну волю він також відносить до фізичної: «І народ називають вільним,

розуміючи під цим, що він керується тільки законами, які він сам же собі дав, бо в цьому випадку він усюди дотримується лише своєї власної волі» [194, с. 47]. Два інших види свободи складніші. Це інтелектуальна і моральна свобода. Інтелектуальна свобода перебуває у найближчій спорідненості до фізичної. Через інтелект мотиви діють на волю, і тоді людина може діяти за своєю природою, тобто згідно з індивідуальним характером. Якщо ж з якої-небудь причини пізнавальна здатність порушується, тоді інтелектуальна свобода припиняється. Моральна свобода – найбільш спірний зі всіх видів, оскільки саме цей вид свободи лежить в основі нашої поведінки. Шопенгауер задається питанням: «...чи вільною є сама воля?» [194, с. 48]. Тобто, мова у нього йде про свободу самого бажання. Німецький філософ вважав, що всі дії особистості обумовлені вродженим індивідуальним характером. Він говорив: «Очікувати, ... щоб людина за одних і тих самих обставин один раз зробила так, інший же зовсім інакше, було б рівносильно очікуванню, що одне і те ж дерево, принісши цього літа вишні, на наступне вродить груші» [194, с. 88]. Шопенгауер пропонує шукати витоки свободи не в окремих вчинках особистості, а в індивідуальному характері людини.

Він вважав, що абсолютно вільною є лише єдина світова воля, вона не обмежена нічим і тому всемогутня. В людині ж ця універсальна воля проявляється у її умоосяжному характері, який є вродженим у кожній людині, він незмінний і в цілому непізнаваний. Шопенгауер називав умоосяжний характер також «внутрішньою сутністю людини, первинним вольовим актом, що розкривається в ейдосі конкретної особистості» та визначає лінію поведінки людини. Підбиваючи підсумки свого дослідження, філософ пише: «Одним словом, людина завжди робить лише те, що хоче, і робить це все-таки за потребою. А це залежить від того, що вона вже є такою, як вона хоче, бо з того, що вона є, з необхідністю випливає все, що вона кожен раз робить. Якщо брати її поведінку objective, тобто ззовні, то безперечно слід визнати, що воно, як і дії всього існуючого в природі, має бути підпорядковане закону причинності у всій його строгості; subjective ж

кожен відчуває, що він завжди робить лише те, що він хоче. Але це означає тільки, що його образ дій є просто виявленням його справжньої сутності» [194, с. 120-121].

Але наприкінці своєї праці «Про свободу волі» Шопенгауер все ж таки оговтується і згадує, що «є ще один факт у свідомості, який досі зовсім залишався осторонь. Він полягає в цілком зрозумілому і твердому почутті відповідальності за те, що ми робимо, осудності наших вчинків, заснованої на непохитній впевненості в тому, що ми самі є авторами наших дій» [194, с. 129]. Існування усвідомленості і почуття провини філософ вважає єдиними і абсолютно достовірними свідченнями на користь свободи. Тобто німецька свобода-Freiheit як основа Recht und Ordnung (Права та Порядку) все ж таки повинна залишатися незмінною: людина повинна мати цю ілюзію свободи, щоб відповідати за свої вчинки.

Більш радикальним у цьому сенсі був Фрідріх Ніцше. Ще у вісімнадцятирічному віці, будучи надзвичайно обдарованою дитиною, він пише два філософсько-поетичних есе: «Фатум і історія», «Свобода волі і фатум», в яких ставить питання, на які намагається відповісти протягом свого досить складного життя: у чому людина вільна, а в чому – ні, що є історія людства і яким чином з нею пов’язана доля (фатум) окремої людини. «У свободі волі, – писав юний Ніцше, – втілено принцип відокремлення, відділення від цілого, абсолютна необмеженість, але фатум знову органічно пов’язує людину із загальним розвитком ... Абсолютна свобода волі без фатуму зробила б людину Богом, фаталістичний принцип – механізмом» [155, с. 76].

У своїх зрілих творах, починаючи з «Menschliches, Allzumenschliches» («Людського, надто людського», 1878) і до посмертно опублікованої сестрою «Der Wille zur Macht» («Волі до влади», 1901) Ніцше постійно звертається до проблеми свободи, при цьому радикально відкидаючи концепт «свобода волі», притаманний класичній європейській традиції, та висуваючи власне тлумачення свободи.

Зрілий Ніцше вважав питання про свободу чи несвободу волі порожнім: «Це міфологія: насправді мова йде про сильну і слабку волю. Якщо мислитель у будь-якому причинному зв'язку і психологічній необхідності вже відчуває деяку частку підневолення, потреби, необхідності наслідку, тиску, несвободи, то це майже завжди симптом того, чого не вистачає йому самому: відчувати саме так – зрада: особистість видає себе» [121, с. 56].

Більш того, в своєму творі «Götzen-Dämmerung» («Сутінки ідолів», 1889) він звинувачує «теологів» у штучному впровадженні цього поняття: «… ми дуже добре знаємо, що воно таке – найбільш сумнівний фокус теологів, який тільки є, з метою зробити людство «відповідальним» в їх розумінні, тобто зробити залежним від них самих... ». І далі: «Людей мислили "вільними", щоб їх можна було судити і карати, – щоб вони могли бути винними: отже, кожен вчинок повинен був мислитися як навмисний, а джерело кожного вчинку – перебуває у свідомості… Християнство є метафізикою ката» [122, с. 67].

Ніцше ж виступає за іншу свободу, свободу іморалістів, які «рятують» світ, заперечуючи Бога. Він вважає, що «ніхто не дає людині її якостей, ні Бог, ні суспільство, ні її батьки і предки, ні вона сама. Ніхто не відповідальний за те, що він взагалі існує, що він має певні якості, що він перебуває серед цих обставин, у цій обстановці. Фатальність її істоти не може бути вивільнена з фатальності всього того, що було і що буде. Вона не є наслідком власних намірів, волі, цілі, в особі її не робиться спроба досягти "ідеалу людини", або "ідеалу щастя", або "ідеалу моральності"…» [122, с. 78]. У розділі «Моє розуміння свободи» Ніцше висуває власне розуміння свободи: «Бо що таке свобода, як не воля до відповідальності за самого себе; як не збереження дистанції, яка нас розділяє; як не байдужість до обтяжень, суворих випробувань, навіть до життя; як не готовність жертвувати за свою справу людьми, не виключаючи і самого себе? Свобода означає, що відважні, військові інстинкти панують над іншими інстинктами, наприклад над

інстинктом «щастя». Звільнилася людина, яка звільнила розум, зневажає ногами все те ганебне благоденство, про яке мріють дрібні крамарі, християни, корови, жінки і демократи. Вільна людина – воїн» [122, с. 105].

«Позбавляючи» людство від свободи волі й закликаючи до нової свободи, Ніцше наголошує на «смерті Бога» і перетворенні людей (щоправда, не всіх) на надлюдей (Übermensch), які стоять над добром і злом. У найбільш «пророчому» творі «Так говорив Заратустра» він в алегоричній формі описує три стадії духовного перетворення людини на надлюдину. Перша стадія – верблюд: «Все найважче бере на себе витривалий дух, подібно до нав'юченого верблюда, який поспішає в пустелю». Потім відбувається друге перетворення – на лева, який вступає в боротьбу з «драконом», ім'я якому – «Ти повинен»: «Завоювати собі свободу і священне «ні» навіть перед обов'язком для цього, брати мої, треба стати левом». І, нарешті, третя стадія – дитина: «Дитя є невинність і забуття, нове починання, гра, колесо, що котиться само по собі, початковий рух, святе слово ствердження» [123, с. 56].

В цьому ж творі Ніцше проголошує свій ідеал свободи, вперше розрізняючи «свободу від» (негативну) та «свободу для» (позитивну). Його Заратустра запитує свого учня: «Вільним називаєш ти себе? Твою пануючу думку хочу я чути, а не те, що ти скинув ярмо з себе... Вільний від чого? Яке діло до цього Заратустрі! Але твій ясний погляд повинен розповісти мені: вільний для чого? Чи можеш ти дати собі своє добро і своє зло і навісити на себе свою волю, як закон? Чи можеш ти бути сам своїм суддею і месником свого закону?» [123, с. 176].

Вище вже вказувалося, що саме таку свободу І. Берлін називав «позитивною» – свободою «для чогось», свободою діяти у відповідності до своєї волі. І. Берлін загалом попереджував про її небезпеку. І дійсно, Ніцше, проголошуючи імморальну свободу Übermensch (надлюдини), свідомо чи несвідомо, сприяв тій страшній метаморфозі, яка відбувається з німецькою свободою в 30-40 роки XX століття.

Однак концепт «Freiheit» мав і «негативну» іпостась, яка знайшла своє

відображення здебільшого в доволі своєрідному модусі «німецької свободи» – австрійській свободі. На відміну від Германської імперії Гоґенцоллернів, яка виникає на основі Прусії, в якій Геґель вбачав втілення свого ідеалу свободи, в імперії Габсбурґів (від 1867 року – Австро-Угорщині) існувало дещо інше розуміння свободи. Сучасний британській філософ Пітер Саймонс висловив думку про існування двох протилежних типів німецької філософії – «філософії Гоґенцоллернів» і «філософії Габсбурґів». До першої він зараховує представників німецької класичної філософії, К'єркегора, Шопенгауера, Маркса та Ніцше, які, на його думку, намагалися розбудувати величну «філософію втіхи», створити цілісний Weltanshauung (світогляд) на підставі доволі заплутаної метафізики. «Філософія Габсбурґів» же, за Саймонсом є «філософією роз'яснення», орієнтована на аналіз наукових досягнень, виявляє тенденції «до об'єктивізму і ... утилітаризму», а в політичній філософії – до індивідуалізму «на противагу колективістській ідеї надіндивідуального блага» [150, с. 71]. Засновником цієї традиції він вважає непримиренного критика Канта та Геґеля – Франца Брентано. До неї він зараховує Маха, Гусерля, Твардовського, Лукасевича, Нойрата, Карнапа, Поппера, Тарського. Саймонс пише про незриму «англо-австрійську вісь», яка сприяла появі лінґвістичної філософії Л. Вітґенштайна та логічного позитивізму Віденського гуртка.

Відень перед Першою світовою війною і в міжвоєнний період (принаймні, до аншлюсу) перетворюється на центр новітніх наукових та філософських напрямів: тут виникає психоаналіз, феноменологія, логічний позитивізм та австрійська школа маржиналізму в економічних дослідженнях. Відень народжує нову німецьку «Freiheit», яка базується на «негативній» свободі, індивідуалізмі та лібертаріанстві. К. Менгер, Л. Мізес і особливо Ф. фон Гаєк фактично створюють новий концепт «Freiheit», який згодом споріднює його з британсько-американською «Liberty-freedom».

Карл Менгер, засновник австрійської економічної школи, яка здійснила «маржиналістську революцію» в політекономії, в основу своєї концепції

граничної корисності заклав методологічний принцип свободи вибору індивіда. Вчитель Гаєка, Людвіг фон Мізес, відкидав всі інтерпретації свободи як абстрактної сутності людини, розглядаючи її як персональну спроможність людини до дій, які відбуваються в певний проміжок часу і в конкретних умовах. Ще 1922 року він опублікував свою важливу працю «Соціалізм: економічний і соціологічний аналіз», в якій аргументовано довів, що плановий контроль і розвиток індустріального суспільства є несумісними. Працюючи керівником фінансового управління і генеральним секретарем Віденської торгівельної палати у 1920-1934 роках, Мізес захищав позицію про те, що найбільш раціональною і зваженою державною політикою є надання цілковитої свободи суб'єктам ринкових відносин. Саме завдяки впливу Мізеса в урядових колах Першої австрійської республіки вдалося приборкати інфляцію і досягти економічної стабільності в середині 1920-х років.

Фрідріх фон Гаєк як один з активних учасників мізесівських п'ятничних Privatseminar, в 20-ті роки в основному поділяв погляди вчителя, іноді дискутуючи з його раціоналістичною позицією. Але республіканській австрійській «Freiheit» був наданий занадто короткий шлях, який був перерваний аншлюсом з нацистською Німеччиною в 1938 році. Та представники австрійської економічної школи вже до цього перебували за її межами: Мізес в 1934 році емігрує в Женеву, а Гаєк 1931 року був запрошений до Лондонської школи економіки і політичних наук.

Втім, в еміграції та концтаборах опиняються невдовзі інші представники австрійської інтелектуальної еліти: психологи-психоаналітики, філософи-учасники Віденського гуртка тощо. Австрійська «Freiheit» поступово синтезується британсько-американською «Liberty-freedom». Це знаходить своє відображення в класичних творах фон Гаєка: «Шлях до рабства» (1944), «Індивідуалізм та економічний порядок» (1948), «Передача ідеалів економічної свободи» (1951), Конституція свободи (1960) та трьох томах «Права, законодавства і свободи» (1976-1979).

Ф. фон Гаєк стає на захист суто «негативної» свободи. Він доводив, що з позитивної свободи випливає, що людина вільна лише тоді, коли може робити те, що забажає. Однак, це означатиме, що людина вільна лише тоді, коли всемогутня, що абсурдно. Але, якщо погодитись на обмежену позитивну свободу, тобто, людина вільна тоді, коли їй забезпечено деякі базові потреби, то така система не буде життєздатною в умовах плюралізму. Будучи прибічником індивідуалізму, він відкидав можливість обмеження свободи будь чим, окрім свободи інших людей. Свобода розглядається ним як умова успішного економічного розвитку і як засіб набуття достойного рівня життя. В той же час свобода є стимулом для людського самовдосконалення: «Людина не є і ніколи не буде господарем своєї долі: сам її розум завжди розвивався, ведучи її в невідоме і непередбачуване, де вона навчається новим речам» [37, с. 35].

Таким чином, австрійська соціально-філософська думка намагається презентувати й «негативну іпостась» поняття «Freiheit» та застосувати його для обґрунтування власних філософських та соціально-політичних поглядів. У XX – XXI століттях концепт «свобода» стане визначальним у німецькомовній філософії. Тобто, з цілковитою певністю ми можемо вважати саме Канта та Геґеля засновниками модерного німецького концепту «Freiheit» як свободи, в основі якої лежить раціональність, мораль та відповідальність. Певну протилежність їх поглядам складають концепції свободи Шопенгауера та Ніцше, які загалом призвели до певних девіацій німецької свободи в XX сторіччі. Особливим варіантом концепту «Freiheit» стала австрійська свобода, яка, зважаючи на певні історичні обставини, поєднала в собі «позитивний» та «негативний» аспекти свободи.

Концепт німецької «Freiheit» після 1945 року зміг звільнитися від «чар» іммораліств та повернутися до переосмисленого класичного спадку, про що свідчить післявоєнні дискусії в Західній Німеччині та Австрії. Ці дискусії тривають і в сучасній об’єднаній німецькій державі (наприклад, знаменита полеміка між Юрґеном Габермасом і Пітером Слотердайком, 1999), яка є

тільки найбільшою в Євросоюзі, але й уособлює втілення європейських чеснот – Свободи, Єдності і Справедливості.

Вище вже вказувалося, що саме таку свободу І. Берлін називав «позитивною» – свободою «для чогось», свободою діяти у відповідності до своєї волі. Берлін цілком слушно, на підставі досвіду тоталітарних режимів, які також брали на озброєння «позитивну іпостась» концепту «свобода», попереджував про її небезпеку. І дійсно, Ніцше, проголошуючи імморальну свободу Übermensch (надлюдини), свідомо чи несвідомо сприяв тій страшній метаморфозі, яка відбувається з німецькою свободою в 30-40 роки XX століття.

Таким чином, чином, постклacична німецька філософія Шопенгауера та Ніцше намагається переосмислити поняття «Freiheit» та застосувати його для обґрунтування власних філософських та соціально-політичних поглядів. У XX – XXI століттях концепт «свобода» стане визначальним у німецькій філософії. Тобто, ми можемо вважати саме Канта та Гегеля засновниками модерного німецького концепту «Freiheit» як свободи в основі якої лежить раціональність, мораль та відповідальність. Певну протилежність їх поглядам складають концепції свободи Шопенгауера та Ніцше, які загалом призвели до певних девіацій німецької свободи в XX столітті.

3.4. Концепти «свобода», «вольность» і «воля» у слов'янських філософсько-літературних дискурсах

Філософія завжди потрібна у суспільствах, які змінюються, щоб творити в них новий словник для переопису нових реалій. Старі, навіть «вічні» концепти набувають нових, іноді незвичних конотацій. У певних суспільствах іноді відбуваються історичні події, які викреслюють старі концепти, підносячи до вершин популярності інші. Словникове відображення цих понять також докорінно змінюється. Розгляд історії поняття свободи в російському, польському та українському тезаурусах наприкінці XVIII – на початку XIX століття має важливе значення у розумінні формування національних ідентичностей цих слов'янських народів. Вирішальною

історичною подією в цьому сенсі було, на наш погляд, Польське повстання 1830 – 1831 років, яке остаточно розділило не тільки світоглядно-ідейні засади цих ідентичностей, але й історичні долі народів. Ми звертаємося до історичних метаморфоз концепту «свобода» насамперед в російському літературному і філософському дискурсах XVIII – початку XIX століття. Цей концепт у даний час мав два словесних вираження: власне «свобода» і «вольність (вольность)». Протягом XVIII століття відбувалася своєрідна «конкурентна боротьба» між цими термінами, причому в ній домінував саме останній. Проте, від середини XIX століття слово «вольность» практично зникає з російського політико-юридичного та літературно-філософського лексикону і набуває лише іронічно-негативного значення як певна фамільярність або фривольність. Спробуємо розібратися у причинах метаморфоз, які відбулися в слововживанні і відповідних змінах в конотаціях концепту «свобода». Імовірно, причиною витіснення терміну «вільність» на маргінес російської словесності було використання цього слова в гаслі польських повстанців 1830 – 1831 років: «За нашу і вашу вільність» і відповідної реакції імперської влади і російської громадськості на нього.

Концепт «свобода» є одним з провідних у більшості мовних картин світу європейських народів. Вагоме місце він посідає в світоглядах слов'янських народів: польського, українського, російського. В той же час, ми стикаємося з докорінними конотаціями, що мають місце в цих досить пов'язаних історичною долею національних світобаченнях. Особливо це стосується російського тлумачення цього концепту. Ставлення до свободи росіян достатньо амбівалентне: з одного боку, свобода розглядається як важлива цінність, з іншого – як джерело зловживань і гріхопадінь. Ця амбівалентність знайшла своє відображення і в протиставленні свободи та волі.

Дихотомія «воля (вільність) і свобода» є досить поширеною в російській гуманітаристиці XX століття. Микола Бердяєв і Георгій Федотов, Микола Лоський і Борис Вишеславцев намагалися розкрити особливості

російської свободи і російської волі. Так, Федотов протиставляв російський концепт «волі» концепту «свободи», що має західне походження: «...Ніхто не може заперечувати російськості «волі»... Воля є перш за все можливість жити, або пожити, по своїй волі, не соромлячись ніякими соціальними узами, не тільки ланцюгами ... Свобода особиста немислима без поваги до чужої волі; воля – завжди для себе» [179, с. 324]. Склався своєрідний стереотип до до даних термінів: воля/вільність, зазвичай, трактується як щось споконвічно російське, а свобода – як поняття чужорідне, більшою мірою юридичне, пов'язане з правами людини і, відповідно, має західне походження.

Сучасний російський філолог А. Г. Лісіцин, якому належить дисертаційне дослідження «Аналіз концепту свобода-воля-вільність в російській мові», вважає, що популярність слова «воля» і скептицизм у ставленні до слова «свобода» в російській ментальності пов'язаний в «обмеженості свободи законом і позазаконності волі» [104, с. 4].

Насправді ж саме слово «свобода» має східно- (південно-) слов'янське походження. Саме воно було використано перекладачами Біблії старослов'янською мовою для передачі грецької ἐλευθερία (елефтерія). Наприклад, у Другому посланні до коринтян виголошується: «Господь же Дух є: а ідѣже Дух Господній, ту свобода» (2 Кор 3:17) [157]. Етимологія його досить туманна: від «свобьство» – свій, близький, «слобода» – поселення «своїх» до фракo-фрігійського божества Σαβάζιος (відповідав давньогрецькому Діонісові).

Слово ж «воля» (і похідне «вільність») має скоріше латинське походження. Латиною – «volo, volui» – бажати, хотіти, звідки французьке «volonté» англійське «will» і, мабуть, польське «wolność». Слово воля – крім синонімічності до слова «свобода», має також інші значення: бажання; влада; здатність або можливість здійснити свої бажання, демонструвати свою владу.

У більшості слов'янських мов (за винятком польського і українського) греко-латинської концепту «ἐλευθερία-libertas» відповідають різні варіанти

слова «свобода» (Свабода, слобода, svoboda, sloboda). Втім, і польська, і українська зберегли слова «swoboda» і «свобода», але перше вживається в іншому сенсі, друге ж розглядається як синонім слова «воля». Тим часом, подібне до двослівного концепту «libertas-freedom» існувало і в староросійській мові XVII – початку XIX століття. Словами-конкурентами тут були «вольність» і «свобода», причому спочатку пріоритет надавався першому.

Справа в тому, що російський філософсько-юридичний тезаурус формувався під сильним впливом західно-російської або староукраїнської мови, починаючи від Станіслава Оріховського (1513 – 1566), який писав деякі свої твори на «простій (тобто староукраїнській) мові», переважала саме калька з польського слова «wolność» – вільність.

Нагадаємо, що проблема свободи волі (і співвіднесення з нею божественної благодаті та предестинації) стає однією з найважливіших проблем християнської теології XVI – XVII століть і такою, що сприяла остаточному розколу католицизму та протестантизму. Лідер Реформації Мартін Лютер на противагу Еразму Роттердамському проголошує постулат про «рабство волі», а людська душа розглядається як іграшка в руках доброї та злої духовних сил. Жан Кальвін висуває концепцію божественної предестинації, яка проголошує абсолютний суверінітет Бога і відсутність свободи волі у людини після гріхопадіння. Католицька Контрреформація відповіла на цей виклик протестанської теології либертаріанізмом Луїса Моліни та компатибілізмом Франциско Суареса. Щоправда, згодом у католицизмі з’являється рух янсенізму, який був наближеним у цій проблемі до протестантського предестинаціалізму, але він практично не мав своїх прибічників у Східній Європі.

Православне розуміння проблеми співвіднесення божественної благодаті та свободи волі вироблялося також саме в цей час. Константинопольський патріарх Кирило Лукаріс, що перебував під впливом кальвіністських концепцій, та який вважається автором «Сповідання віри»,

виданого латиною в Женеві 1629 року, подібно до протестантських постулатів у цьому православному катехізисі стверджує, що «все управляється промислом Божим та …вільна воля є мертвою у невідроджених». Проте це «Сповідання віри» було засуджене на Єрусалимському соборі 1672 року на користь поміркованого вчення про необхідність синергії божественної благодаті та вільної волі людини у спасінні душі.

Українське розуміння свободи як «вольності» народжується саме в добу Бароко, яку, за провідною духовною фігурою – Петром Могилою, іноді називають могилянським Бароко. Російський мислитель XX століття Г. Флоровський вважав вирішальним вплив Могили та його теології на розвиток «західно-руської» (тобто української) культури і ментальності. При цьому цей богослов оцінював діяльність Могили на підставі російської православної ортодоксії. Зокрема, він писав: «При ньому Західно-руська церква виходить з тієї розгубленості та дезорганізації, від яких потерпала з часів Брестського собору. І разом з тим все пройняте чужим, латинським духом... Це була гостра романізація Православ'я, латинська псевдоморфоза Православ'я. На спустошеному місці будується латинська і латинствуюча школа, а латинізації піддається не тільки обряд і мова, але й богослов'я, і світогляд, і сама релігійна психологія. Латинизується сама душа народу» [183, с. 49].

«Православне сповідання», написане під керівництвом Могили, мало на собі відбиток православно-католицького екуменізму, в тому числі і в питанні співвідношення божественної благодаті та свободи волі. Ця пам'ятка епохи Бароко на довгі роки визначила духовні підвалини українського православ'я. Принципи свободи, толерантності та теологічного раціоналізму знайшли своє втілення і розвиток в працях і діяльності інших діячів Могилянського Ренесансу. Богослови-інтелектуали цього кола дотримувалися позицій компатибілізму у проблемі співвідношення людської свободи волі та Божественної благодаті в дусі творів Авґустина з їх

поміркованою інтерпретацією. Так, у творі «Крест Христа Спасителя и кожного челавька» Петро Могила стверджував: «Доброволных теды слуг и наслѣдовцов потребует Пан, а не поневолных. Отколь ясне дается вѣдати, же не з предуставленія Божого воля человѣчая на доброє албо на злоє скланятися мусит (яко калвінскіи дѣти учат), абовѣм, яко Августін мовит: “Предуставленіє Божіє многым єст причиною встаня, а жодному не єст причиною упаданя”» [115, с. 281].

Від середини XVII століття український вплив на теологію та філософію в Російській державі стає домінуючим. Київський колегіум, який згодом перетворився на Києво-Могилянську академію, практично ціле століття зберігав свою монополію в сфері освіти і гуманітарного знання. Під впливом найбільш видатних умів цієї філософсько-богословської школи: Симеона Полоцького, Стефана Яворського, Теофана Прокоповича, а також їхніх учнів і сподвижників в основному українського походження, слово «вольність», запозичене з польської юридично-філософського мови (ідеал Речі Посполитої – Złota Wolność) стало домінуючим у політичній риториці та поезії XVIII століття.

Так, випускник Києво-Могилянську академії, перший оригінальний український філософ Григорій Сковорода у своєму вірші De Libertate (кінець 1750-х рр.) пише:

«Что то за волность? Добро в ней какое?
Ины говорят, будто золотое.
Ах, не златое, если сравнить злато,
Против волности еще оно блато.
О, когда б же мне в дурне не пошитись,
Дабы волности не могл как лишитись.
Будь славен вовек, о муже избранне,
Волносты отче, герою Богдане!» [160, с. 124].

Однак, механічно перенесений на російський духовний ґрунт концепт «вольність» значно змінив своє смислове значення. Петро Перший («владний

самодержець, який винищив останні ознаки дикої вільності своєї батьківщини» за Радищевим), негативно ставився до дворянської (шляхетської) як, втім, і будь-якої іншої свободи, якось проголосив: «Англинская вольность здесь неуместна, как к стене горох. Надлежит знать народ, как оным управлять» [133, с. 298].

Російська ліберально-масонська опозиція широко використовувала термін «вольность» для ствердження своїх вільнолюбивих сподівань. Олександр Радищев в 1781 – 1783 роках пише оду «Вільність» як відгук на перемогу американської революції, в якій оспівує саме «вільність» як республіканський ідеал.

Нагадаємо, що у XVIII столітті в російській літературі і офіційних документах домінувало слово «вольность» для позначення концепту свободи. Російська імператриця Катерина II, яка наділила російське дворянство «вольністю» і намагалася наслідувати французьких просвітників, писала: «Государственная вольность в гражданине есть спокойствие духа, происходящее от мнения, что всяк из них собственною наслаждается безопасностию; и чтобы люди имели сию вольность, надлежит быть закону такову, чтоб один гражданин не мог бояться другого, а боялись бы все одних законов» [69, с. 394]. Слово «вольность» широко використовувалося в державних документах (наприклад, в «Маніфесті про *вольность* дворянства» Петра III і «Жалуваної грамоті дворянству» Катерини II), публіцистиці та художній літературі (Н. Новиков, О. Радищев (ода «Вольность»)) і нарешті, молодий О. Пушкін з однойменним твором). Втім, ця знаменита політична ода юного поета в різних рукописних копіях має два заголовки: «Вольность» і «Свобода».

Так, повідомляючи про революцію, що відбулася в Парижі та прийняту Національним установчими зборами «Декларацію прав людини і громадянина» у вересні 1789 року, «Санкт-Петербургские ведомости» цитували цей документ таким чином (наводимо мовою оригіналу): «Всякое общество обязано иметь главным предметом бытия своего соблюдение

естественных и забвению не подлежащих прав человека. Права сии суть: Вольность, Собственность, Безопасность и Противуборство угнетению... Вольность состоит в том, чтобы делать все то, что другому вреда не наносит» [168].

Однак, після 1789 популярність терміну «вольность» в урядових і консервативних колах Російської імперії різко падає. У грибоєдовському «Лихові з розуму» (1825) його негативний персонаж Фамусов досить різко заперечує проти ліберальних намірів Чацького: «Он вольность хочет проповедать» [55, с. 67]. Зрозуміло, що термін «вольность» був досить популярним серед майбутніх декабристів, які в своїх проєктах перетворення імперії вказували на необхідність «вольності» всіх станів, а з огляду на зв'язок деяких декабристських організацій з таємними польськими товариствами, використання ними кальки з польського слова «wolność» є досить показовим .

Як відомо, внаслідок трьох поділів, поразки Наполеона (який відродив польську державність в обмеженому вигляді) Польща остаточно втратила свою незалежність, хоча й формально залишалася від 1815 до 1830 Польським Королівством під спільним скіпетром Російської імперії. Ідеологія повернення свободи формується у ложах «національного масонства», з якого виросло Towarzystwo Patriotyczne: його метою було відновлення незалежної Польщі в її колишніх межах «od morza do morza» та повернення шляхетських «вольностей».

В 1817 році центром польської опозиції стає Віленський університет, в якому формуються гуртки філоматів («любознавців») і філаретів («добролюбів»). В першому з них з 1818 року активну участь брав майбутній поет-пророк нової Польщі Адам Міцкевич. Саме у Віленському університеті формуються младопольська ліберальна ідеологія, яка базувалася на ідеях шляхетської вольності (wolność) та гміновладства (демократії). Головним провідником цих ідей був засновник польської романтичної історіографії, професор Віленського університету Йоахім Лелевель. Його лекції з історії

Польщі збирали сотні слухачів, його ідеї відродження польського національного духу набували все більшої популярності в молодіжному середовищі. Треба зазначити, що погляди Лелевеля щодо шляхетської вольності (wolność) певним чином суперечили ностальгії за Złota Wolność, яка переважала у нащадків польських магнатських династій наприкінці XVIII століття.

Розуміння «вольності» у дворянських революціонерів Росії («декабристів») та майбутніх польських повстанців також вельми відрізнялося. Як писав один з теоретиків польського романтизму, активний учасник Листопадового повстання та його літописець Маурицій Мохнацький, «росіяни вважали основним питанням питання про владу, а поляки – незалежність, території і повернення «вольності старожитностей» [118, с. 59].

29 листопада 1830 року у Варшаві вибухнуло повстання та було оголошено про вихід Польщі з-під влади Російської імперії. Приводом до виступу були чутки про те, що російський цар Микола I має намір відправити польське військо в католицьку Бельгію на придушення повстання за вихід з Об'єднаного королівства Нідерланди. Спочатку повстання мало форму звичайного військового заколоту на чолі з поручиком Варшавської школи підхорунжих Петром Висоцьким. Але, на відміну від петербурзького виступу декабристів, військові отримали величезну підтримку від місцевих мешканців, що викликало революційний ентузіазм серед поляків не тільки Царства Польського, але й майже на всій території колишньої Речі Посполитої в кордонах до 1772 року. Особливою підтримкою воно користувалося у представників дрібної шляхти ти патріотично налаштованої польської інтелігенції. Втім, все польське суспільство від міських низів Варшави до представників старовинних магнатських родів (наприклад, князь Адам Чорторийський) з першими навіть неочікуваними перемогами повтанців, надихалося ідеями набуття wolność від ненависного російського царату. Слово «Wolność» стає символом повстання, єдності народу і висловом польського національного духу.

В 12-му грудневому номері популярного варшавського часопису «Polak Sumienny» публікується знаменита «Ода вольності (Oda do wolności)» Юліуша Словацького. Його натхненні рядки надихають співвітчизників до боротьби за свободу як найвищу цінність. Завершується цей гімн вольності впевненістю в перемозі святої справи.

Witaj, wolności aniele,
Nad martwym wzniesiony światem!
Oto w Ojczyzny kościele
Ołtarze wieńczone kwiatem
I wonne płoną kadzidła!
Patrz! tu świat nowy –
nowe w ludziach życie.
Spojrzał – i w niebios błękicie
Malowne pióry złotemi
Roztacza nad Polską skrzydła;
I słucha hymnów tej ziemi. [229, c.17]

Злети, світлий ангеле волі,
Над мертвим полинувши світом!
Уже на вітчизни престолі
Сплелися вінки пишним цвітом
І пахощі в'ються з кадила!
Поглянь же: це світ обновився,–
це люди живуть по-новому!
Поглянув – і в небі ясному,
Засявши до небокраю,
Розкрив він над Польщею крила
І слухає гімн цього краю. [161, с.15]

Завершується цей гімн вольності впевненістю в перемозі святої справи звільнення Польщі:

Wolności widzim anioła,
Wolności powstał obrońca.
Podnieście wybladłe czoła!
Dalej do steru okrętu!
Dalej! na morskie głębinie.
[229, c.19].

Свободи ангел вже прийшов,
Свобода має оборонця.
Так зводьте ж світлі чола знов!
У даль морську рушайте, смілі!
Вперед спрямовуйте кермо!
[161, с.17]).

Таким чином, Листопадове повстання супроводжувалося бурхливими психологічними емоціями його натхненників, організаторів та учасників. Більшість емоцій були пов’язані з намаганнями відновити свою станово-

лицарську гідність, яка пов'язувалася зі шляхетними вольностями, на які спокусився царський уряд. Багато шляхтичів «стрімголов кинулися» у вир Листопадового повстання в боротьбі за «Вольності старожитні». В той же час сучасний польський філософ Анджей Валіцький зауважує, що ця «Wolność» мала характеру не особистісної свободи, а була колективістською, публічною свободою, що втілювалася в у колективній суверенності шляхти. Зокрема, він пише: «Особлива риса шляхетської польської демократії liberum veto (що часто інтерпретується як гіперболізований прояв польського індивідуалізму), насправді виявляла дух архаїчного колективізму шляхти, бо лише одностайно можна дійти згоди та прийняти рішення, тож у випадку розбіжності думок меншість мала визнавати свою помилку й прийняти позицію більшості» [233, с. 74].

У вересні 1831 року повстання поляків, що тривало майже рік, було жорстоко придушене Миколою I. Однак польські події 1830–1831 років стали тим рубіконом, який остаточно розділив російський і польський народи; вони вплинули й на становлення новітньої української ідентичності (можна згадати те враження, яке отримав від них молодий Шевченко).

Хоча у листопадових повстанців залишалися надії на новий сплеск загальноросійського революційного руху навіть після придушення повстання декабристів. З цим пов'язана проведена в Варшаві панахида за страченими лідерами повстання на Сенатській площі 25 січня 1831 року, під час якої вперше прозвучало гасло повстання одночасно польською і російською мовами: «Za naszą i waszą wolność» «За нашу и вашу вольность» або в повному вигляді «В ім'я Бога, за нашу і вашу вольність» (W imię Boga za Naszą i Waszą Wolność).

Автором девізу був один з лідерів повстання, вже згаданий віленський історик і депутат Сейму Царства Польського Й. Лелевель. Лелевель був ідейним натхненником Листопадового повстання, і деякі польські історики називають події кінця 1830-1831 років «Революцією Лелевеля». Втім, його роль у перебігу подій повстання не стала вирішальною. Його заслугою було

насамперед ідеологічне забезпечення дій повстанців. Гасло «Za naszą i waszą wolność», яке, як стверджував Лелевель, він відшукав у архівах XV століття, хоча це було його особистим винаходом, пережило повстання й стало закликом до сусідніх народів підтримати польські змагання за свободу. Воно було також спробою реанімувати «декабристські» настрої в російському освіченому суспільстві, зокрема в офіцерському середовищі. Варшавські повстанці вважали, що вони спроможні «розбудити» всю Російську імперію від вікової рабської сплячки.

Саме це дратувало не тільки російські офіційні урядові кола, а й російських лібералів-імперців, які вбачали в польському повстанні лише інтриги польської шляхти, яка прагне повернути землі колишньої Речі Посполитої і свої «вольності». Особливо яскраво це проявилося в позиції одного з творців нової російської ідентичності, «сонця російської поезії» А. С. Пушкіна, який перетворився зі «співця свободи» на апологета імперії і великодержавності. Його скандальний вірш «Наклепникам Росії» опублікований у брошурі «На здобуття Варшави», в яку були включені також «Бородінська річниця» та патріотичний вірш Василя Жуковського «Стара пісня на новий лад», викликало неоднозначну реакцію в російському суспільстві. Досить велика його частина, в тому числі і колишні декабристи, підтримала дії уряду з придушення повстання і захоплено прийняла проімперську поезію Пушкіна. Хоча в звіті за 1831 рік шеф жандармів імперії Бенкендорф був змушений визнати: «Дух заколоту, що поширився в Царстві Польському і в приєднаних від Польщі губерніях, мав взагалі шкідливий вплив і на стан умів всередині держави» [177, с. 236].

Слово «вольность», що з’явилося на прапорах варшавських повстанців, з 1931 року перестає використовуватися в офіційних документах, в позитивному ключі його перестає вживати патріотично-великодержавна частина суспільства. У той же час ми зустрічаємо його в поемі Лермонтова «Останній син вольності» (1831), опублікованій лише в 1910 році.

Як відомо, повстання 1830 року вітали Олександр Герцен і Микола

Огарьов. Позитивно до нього поставився і майбутній ідеолог анархізму Михайло Бакунін. Вони бачили в придушенні повстання «перший чорний гріх Росії», закликаючи своїх співвітчизників: «З'єднаєтеся з поляками в загальній боротьбі «за нашу і їх вольність», і гріх Росії спокутується» [46, с. 87]. Але полонофілами, які поділяли з поляками ідеали «вольності» в 1830 – 1831 роках, були одиниці. Слово «вольность» виключалося імперської цензурою з словообігу і замінювалося більш на нейтральне «свобода».

Російська «Свобода» і польська «Wolność» розійшлися остаточно з появою в еміграції польського месіанізму. Духовний лідер «Великої еміграції» Адам Міцкевич під впливом містично налаштованого Анджея Тов'янського, створює концепцію особливої ролі Польщі в історичному процесі досягнення вищої свободи. В «Книзі польського народу і польського пілігримства» (1832), яка стала біблією польського націоналістичного романтизму, Міцкевич з пафосом проголошує: «I rzekła nakoniec Polska: ktokolwiek przyjdzie do mnie będzie wolny i równy, gdyż ja jestem Wolność. (І мовила Польща наостанку: хто б не прийшов до мене, буде вольний і рівний, бо я – сама Вольність)» [220]. Поет-пророк оголошує про «богообраність» польського народу. В поразці Листопадового повстання він вбачає особливу мученицьку роль «народу-Месії», який на власному прикладі святості, мучеництва і воскресіння повинен призвести всі європейські народи до справжньої Свободи. Зокрема, Міцкевич пише: «Народ-бо польський не вмер; тіло його лежить во гробі, а душа його з землі, тобто з життя державного і прилюдного, зійшла до безодні пекельної – до хатнього життя народів, що терплять неволю в краю і поза краєм своїм, зійшла, щоб бачити рабство їх. А на третій день повернеться душа до тіла свого, і народ воскресне з мертвих, і всі народи Європи виведе з неволі» [144, с. 1229].

«Книга польського народу і польського пілігримства» стала зразком для подібних маніфестів, зокрема для «Книги буття українського народу», написаного одним лідерів Кирило-Мефодієвського братства Миколою Костомаровим. Певним чином її можна вважати маніфестацією нової

польської ідентичності, як і твори М. Костомарова і поезію Тараса Шевченка маніфестацією нової української ідентичності, яка формується починаючи з 40-х років XIX століття під безпосереднім впливом Листопадового повстання й наступної за ним «весни народів» 1848 року.

Саме придушення польського повстання 1830 – 1831 років стало подією, яка визначила початок формування російської модерної ідентичності, що ототожнює себе з державою, імперією, яка іноді дарує свободи, а не спирається на «вольності» громадян. У 1833 році новопризначений міністр Сергій Уваров подає Миколі I службову записку «Про деякі загальні засади, які можуть служити керівництвом при управлінні Міністерством Народної Освіти», в якій вперше прозвучала формула «Православ'я, Самодержавство, Народність». Вона стане на довгі роки формулою російської ідентичності, лише видозмінюючи свої пріоритети. Місця для «вольності» в цій системі ідентифікаційних координат не залишається, а численні «свободи», що надає держава, надаються народові як чергова омана, що дає можливості для збагачення і посилення влади черговими правителями.

Від середини XIX століття слово «вольность» зникає і з російської літератури, і з російської філософії. Класики російської літератури Іван Тургенєв, Лев Толстой та Федір Достоєвський використовують лише слово «свобода» у відповідних соціально-культурних дискурсах. Слово «вольность» зникає і з літературної критики, яка в той час багато в чому визначала суспільну думку і формувала основи «ліберально-демократичної» версії російської великодержавної ідентичності. Ключовою фігурою тут був харизматичний літературний критик Віссаріон Бєлінський, який по суті визначав відповідність тих чи інших митців духу російського «міросозєрцанія» («Пушкін як сонце російської поезії»). В його статтях з'являється зневажливо-в'їдливий тон щодо «вольності» всупереч громадянській свободі, яка пов'язана зі служінням централізованій, сильній державі. Бєлінський був шокуюче нещадним до Новгородської республіки, яка була чи не єдиним прикладом «російської вольності» (мовою оригіналу):

«От создания мира не было более бестолковой и карикатурной республики… Это была не республика, а «вольница», в ней не было свободы гражданской, а была дерзкая вольность холопей, как-то отделившихся от своих господ, – и порабощение Новгорода Иоанном Грозным было делом, которое оправдывается не только политикою, но и нравственностию» [18, с. 350]. Не менш шокуючими були погляди «неістового Віссаріона» щодо української ідентичності, що базувалася на міфології «козацьких вольностей». Згідно з думкою сучасного дослідника М. Кітова, щодо Тараса Шевченка він висловив «мерзенні думки, в яких він виправдовує царя за заслання поета в солдати…», а його розмірковування стосовно України просякнуті відвертим імперським духом [94, с. 205]. Чи не єдиним російським мислителем, який зберігав вірність російській просвітницько-європейській «вольності» був Олександр Герцен. Підсумковуючи історичний розвиток Росії, він писав (мовою оригіналу): «Государство пользовалось этим отсутствием определения личного права, чтобы нарушать вольности: таким образом, русская история была историей развития самодержавия и власти. Как история Запада является историей развития свободы и прав» [45, с. 244].

Після смерті Миколи І та поразки у Кримській війні, серед молоді в Росії все більшого поширення набувають нігілістичні настрої. Тургенєв у романі «Батьки і діти» відображає їх в образі лікаря Базарова. Нігілізм мав і суспільно-політичне втілення в радикальному русі революціонерів-народників, які згодом вдалися до терористичної діяльності. Для нігілістського руху притаманна революційно-радикальна риторика, яка, втім, була різко нетерпимою до будь-якої іншої думки. Більш того, проголошуючи заклики до політичної свободи, радикальна революційна інтелігенція все більше схиляється до різних форм психологічного, фізіологічного та економічного детермінізму, які заперечують свободу волі людини. Найбільш яскраво це відбилося у творчості «володаря думок» молодого покоління Миколи Чернишевського, примітивні вульгарно-матеріалістичні погляди якого склалися під впливом засновника рефлексології Івана Сєченова.

У своїй знаменитій праці «Рефлекси головного мозоку» Сєченов, проголошуючи фізіологічний матеріалізм основою наукової психології, закликав відкинути «шкідливі побрехеньки (побасенки) про свободу волі». Ці твердження вченого були визнані цензурою як матеріалістичні та такі, що суперечать християнським та юридичним канонам, оскільки заперечують моральну та кримінальну відповідальність особи за її вчинки.

Але тодішня передова, «демократична» громадськість Росії з ентузіазмом сприйняла ці ідеї вульгарного матеріалізму, намагаючись довести, що вчення про не-свободу людської волі ніяк не заперечує ні розуму, ні совісті людини, ні оцінки їм своїх дій. Особливо подібні ідеї обстоював духовний лідер тодішніх російських радикалів Микола Чернишевський. Ще в своїй статті «Антропологічний принцип у філософії» він, вважаючи, що спирається на «незаперечні» досягнення новітньої науки, безапеляційно стверджує: «Те явище, яке ми називаємо волею, є ланкою в ряду явищ і фактів, з'єднаних причинним зв'язком» [189, с. 212]. Чернишевський відкидав можливість наявності свободи волі, яка поступається невблаганній логіці наукового детермінізму. Його етика «розумного егоїзму» була спрощеною та догматизованою версією англійського утилітаризму.

І знову, як і у XVII столітті, в середині XIX століття український вплив на напрямок розвитку російської філософії стає майже вирішальним: на захист свободи волі у своїх лекціях в Московському університеті виступив виходець з Київської Духовної академії уродженець Полтавської губернії Памфіл Юркевич.

На думку П. Юркевича, який свідомо протиставляє свої погляди Чернишевському, головною характеристикою людини є здатність до моральної свободи. Моральна свобода дає людині можливість діяти не лише на догоду своїм природним потягам чи відповідно до певних обставин, а вчиняти наперекір їм, дотримуючись моральних приписів. «Або ми повинні трактувати себе й інших як речі, позбавлені господаря, і тоді буде діяти закон

насильства, або ж ми повинні трактувати себе й інших як розумні істоти, – і тоді буде панувати закон розуму однією своєю вартісністю. Таким чином, ми приходимо до положення особливо важливого, що людині як розумній істоті, властива автономія, яка полягає в тому, що людина підкоряється законові, який сама собі встановила на підставі пізнаної гідності, – встановила як придатний для всякої розумної істоти. Тому людина має значення законодавця в царстві розумних істот. Необхідність цієї ідеї автономії відкривається з того, що крім закону сили й розуму в існуючому нема третьої форми законів» [198, с. 183].

Але, нагадаємо, що діяльність філософа проходила в непростих умовах поширення нігілістичних тенденцій в студентських і інтелектуальних колах Росії 50 – 70-х роках XIX ст. Більша частина тогочасного студентства перебувала під потужним впливом «передової» російської інтелігенції та не сприймала й засуджувала погляди П. Юркевича, якого вважала «київським ретроградом» та обскурантом.

Втім, незважаючи на глузування тодішньої «освіченої публіки», професору Московського університету судилося відіграти величезну роль у становленні російської релігійної філософії так званого «Срібного віку». Його безпосередній учень, нащадок Григорія Сковороди Володимир Соловйов у своїй розвідці «Про філософські праці П. Д. Юркевича» зазначав, що його погляди суттєво вплинули на формування його власної доктрини. Вплив Юркевича є відчутним і у вченнях Миколи Бердяєва, Миколи Лоського, Семена Франка та багатьох інших російських філософів.

За Соловйовим свобода є основою людського існування. Свободу він розглядає як процесуальну за своєю суттю. В неорганічному світі її не існує. В людському суспільстві вона також формується не одразу. Ми народжуємося лише з можливістю свободи. Її конституювання відбувається поступово і пов’язане з ускладненням структури буття, його здатності до самосвідомості. Соловйов виділяє три ступеня (рівня) цього поступального руху або, як він вважає, формування волі: 1) тваринне інстинктивне бажання;

2) бажання, в якому вже позначається психічна детермінація; 3) воля у власному, строгому сенсі слова, що реалізується через акт рішення, властивий лише тим істотам, які мають здатність до абстрактного мислення, розум. Таким чином, погляди Соловйова на природу свободи людини, заперечуючи «жорсткий детермінізм» гольбахівсько-нігілістичного ґатунку, ще не виходить за межі поміркованого компатибілізму, який має чітке релігійне забарвлення.

На відміну від нього, два інших представники російської релігійної філософії Микола Бердяєв та Лев Шестов в сучасній термінології могли були б визначені як метафізичні лібертаріанці. У книзі «Філософія свободи» (1911) Бердяєв спробував обґрунтувати первинність свободи, базуючись на категорії «Ungrund», як Ніщо, яке є співвічним Богові. Ще більш радикальне вчення про свободу розробляє Лев Шестов. Він звинувачує Бердяєва у звичайному ідеалізмі, протиставляючи розумній необхідності сліпу віру в абсолютну свободу Творця, який вимагає від людини неможливого. Свої версії релігійного лібертаріанства у відношенні до свободи волі розробили й такі видатні російські філософи як Семен Франк і Микола Лоський.

При цьому поняття «свободи» розглядається ними як власне «свобода» і «воля», про що йшла мова вище. Російська релігійна філософія, яка починає свій розвиток з Володимира Соловйова, надала достатньої уваги розгляду й дихотомії «свобода-воля».

Особливо цікавими є, в цьому плані, міркування Бориса Вишеславцева, який намагався вирішити її в контексті протиставлення «свободи від» та «свободі для». Російський філософ-емігрант міркував про волю як «свавілля», нижчий рівень свободи, свобода ж як умова творчості за покликанням є вищим виявом людської свободи. Але ці філософські роздуми залишилися поза межами офіційної радянської філософії (тим більше, що Вишеславцев за співробітництво з Власовим в роки Другої світової війни вважався воєнним злочинцем), і на російську радянську ментальність свого впливу не мали.

Поняття «свобода» в більшовицькій Росії спочатку асоціюється з анархістським розгулом та девіантною поведінкою представників «передового» класу, а згодом, втрачаючи харизматичність, стає одним з ключових концептів «парадної» радянської ідеології («Союз нерушимый республик свободных»).

Польсько-австралійська вчена Анна Вержбицька вважає, що російській мові другої половини XX століття слово «свобода» набуло остаточно офіційно-казенного мовного штампу, а значення слова «воля» поступово звелося до одного – до життя поза в'язницею, поза виправним табором. Вона пише: «Той факт, що російська мова XX ст. виробила окремий концепт "волі" як життя поза тюремно-табірної системи, відображає усвідомлене або неусвідомлене сприйняття російським народом життя в тіні гігантського архіпелагу ГУЛАГ» [234, с. 198]. Показово, що Вежбицька, порівнюючи російські слова «свобода» і «воля» з англійськими «liberty» та «freedom» і польськими словами «wolność» та «swoboda», вказує на їх індивідуалістичний сенс (незважаючи на офіційно-загальний контекст свободи), в той час як «liberty» та «wolność» пов'язані з суспільно-політичною діяльністю. Втім, у сучасному російському антиліберальному дискурсі все більше поширюється негативістське ставлення до самого концепту «свобода». Зрештою, ці тенденції потребують більш ретельного, самостійного аналізу, що лежить за межами завдань нашої дисертації.

Наше дослідження дозволяє стверджувати, що концепт «свобода» в російській літературі, офіційних документах та філософських міркуваннях спочатку мав два словесних відображення: «вольность» і «свобода». Причому перше з них фактично домінувало до початку XIX століття. Його сенси були пов'язані з впливами польських політичних принципів та українською православною традицією, яка передавалася випускниками Києво-Могилянского колегіуму (академії). В той же час, воно поступово витіснялося іншим словом «свобода», особливо під впливом реакції на події та лозунги французької революції. Але остаточне виключення з соціально-

політичного та філософського лексикону відбувається після Листопадового варшавського повстання 1830 року, яке висунуло гасло «За нашу і вашу вольность (Za naszą i waszą wolność)». Подальший розвиток філософських уявлень про свободу в Росії відбувається під впливом двох суперечних тенденцій: нігілістично-детерміністської та релігійно-лібертаріанської. В радянській офіційній філософії та ідеології концепт «свобода» набуває ритуально-офіціозного та раціонально-детерміністського значення («свобода як пізнана необхідність»). Всупереч цьому, замість «вольності» з'являється концепт «волі», який набував позитивних конотацій. В той же час, ототожнення «свободи» зі «свавіллям» в останні роки є джерелом російського антиліберального дискурсу.

Висновки до третього розділу

Концепт «свобода», презентований в європейській середньовічній латині терміном «libertas», в XIV – XVI століттях отримав різноманітні національно-мовні інтерпретації, певним чином визначивши ідентифікаційні матриці французів, британців, німців та слов'янських народів. Досліджений нами французький концепт «Liberté» є не тільки політичним брендом Франції, але й ціннісним підґрунтям її ідентичності. Специфіка розуміння цього концепту полягає в його тісному зв'язку з концептами «Égalité» та «Fraternité», що пов'язано з ідеологією Просвітництва та ідеями Великої французької революції. Разом з тим, підґрунтям французького розуміння свободи є критичний характер незалежної думки, який походить від філософії Декарта. Саме поєднання свободи думки з можливістю втілення своїх ідеалів та інтересів у політичній діяльності становить змістовне ядро французького концепту свободи, який зазнав чисельних історичних метаморфоз, але виявився досить актуальним і в наш час.

Британське розуміння свободи також має глибоке історичне підґрунтя. Його особливості полягають у певній тяглості традицій прав і вільностей ще середньовічної Англії. На його особливості вплинула також Реформація та пуританська революція в Англії. Класична форма англосаксонського

концепту «liberty-freedom» виникає на підставі переосмислення наслідків цієї революції та філософії деїзму, яка вплинула на ідеї англійського та шотландського Просвітництва. В британському тлумаченні свободи знайшли своє відображення ідеї Т. Гоббса, Дж. Локка, Д. Г'юма та А. Сміта. Політична, релігійна та економічна свобода розглядаються ними як дотримання прав індивіда та можливості їх реалізації при дотриманні відповідних прав інших.

Новий вимір розумінню свободи надає утилітаризму Дж. Бентама Дж. Ст. Міл на його підставі створює класичне британське розуміння індивідуальної свободи. Згодом мілівська інтерпретація «freedom» зазнає певних метаморфоз і трансформацій у британському «новому лібералізмі» та американському прагматизмі і його сучасних версіях.

Німецький концепт «Freiheit» має більший зв'язок з релігійно-культурним розвитком німецьких земель. Змістовним ядром його тлумачення виступає раціональність, мораль та відповідальність. На його становлення та метаморфози вплинуло парадоксальне вчення Лютера про «рабство волі», поєднане з вимогами свободи совісті та відповідальності кожного за свої вчинки безпосередньо перед Богом. Це достатньо жорстке вчення про напередвизначеність згодом трансформувалося в філософське тлумачення свободи як відповідальності. В працях І. Канта, Й. Ґ. Фіхте та особливо Ґ. В. Ф. Геґеля він набуває певних націоналістичних рис. Реалізація абсолютної свободи розглядається як завдання німецького Духу, який має всесвітньо-історична місію. Саме ці особливості стали передумовами спотворень концепту свободи в нацистській доктрині. Разом з тим, після денацифікації він набуває сучасного її тлумачення, в якому свобода поєднується з соціальною відповідальністю та політичною раціональністю.

Слов'янські концепти свободи мають як мовне, так і ментальне розмаїття. Майже всі вони мають дуальний характер. Але найбільш репрезентативними є польські «wolność-swoboda», російські «свобода/вольность-воля» та українські «воля-свобода».

Досліджена нами історична трансформація російського концепту «свобода» дозволяє стверджувати, що він у словесній формі «вольность» був започаткований польськими впливами та українською православною традицією. Але остаточне розмежування з західнослов'янськими впливами та формування російської, польської та згодом української політичних ідентичностей остаточно відокремлює три слов'янські концепти свободи. Вирішальною подією в цьому розмежуванні стало Листопадове повстання 1830 року, яке висунуло гасло «За нашу і вашу вольность (Za naszą i waszą wolność)». Саме після нього відбувається літературно-філософське осмислення докорінних ментальних відмінностей трьох слов'янських народів. І якщо для польської та української ментальностей концепт свободи пов'язується з набуттям незалежності та політичних прав, то для російської набуває ритуально-офіціозного та детерміністського значення («свобода як пізнана необхідність»). Саме це є джерелом сучасного російського антиліберального дискурсу, який становить загрозу не лише для слов'янських сусідів, але й для всієї західної цивілізації.

ВИСНОВКИ

1. Етимолого-герменевтична методологія дослідження дозволила виявити головні закономірності та кореляції динаміки концепту «свобода» з соціально-ідентифікаційними процесами в релігійних та національних спільнотах в їх історичних трансформаціях. Теологічні та філософські інтерпретації цього концепту в діалектико-дихотомічному протиставленні концептам «рабства», «фатуму», «предестинації», «необхідності» були, з одного боку, певною рефлексією цих соціальних процесів, з іншого – визначали їх хід та динаміку.

2. Західний концепт «свобода» визначається двома головними «іпостасями», або сутнісними визначеннями, впровадженими ще І. Кантом («свобода від» і «свобода для») та найбільш повно розкритими І. Берліном: «негативна» та «позитивна» іпостасі свободи. Перша з них пов’язана з відсутністю перешкод для здійснення власних цілей, друга – з наявністю можливостей вибору мети та засобів її втілення.

3. Антична міфологія, філософія та правова практика є тим тлом, на якому відбувається формування західного концепту «свобода». Термін «ἐλευθερία» з ідентифікаційного маркера еллінської ідентичності перетворюється на філософську категорію, яка відображає сутнісну відмінність людини як розумної істоти, здатної здійснити вільний вибір та нести відповідальність за його наслідки. Різна акцентуація в розумінні концепту «свобода» може бути покладена в основу типологізації античних філософських шкіл та стратегій життєвого вибору та системи цінностей та пріоритетів.

4. Християнство (особливо у Посланнях апостола Павла) розкриває внутрішній вимір концепту «свобода». Людина розглядається в біблійній традиції як єдина істота, подібна до Бога та інших духовних істот за своєю можливістю свободи вибору. Але ця первісна сутність, згідно з юдейською та християнською теологіями, спотворюється первородним гріхом і тілесним «рабством». Набуття свободи в християнстві розглядається як дихотомія між

божественною предестинацією та власною свободою волі. В теології отців церкви, а згодом у конфесійному богослів'ї сформувалися три головні традиції подолання цієї дихотомії та відповідно сотеріології: концепція пріоритету Божественної благодаті при «рабстві волі» (пізній Авґустин, М. Лютер, Ж. Кальвін); християнське лібертіанство з акцентом на власних зусиллях людини в подоланні гріховності (Пелагій, Арміній, Л. де Моліна) та синергетизм (східні отці церкви, Йоан Касіян, ісихазм), який наголошує на необхідності поєднання зусиль Бога і самої людини в подоланні гріховності.

5. Детермінізм механістичної філософії Модерну є своєрідною метаморфозою вчення про напередвизначеність у християнській теології (особливо у її кальвіністському варіанті). Апогеєм такого розуміння свободи є знаменита формула Б. Спінози про «свободу як пізнану необхідність». У той же час, вчення останнього стало своєрідним викликом у філософії, оскільки проголошує «рабство» не лише людини, але й Бога, Який виявляється підкореним безособовій раціональній Необхідності. Ця тенденція тлумачення концепту «свобода» має прояв у матеріалізмі XVIII – XIX століть і в своєрідних формах у марксизмі, психоаналізі та сучасному нейрофізіологічному фізикалізмі.

6. Концепт «свобода» в Новий час мав різноманітні національно-мовні інтерпретації, певним чином визначивши ідентифікаційні матриці французів, британців, американців, німців та слов'янських народів. У цих інтерпретаціях значним чином відбилися домінуючі конфесійні уявлення, історична доля та визначальні події національного буття. Філософські доктрини також вплинули на формування національних концептів свободи, в той же час відбиваючи глибинні інтенції народної ментальності.

7. Розмежування двох іпостасей свободи: «негативної» та «позитивної», дозволяє встановити специфіку розуміння концептів «liberté», «liberty», «freedom», «Freiheit», «свобода», «wolność», «воля». Кожен з них має певну композицію та пріоритети у поєднанні та розмежуванні визначених двох іпостасей свободи.

8. Британсько-американський концепт свободи робить акцент на «негативній» іпостасі свободи. Причому більш офіційний концепт «liberty» пов'язаний з політичними свободами, а концепт «freedom» має більше відношення до приватної та економічної сфер діяльності. Британська свобода зосереджена на недоторканості прав особи та довгий час зберігає аристократичний характер, натомість американська – під впливом пуритансько-просвітницької ідеології є більш демократичною, але індивідуалістичний чинник у ній ще більше посилюється. «Негативна» англо-саксонська модель останнім часом зазнає деяких метаморфоз та модифікацій, залишаючись певним символом британської і особливо американської ідентичностей.

9. Французький концепт «liberté» є поєднанням «негативної» та «позитивної» свободи, оскільки він розглядає концепт «свобода» лише в кореляції з концептами «égalité-рівність» та «fraternité-братерство (солідарність)». Філософським підґрунтям такого розуміння свободи є наголошення на критичному, незалежному мисленні, яке впроваджує Р. Декарт та картезіанці. Свобода думки є передумовою «позитивної» свободи, тобто можливості втілення своїх ідеалів у практичній діяльності.

10. Німецька свобода-Freiheit має акцентуацію на «позитивній» іпостасі свободи. Під впливом лютерансько-кальвіністського вчення про предестинацію, вона розглядається насамперед як право, пов'язане з виконанням певних обов'язків. Німецька класична філософія (особливо геґелівська) створює концепт «свободи» як втілення Абсолютного Духу, поєднання моральної відповідальності та соціального служіння. Ці особливості німецької свободи надали можливостей для її спотворення в нацистській доктрині. Але сучасне тлумачення концепту «свобода» в німецькій думці, пов'язане з соціальною відповідальністю та політичною раціональністю, надає йому загальноєвропейської значущості.

11. У більшості слов'янських культур концепт «свобода» має дуальну природу, яка підкреслює відмінність між двома іпостасями свободи. Це

представлено і мовних дихотоміях, таких як російська «свобода/вольность-воля», польська «wolność-swoboda» та українська «воля-свобода». Втім, історичні трансформації цих концептів призвели до досить показових метаморфоз у їх інтерпретаціях. Російська ідентичність формується на підставі протиставлення польській «вольності» та набуває рис «позитивної» свободи майже німецького ґатунку, але з наявністю схильності до свавілля та владної деспотії. Як своєрідна контраверсія, яка в той же час компенсує і доповнює цю «позитивну» свободу, існує «негативна» воля, яка, втім, набуває асоціального, індивідуалістичного, а іноді й руйнівного характеру. Польська «wolność» перетворюється з «позитивної» свободи як певного шляхетного привілея на «негативну» свободу як ідеал досягнення національної незалежності. Подібні метаморфози спіткають і український концепт «свобода-воля», який з домагань козацьких «вольностей» переростає у вимоги досягнення національних прав та самостійності.

12. Сучасні глобалізаційні процеси, з одного боку, надають майже необмежені можливості для досягнення власної індивідуальної «негативної» свободи, проте, з іншого – розвинені за допомогою новітніх технологій засоби контролю та маніпулювання роблять цю свободу примарною. Загроза свободі посилюється ще й тим, що з боку авторитарних режимів (РФ, КНР, Іран) розгортаються заходи з обмеження свободи заради безпеки та перетворення «негативної» свободи на «позитивну», причому мета і засоби цієї свободи задаються певними ідеологічними доктринами. У західних країнах також розгортається масовий популістсько-антиліберальний рух, який ставить під загрозу існування свободи як однієї з вищих цінностей цивілізації. Все це вказує на необхідність оновлення розуміння концепту «свобода», який може існувати лише в діалектичній єдності двох своїх іпостасей: негативної та позитивної свободи.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абеляр П. Этика, или Познай самого себя. *Теологические трактаты*. Москва: Прогресс; Гнозис. 1995. С.247–310.
2. Августин Аврелий. О свободе воли. Кн. II. Пер. М. Ермаковой, А. Шарниной. *Антология средневековой мысли*. В 2 т. Под ред. С. Неретиной; сост. С. Неретиной, Л. Бурлака. Т. 1. Под ред. С. Неретиной; сост. С. Неретиной, Л. Бурлака. Санкт-Петербург: РХГИ. 2001. С. 19–112.
3. Августин Блаженный. О Граде Божием. Минск: Харвест; Москва: АСТ. 2000. 1296 с.
4. Августин, Бл. О благодати и свободном решении. *Антипелагианские сочинения позднего периода* [пер. с латыни, примеч.: Д. В. Смирнов]. Москва: АС-ТРАСТ. 2008. С. 149–206.
5. Августин. Монологи. *Об истинной религии. Теологический трактат*. Минск: Харвест. 1999. С. 351–413.
6. Августин. О благодати и свободном произволении. *Краткая история этики*. Москва*:* Мысль. 1987. С. 445-469.
7. Азимов А. История Франции. От Карла Великого до Жанны д'Арк. Москва: Центрполиграф. 2007. 270 с.
8. Арендт Х. Між минулим і майбутнім; пер. з англ. Вілен Черняк. Київ: Дух і Літера. 2002. 321 с.
9. Аристотель. Метафизика. Пер. А. Кубицкий, ред. Н. Никитенко. Москва: Издательство: АСТ, 2019. 448 с.
10. Аристотель. О душе. *Сочинения:* в 4-х т. Т. 1. Москва: Мысль. 1976. С. 369−451.
11. Аристотель. Первая аналитика. *Сочинения:* в 4-х томах. Т. 2. Ред. З. Н. Микеладзе. Москва: Мысль. 1978. С.117–254.
12. Арістотель. Нікомахова етика [пер., коментарі В. Ставнюк]. Київ: Аквілон-Плюс. 2002. 480 с.
13. Арістотель. Політика. Пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. Київ:

Основи. 2000. 239 с.

14. Арон Р. Мнимый марксизм. Пер. с фр. Москва: Издательская группа «Прогресс». 1993. 384 с.
15. Арон Р. Эссе о свободах. Москва: Праксис. 2005. 208 с.
16. Бадью А. Апостол Павел Обоснование универсализма. Пер. О. Головой. Москва–Санкт-Петербург: Московский философский фонд; Университетская книга. 1999. 95 с.
17. Бауман З. Свобода. Москва: Новое издательство. 2006. 132 с.
18. Белинский В. Г. Россия до Петра Великого. *Полное собрание сочинений:* В 13 т. Т. 5. Статьи и рецензии. 1841 – 1844. [ред. Н.Ф. Бельчиков]. Москва: Изд-во АН СССР. 1954. С. 345–364.
19. Бентам, И. Введение в основания нравственности и законодательства. Москва: РОССПЭН. 1998. 416 с.
20. Берлін І. Дві концепції свободи. *Сучасна політична філософія: Антологія*. Упоряд. Я. Кіш. Пер. з англ. Київ: Основи. 1998. С. 56–113.
21. Бернард Клервосский. О благодати и свободе воли. *Антология средневековой мысли: теология и философия европейского Средневековья:* в 2-х т. Т. 1. Под ред. С. Неретиной; сост. С. Неретиной, Л. Бурлака. Санкт-Петербург: РХГИ; Амфора; ТИД «Амфора». 2008. С.444–476.
22. Біблія або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту перекладені українською мовою проф. Іваном Огієнком із мови давньоєврейської й грецької. Київ: Українське Біблійне Товариство. 2018. 1152 с.
23. Біблія: сучасний переклад. [Переклад Р. Турконяка]. Київ: Ukrainian Bible Society. 2020. 470 с.
24. Бодрийяр Ж. Ксерокс и бесконечность. *Прозрачность зла.* Москва: Добросвет; Издательство «КДУ». 2009. С.75–87.
25. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція. Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи». 2004. 230 с.

26. Боецій Аніцій Манлій Северин. Про Трійцю. *Теологічні трактати.* Перекл. з латини й коментарі Ростислав Паранько. .Львів: Видавництво УКУ. 2007. С. 5–76.
27. Боецій Северин. Розрада від Філософії. Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи». 2002. 146 с.
28. Бонапарт Н. Максимы и мысли. Москва: Астрель. 2012. 384 с.
29. Бочковський Ольгерт. Вступ до націології. Київ: Генеза. 1998. 144 с.
30. Бутенко В. А. Либеральная партия во Франции в эпоху Реставрации. Т. 1. 1814-1820. Санкт-Петербург: Тип. М.М. Стасюлевича. 1913. 629 с.
31. Бэкон Ф. Великое восстановление наук. *Сочинения.* В 2-х томах. Сост., общая ред. и вст. статья А. Л. Субботина. Т. 1. Москва: Мысль. 1971. С. 59–84.
32. Бэкон Ф. Опыты или наставления нравственные и политические. *Сочинения.* В 2-х томах. Т. 2. Москва: Мысль. 1972. С.347–486.
33. Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. Москва: Языки славянской культуры. 2001. 288 с.
34. Вічне Євангеліє [пер. д-ра теології В. О. Громова; голов. ред. В. О. Громов]. Київ: [б. в.]. 2009. 858 с.
35. Вольтер. Мысли о государственном управлении. *Избранные произведения.* Москва: ОГИЗ, Госполитиздат. 1947. С. 546–548.
36. Гайек Ф. А. Конституція свободи. Пер. з англ. Мирослави Олійник та Андрія Королишина. Львів: Літопис. 2002. 556 с.
37. Гайек Ф. А. Право, законодавство та свобода. Нове визначення ліберальних принципів справедливості і політичної економії. Т. III. Київ: Аквілон-Прес, 2000. 448 с.
38. Гарнак А. История догматов. *Раннее христианство.* В двух томах. Т.2. Москва: АСТ. 2001. С. 121–182.
39. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. Санкт-Петербург: Наука. 1993. 480 с.
40. Гегель Ґ. В. Ф. Основи філософії права або природне право і

державознавство. Пер. з нім. Р. Осадчука і М. Кушніра. Київ: Юніверс. 2000. 329 с.

41. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3-х т. Т.1. Наука логики. Москва: Мысль. 1977. 452 с.
42. Гегель, Г. В. Ф., Энциклопедия философских наук: в 3-х т. Т. 3. Философия духа. Москва: Мысль. 1977. 472 с.
43. Геґель Ґ. В. Ф. Феноменологія духу. З нім. пер. П. Таращук; Наук. ред. пер. Ю. Кушаков. Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи». 2004. 548 с.
44. Гераклит. *Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики.* Подготовка издания А.В. Лебедева. Ч. 1. Москва: Наука. 1989. С. 176–256.
45. Герцен А. И. О развитии революционных идей в России *Собрание сочинений:* в 30 т. Т. 7, Москва: Изд-во АН СССР. 1956. С. 185–254.
46. Герцен А. И. Поляки прощают нас! *Собрание сочинений:* в 30 т. Т. 12, Москва: Изд-во АН СССР. 1957. С. 86–89.
47. Гете, Й. В. Фауст. *Фауст. Лірика.* Пер. М. Лукаша та ін. Київ: Веселка, 2001. С. 24–425.
48. Гоббс Т. Левіафан*, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної*. Пер. з англ.: Р. Димерець, В. Єрмоленко, Н. Іванова, Є. Мірошниченко, Т. Олійник; передмова та примітки: Т. Польська та В.Малахов. Київ: Дух і літера. 2000. 600 с.
49. Гоббс Т. О свободе и необходимости. *Собрание сочинений:* в 2-х т. Москва: Мысль. 1989. Т. 1. С. 574–612.
50. Гоббс Т. О гражданине. *Собрание сочинений:* в 2-х т. Москва: Мысль. 1989. Т. 1. С. 270–507.
51. Гомер. Іліада. Пер. із старогр. Б. Тен; вступ. ст. А. Білецький; Ін-т л-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Харків: Фоліо. 2006. 414 с.
52. Гомер. Одіссея. Пер. Бориса Тена. Київ: Вид-во художньої літератури. 1963. 466 с.

53. Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск: Наука. 1990. 335 с.
54. Грейвс Р. Мифы Древней Греции. Пер. с англ. К. П. Лукьяненко; Под ред. и с послесл. А. А. Тахо-Годи. Москва: Прогресс. 1992. 620 с.
55. Грибоедов А. С. Горе от ума: комедия в четырёх действиях в стихах: художественная литература. Москва-Берлин: Директ-Медиа. 2015. 148 с.
56. Григорий Двоеслов, свт. Сорок бесед на Евангелия. *Избранные творения.* Москва: Паломник. 1999. С. 7–89.
57. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих Перевод с древнегреческого В. Вениаминова (В. В. Бибихина). Москва: Канон+. 1995. 440 с.
58. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. Москва: Рольф. 2001. 416 с.
59. Дарендорф Р. У пошуках нового устрою: Лекції на тему політики свободи у XXI столітті. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія». 2006. 110 с.
60. Дворкін Р. Серйозний погляд на права. Пер. з англ. А. Фролкін. Київ: Основи. 2000. 519 с.
61. Декарт Р. Міркування про метод. Пер. з фр. В. Адрушка і С. Гатальської. Київ: «Тандем». 2001. 101 с.
62. Джеймс В. Прагматизм. Київ: Альтернативи. 2000. 144 с.
63. Джеймс У. Воля к вере. Москва: Республика. 1997. 431 с.
64. Дигесты Юстиниана. Пер. с лат.; отв. ред. Л. Л. Кофанов. Москва: Статут. 2008. 622 с.
65. Дилон Дж. Средние платоники. Перевод с английского Е. В. Афонасина. Санкт-Петербург: Алетейя. 1996. 448 с.
66. Диоген Лаэртский, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Москва: Азбука. 2020. 608 с.
67. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. *Сочинения. Толкования*

Максима Исповедника. Санкт-Петербург: Алетейа. 2002. С. 167–198.

68. Евріпід, Геракл. *Трагедії.* Переклади з давньогрецької А. Содомори та Бориса Тена. Київ: Основи. 1993. С. 153–198.
69. Екатерина II. Собственноручные записки императрицы. *Избранное.* Москва: РОССПЭН. 2010. С.37–94.
70. Есхіл. Перси. *Трагедії*. Пер. з давньогр. А. Содомори та Бориса Тена. Передм. А. Содомори. Київ: Дніпро. 1990. С. 16–49.
71. Ефрем Сирин, прп., О свободной воле человека. *Творения:* в 8 т. Москва: Рус. издат. центр им. святого Василия Великого. 2014. С. 23–31.
72. Європейський дім у вогні. 2019. [Електронний ресурс]. Інтернет-видання «Главком». Режим доступу: https://glavcom.ua/digest/jevropeyskiy-dim-u-vogni-565171.html. Назва з екрана.
73. Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей, Том перший. Б. Кассен, К. Сігов; пер. з франц.; Наукові керівники проекту: Барбара Кассен і Констянтин Сігов. Київ: Дух *і* літера. 2009. 567 с.
74. Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей. Том другий. Б. Кассен, К. Сігов; пер. з франц.; Наукові керівники проекту: Барбара Кассен і Констянтин Сігов. Київ: Дух і літера. 2011. 488 с.
75. Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей. Том третій. Б. Кассен, К. Сігов; пер. з франц.; Наукові керівники проекту: Барбара Кассен і Констянтин Сігов. Київ: Дух і літера. 2013. 328 с.
76. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том четвертий. Наукові керівники проекту: Барбара Кассен і Констянтин Сігов Пер. з франц. Київ: Дух і Літера. 2016. 440 с.
77. Жильсон, Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века: Пер. с фр.; Общ. ред., послесл. и примеч. С. С. Неретиной. 2-е изд. Москва: Культурная революция; Республика. 2010. 678 с.

78. Ильенков Э. В., Диалектическая логика. Очерки истории и теории. Москва: Политиздат. 1974. 320 с.
79. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. Москва: Издательство Сретенского монастыря. 2019. 592 с.
80. Иоанн Дунс Скот, блж. О провидении Божием. *Избранное.* Пер. с лат. Г.Г. Майорова, И.В. Лупандина, А.В. Аполлонова. Москва: Издательство Францисканцев. 2001. С. 250–259.
81. Иоанн Дунс Скот, блж. О свободе воли. *Избранное.* Пер. с лат. Г.Г. Майорова, И.В. Лупандина, А.В. Аполлонова. Москва: Издательство Францисканцев. 2001. С. 474–477.
82. Иоанн Скот Эриугена. О божественном предопределении (фрагменты). *Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I – XIV веков.* Под ред. И. Т. Касавина; пер. с лат. Е. В. Антоновой. Москва: Республика. 1996. С. 294-298.
83. Иосиф Флавий (Йосеф, сын Маттитьяху). Иудейская война. Пер. с древнегреч. М. Финкельберг и А. Вдовиченко; под ред. А. Ковельмана. Иерусалим: Гешарим. 2008. 520 с.
84. Иосиф Флавий. Иудейские древности. Том 2. Москва: Ладомир. АСТ, 2007. 612 с.
85. Ириней Лионский. Против Ересей. Доказательства апостольской проповеди. Перевод П. Преображенского и Н. И. Сагарды. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко. 2010. 672 с.
86. Иустин Мученик. Апология вторая, представленная в пользу христиан римскому сенату. *Ранние Отцы Церкви: антология.* Брюссель: Жизнь с Богом. 1998. С. 345–361.
87. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Пер. с фр. А. Д. Бакулов. Т. 1. Москва: Издательство РГГУ. 1997. LV, 582 с.
88. Каменский А. Б. К вопросу об эволюции смысла концептов «свобода» и «вольность» в русском политическом дискурсе XVIII в. *Труды по*

россиеведению: Сб. науч. тр. Центр россиеведения; Гл. ред. И.И. Глебова. Вып. 3. Москва: РАН. ИНИОН. 2011. С. 115–131.

89. Камю А. Бунтівна людина. Вибрані твори у 3-х т. Т. 3. Есе. Харків: Фоліо. 1997. С. 181–438.
90. Кант И. Основы метафизики нравственности. *Сочинения:* в 6 т. Т. 4. Ч. 1. Москва: «Мысль». 1965. С. 219–310.
91. Кант І. Критика практичного розуму. Пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського ; наук. ред. А. Єрмоленко. Київ: Юніверс. 2004. 240 с.
92. Кант І. Критика чистого розуму. Пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. Київ: Юніверс. 2000. 504 с.
93. Кант І. Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука. Київ: ППС-2002. 2005. 178 с.
94. Кітов М. Г. Руська національна філософія періоду розбудови Великої Русі. *Руська національна філософія в контексті української історії та культури: Монографія.* Київ: ПАРАПАН. 2008. С. 182–268.
95. Климент Тит Флавий Александрийский. Педагог: Творение учителя Церкви Климента Александрийского; [пер. с греч. Н. Н. Корсунского и свящ. Георгия Чистякова ; вступ. ст. прот. Иоанна Свиридова]. Москва: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла. 1996. 290 с.
96. Констан Б. О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей. *Политические исследования.* 1993. № 2. С. 97–106.
97. Кузнецова В.Н. Апостол свободы. Москва: Общедоступный православный университет, основанный протоиереем Александром Менем. 2012. 160 с.
98. Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в средние века. Санкт-Петербург: СПбГУ. 2003. 160 с.
99. Ле Гофф Ж. Л. Цивилизация средневекового Запада: Пер. с фр. Общ. ред. Ю.Л. Бессмертного; Послесл. А. Я. Гуревича. Москва: Издательская группа Прогресс; Прогресс-Академия. 1992. 376 с.

100. Лейбниц Г. В. Два отрывка о свободе. *Сочинения:* в 4 т. Т. 1. Москва: Мысль. 1982. С. 307–317.

101. Лермонтов М. Ю. Последний сын вольности. *Сочинения.* Т. 3. Москва: Художественная литература. 2014. С. 85-98.

102. Линкольн А. Источник свободы. Геттисбергское послание. Москва: ЭКСМО. 2015. 432 с.

103. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна (1979). Перевод с французского Н. А. Шматко. Москва: Издательство «АЛЕТЕЙЯ». 1998. 160 с.

104. Лисицын А. Г. Анализ концепта свобода-воля-вольность в русском языке: Автореф. дис. … канд. филол. наук. Москва: МГПУ. 1995. 18 с.

105. Лок Дж. Два трактати про правління. Київ: «Наш формат». 2020. 312 с.

106. Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. Санкт-Петербург: Axioma. 2006. XX+553 с.

107. Лютер М. О рабстве воли. *Эразм Роттердамский. Философские произведения.* Москва: Наука. 1987. С.290–545.

108. Лях В. Соціальні, особистісні та екзистенційні виміри свободи. *Мультиверсум. Філософський альманах.* 2004. № 44. С.1–14.

109. Марйон Ж.-Л. Яку метафізику містить метод? *«Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: [збірка]*. Пер. з фр. і лат. Уклад. О. Хома; [відп. ред. С. В. Пролеєв ; літ. ред. Л. Лисенко]. Київ: Дух і Літера. 2014. С.67–92.

110. Марк Аврелій. Наодинці з собою. Пер. з латини Р. Паранька. Львів: Апріорі. 2018. 184 с.

111. Местр де, Ж. М. Рассуждения *о* Франции. Москва: РОССПЭН. 1997. 216 с.

112. Милль Дж. Ст. Система логики силлогистической и индуктивной. Предисл. и прил. В. К. Финна. Москва: ЛЕНАНД. 2011. 832 с.

113. Міл Дж. С. Про свободу*:* Есе. Пер. з англ. Київ: Видавництво Соломії Павличко Основи. 2001. 463 с.

114. Міцкевич А. Книги народу польського од початку світа до умучення народу польського. *Зеров Микола. Українське письменство*. упор. Микола Сулима. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи». 2003. С. 1222–1229.

115. Могила П. «Крестъ Христа Спасителя и кождого человѣка», проповедь, произнесенная 4 марта 1632 г. *Архив Юго-Западной России,* ч.1, т.VIII, вып.1. 1914. С. 386–421.

116. Мозгова Н. Г. До питання про методологію вітчизняних історико-філософських досліджень. *Треті академічні читання пам'яті професора Г. І. Волинки: «Філософія, наука і освіта»:* Матеріали міжнародної науково-практичної конференції, 17-18 травня 2019 року. Київ: ТОВ «ВАДЕКС». 2019. С. 60–63.

117. Монтескье Ш. Л. О духе законов. Перевод А. Матешука. Москва: Мысль. 1999. 674 с.

118. Мохнацкий М. Восстание польской нации в 1830–1831 гг. *Избранные произведения прогрессивных польських мыслителей. Издание в трех томах.* Т. 2. Подбор и редакция текстов, вступительная статья и примечания И. С. Миллера, И. С. Нарского. Москва: Государ. издат. политич. литер-ры. 1956. С. 54–67.

119. Недельная глава «Беѓар» «СВОБОДА» (по «Ваикра», 25:10). [Електронний ресурс]. Інтернет-спільнота «Институт изучения иудаизма в СНГ под руководством раввина Адина Штейнзальца». Режим доступу: http://www.judaicaru.org/tora/blm_5763/blm_behar.htm. Назва з екрана.

120. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. Пер. с нем. Е.Герцык и др. Москва: Культурная Революция. 2005. 880 с.

121. Ніцше Ф. Людське, надто людське: Книга для вільних умів. *Повне зібрання творів.* Том 6. Переклад з німецької Катерина Котюк.

Львів: Астролябія. 2012. С. 14–234.

122. Ніцше Ф. Сутінки ідолів. *Шопенгауер як вихователь. Сутінки ідолів.* Переклад з німецької: Ганна Савченко. Харків: Фоліо. 2020. 192 с.

123. Ніцше Ф. Так мовив Заратустра. Книжка для всіх і ні для кого. Переклад з німецької: Ганна Савченко. Харків: Фоліо. 2019. 253 с.

124. Оккам У. Является ли Бог производящей причиной всего, от Него отличного? *Избранное.* Пер.с лат. А. В. Апполонова и М. А. Гарнцева под общ. ред. А. В. Апполонова. Москва: Едиториал УРСС. 2002. С.190–197.

125. Олар А. Ораторы революции. Том 1. Учредительное собрание. Москва: Ефимов. 1907. 370 с.

126. Определения. *Платон. Диалоги.* Пер. с древнегреч.; Сост., ред. и авт. вступит, статьи А. Ф. Лосев; Авт. примеч. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль. 1986. С. 427–436.

127. Ориген. О началах. Предисл. Р. В. Светлова. Санкт-Петербург: Пальмира. 2018. 458 с.

128. Ориген. Против Цельса. Москва: Учебно-информационный центр экуменический центр ап. Павла. 1996. 365 с.

129. Падовер С. (сост). Томас Джефферсон о демократии. Москва: Рес гумана; Лениздат. 1992. 335 с.

130. Паризька декларація: Європа, в яку ми можемо вірити, 2018. [Електронний ресурс]. Інтернет-видання «Verbum». Режим доступу: https://www.verbum.com.ua/11/2018/europe-that-we-did-not-lose/a-europe-we-can-believe-in/. Назва з екрана.

131. Пелагий. Послание к Деметриаде. *Эразм Роттердамский. Философские произведения.* Москва: Наука. 1987. С. 594–635.

132. Пеликан, Я. Христианская традиция. История развития вероучения: Возникновение кафолической традиции [100-600]. Т.1. Москва: Культурный центр «Духовная библиотека». 2007. 376 с.

133. Петр Великий. Речь царя Петра I 11 октября 1714 г. *Избранное.* Москва: РОССПЭН. 2010. С. 367–368.

134. Пименова Э. К. Наполеон I. (историко-биографический очерк). Москва: В. Антик и К°. Т-во скоропечати А.А. Левенсона, 1912. [Електронний ресурс]. Інтернет-спільнота «Проект “Собрание классики”». Режим доступу: http://az.lib.ru/p/pimenowa_emilija_kirillowna/text_1912_napoleon_i.shtml. Назва з екрана.

135. Пиркей Авот. Поучения Отцов с избранными комментариями. Составитель Раввин Йосеф Маркус. Перевод с иврита и английского Рут Федорчук. Иерусалим: Kehot. 2011. 236 с.

136. Платон. Горгій. *Діалоги.* Пер. з давньогр. Дз. Коваль. Київ: Основи. 1999. С.155–233.

137. Платон. Апологія Сократа. *Діалоги.* Пер. з давньогр. Й. Кобів. Київ: Основи. 1999. С. 20–41.

138. Платон. *Законы*. *Собрание сочинений: в 4 т.* Т. 4. Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи.Москва: Мысль. 1994. С. 71–437.

139. Платон. Письма. *Собрание сочинений:* в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль. 1994. С. 460–516.

140. Платон. Политик. *Собрание сочинений:* в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль. 1994. С.3–70.

141. Платон. Держава. Пер. з давньогр. Д. Коваль. Київ: Основи. 2000. 355 с.

142. Плотин. Шестая эннеада. *Эннеады.* В 7 т.: Т. 6. Трактаты I – V. Пер. Т. Г. Сидаша; под ред. О. Л. Абышко. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко. 2005. 480 с.

143. Попов В. Ю. Антична ідентологія та патристична екзегеза тотожності: монографія. Донецьк: ДонНУ. 2011. 321 с.

144. Попов В. Ю. Этимологическая герменевтика: традиции и интерпретации. *Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.* 2012. Т. 24 (65). №1-2. С. 34–40.

145. Порфирий. Подступы к умопостигаемому. Перевод с древнегреческого С. В. Месяц. *ΣΧΟΛΗ (Schole).* 2008. Т. 2. Выпуск 2. С. 277–308.

146. Прокл. О самостоятельном существовании зла. Ред. Т. Ю. Бородай. *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона.* Москва: Изд. Савин С. А. 2008. С. 200–280.

147. Радищев А. Н. Вольность. *Сочинения.* Москва: Художественная литература. 1988. С. 353–358.

148. Рассел Б. Історія західної філософії. Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Таращука. Київ: Основи. 1995. 759 с.

149. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре: Трактаты. Москва: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОНпресс-Ц. 2000. 544 *с*.

150. Саймонс П. Австрийская традиция в немецкоязычной философии и ее значение для Центральной и Восточной Европы. *Вопросы философии.* 1994. № 5. С. 63–78.

151. Сартр Ж.-П. Картезианская свобода. *Логос.* 1996. № 8. С. 36–59.

152. Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Москва: Прогресс. 1993. 240 с.

153. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. *Сумерки богов.* Москва: Политиздат. 1989. С. 319–344.

154. Сартр Ж-П. Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи». 2001. 854 с.

155. Сафранский Р. Ницше: Биография его мысли. перевод с немемецкого И. Эбаноидзе. Москва: Издательство Института Гайдара. 2016. 453 с.

156. Свендсен Л. Философия свободы. Москва: Прогресс-Традиция. 2016. 264 с.

157. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Повний переклад,

здійснений за орігинальними єврейськими, арамейськими та грецькими текстами. Ukrainian Bible 63 DC. Rome: United Bible Societies. 1991. 1394 с.

158. Сенека. Моральні листи до Луцілія Переклад А. Содомори. Львів: Видавництво «Апріорі». 2017. 552 с.

159. Сергеев К. В. Театр судьбы Данте Алигьери: введение в практическую анатомию гениальности. Москва: Летний сад. 2004. 244 с.

160. Сковорода, Г. De Libertate. *Твори:* у 2-х т. 2-е вид., виправ. НАНУ. Ін-т літератури ім. Т. Г. Шевченка. Т. 1: Поезії. Байки. Трактати. Діалоги; [передм. О. Мишанича]. Київ: Обереги, 2005. С. 91.

161. Словацький Ю. Ода вольності. *Поезії.* Пер. з пол. М. Бажана та ін.; вступ. ст. Г. Вервеса. Київ: Дніпро. 1969. С.15–18.

162. Сміт А. Багатство народів. Дослідження про природу та причини добробуту націй. Київ: «Наш формат». 2018. 722 с.

163. Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские: пер. с англ. Москва: Директ-Медиа. 2009. 1408 с.

164. Спиноза Б. Этика. Переводчик Н. А. Иванцов. Москва: Юрайт. 2019. 240 с.

165. Спроул Р. Ч. *Пелагианское пленение церкви.* 2009. [Електронний ресурс]. Інтернет-спільнота «Реформатський погляд». Режим доступу: http://www.reformed.org.ua/2/85/. Назва з екрана.

166. Столяров А. А., ред. Фрагменты ранних стоиков. Т 3. ч. 2. Москва: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина. 2010. 302 с.

167. Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории от Гомера до Лютера. Издательство: Москва: ГЛК Шичалина. 1999. 208 с.

168. Сьвяте письмо Старого і Нового Завіту. Мовою руско-українською. Переклад Пантелеймона Куліша, Івана Левіцького, Івана Пулюя. Відень: Виданє Британського і Заграничного Біблійного

Товариства. 1912. 1080 с.

169. Сэндоу А. [А.М. Песков]. Свобода и воля. [Електронний ресурс]. Інтернет-спільнота «Информационно-аналитический портал “ПОЛИТ.РУ”». Режим доступу: http://polit.ru/article/2009/01/30/svoboda/. Назва з екрана.

170. Тацит, Корнелий. Анналы. *Сочинения:* в 2 т. Т. 1. Анналы. Малые произведения. Пер. А. С. Бобовича. 2-е изд., стереотипное. 2-е изд., испр. и перераб. Статья И. М. Тронского. Отв. ред. С. Л. Утченко. Санкт-Петербург: Наука. 1993. С.7–312.

171. Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Против Маркиона в пяти книгах. Санкт-Петербург: «Издательство Олега Абышко»; «Университетская книга-СПб». 2010. 576 с.

172. Тіт Лукрецій Кар. Про природу речей. Київ: Видавництво художньої літератури «Дніпро». 1988. 192 с.

173. Токвіль А. де. Давній порядок і революція: з фр. пер. Григорій Філіпчук. Київ: Юніверс. 2000. 224 с.

174. Токвіль А. де. Про демократію в Америці. У двох томах. Переклад з французької Григорія Філіпчука та Михайла Москаленка; Передмова Андре Жардена. Київ: Видавничий дім «Всесвіт». 1999. 590 с.

175. Трельч Э. Немецкая идея свободы. *О свободе. Антология мировой либеральной мысли (1-я половина XX в.).* Под редакцией М. А. Абрамова. Москва: Прогресс-традиция. 2000. С. 183–200.

176. Ушкалов Л. «Ще як були ми козаками…» Тема свободи в українській традиції. *Україна молода.* 23 жовтня 2012. С.2–4.

177. Федосов И. А. Революционные кружки *в* России конца 20-х – начала 30-х годов XIX в. *Исторические записки*. 1957. № 59. С. 234–248.

178. Федотов Г. П. Абеляр. *Собрание сочинений:* в 12 т. Т. 1: «Абеляр» и статьи 1911 – 1925 гг. Сост., вступ. статья, примеч. С. С. Бычков,

примеч. М. Г. Галахтин. Москва: Мартис. 1996. С. 185–274.

179. Федотов Г. П. Россия и свобода. *Судьба и грехи России: избранные статьи.* Москва: ДАРЪ. 2005. С. 276–303.

180. Фейерабенд П. Против метода: очерк анархистской теории познания. Москва: АСТ; АСТ Москва; Хранитель. 2007. 413 с.

181. Фихте И. Г. О понятии наукоучения. *Сочинения:* в двух томах. Т.1. Санкт-Петербург: Мифрил. 1993. С. 7–65.

182. Фихте И. Г. Речи к немецкой нации. Пер. с нем. А. А. Иваненко. Санкт-Петербург: Наука. 2009. 349 с.

183. Флоровский, Г. Пути русского богословия. Третье издание. С предисл. прот. И. Мейендорфа с указанием имен. YMCA-PRESS, 1983. Киев: «Путь к истине». 1991. 599 с.

184. Фокин А. Р. Святитель Григорий Нисский: жизнь, труды, учение. Москва: Центр библейск.-патрол. исслед.; Империум Пресс. 2006. 243 с.

185. Фокин А. Р. Христианский платонизм Мария Викторина. Москва: Ин-т философии РАН; Империум Пресс: Центр библейско-патрологических исследований. 2007. 256 с.

186. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 75-119: Киев: Эльга; Ника-Центр; Элькор-МК; Экслибрис. 2005. 576 с.

187. Фукідід. Промова Перікла (фрагмент з «Історії Пелопоннеської війни») Переклад А. Білецького. *Антична література: Хрестоматія.* Упорядник О. І. Білецький. Київ: Радянська школа. 1968. С. 283–287.

188. Фуко М. Что такое «наказывать»? *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Пер. с франц. Б. М. Скуратова под общей ред. В. П. Большакова.* Ч. 3. Москва: Праксис. 2006. С. 27–42.

189. Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии. *Сочинения:* в двух томах. Т. 2. Москва: Мысль. 1987. С.146–229.

190. Шеллинг Ф. В. Й. Ранние философские сочинения. Санкт-

Петербург: Алетейя; Государственный Эрмитаж. 2000. 455 с.

191. Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности свободы и связанных с ней предметов. *Сочинения:* в 2 т. Т. 2. Москва: Мысль. 1989. С. 86–158.

192. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения: в 2 т. Т. 1. Санкт-Петербург: Наука. 2002. 699 с.

193. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма. *Сочинения:* в 2 т. Т. 1. Москва: Мысль. 1987. С.227–489.

194. Шопенгауэр А. О свободе воли. Москва: Канон философии. 2015. 528 с.

195. Эпиктет. Беседы. пер. Г. А. Тароняна. Москва: Ладомир. 1997. 312 с.

196. Эпикур. Письмо к Менекею. *Диоген Лаэртский, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.* Москва: Азбука. 2020. С. 402–406.

197. Эразм Роттердамский. Диатриба, или Рассуждение о свободе воли. *Философские произведения.* Москва: Наука. 1987. С.218–289.

198. Юркевич П. Історія філософії права; філософія права; філософський щоденник. Вид. 2-ге. Київ: Український світ. 2000. 752 с.

199. Ямвлих. Теологумены арифметики. *А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Последние века.* Книга II. Москва: Искусство. 1988. С. 395–419.

200. Abramowicz M., Bartmiński J. Wolność – sztandarowa idea kultury europejskiej. *Wolność. Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów. Maciej Abramowicz.* T. 4. Lublin-Warszawa: Wydawnictwo UMCS (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej). 2019. S. 15–56.

201. Aubenque P. Le conflit actuel des interpretations: analytique ou herméneutique? *Comment écrire l`histoire de la philosophie?* (Ed. Y. C. Zarka). Paris: PUF. 2001. P. 45–58.

202. Azouvi F. Descartes et la France. Histoire d’une passion nationale.

Paris: Librairie Artheme Fayard. 2002. 248 p.

203. Blaug M. Invisible Hand. *New Palgrave Dictionary of Economics.* eds. 2nd ed. London: Palgrave Macmillan. 2008. P. 243–250.

204. Brumbaugh R. The *Philosophers of Greece. New York:* SUNY Press. 1982. 274 p.

205. Constant B. Mélanges De Littérature Et De Politique. Paris: Ulan Press. 2012. 346 p.

206. Dahrendorf R. Konflikt und Freiheit. Auf dem Weg zur Dienstklassengesellschaft. München: 1972. 336 s.

207. Deleuze, G. À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général. Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995, Minuit, Paris, 2003. P. 127–135.

208. Flathman R. The Philosophy and Politics of Freedom. Chicago: Chicago University Press. 1987. 360 p.

209. Gibbs B. Freedom and Liberation. London: Chatto and Windus.

210. Goblot J.-J. Aux origines du socialisme français: P.Leroux et ses premiers écrits. Lyon: 1977. 107 p.

211. Gotteschalcus. Fragmenta omnia quae exstant libelli per Gotteschalcum Rabano archiepiscopo Moguntino in placito Moguntiae oblati, anno 848 (Ex Hincmaro Rhemensi in opere de Praedestinatione). *Patrologiae cursus completus, series Latina. ed. J.-P. Migne.* Paris. T. 121, 1976. P. 198–341.

212. Hobbes T. Leviathan [1651], a new critical edition by Karl Schuhmann and G.A.J. Rogers. Bristol: Thoemmes. 2003. 568 p.

213. Hobhouse L. T. The Elements of Social Justice. London: George Allen and Unwin. 1949.

214. Kluge F. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Einbeck: Vero Verlag Nov. 2019. 292 s.

215. Kurrild-Klitgaard P. L. In Hamowy. *The Encyclopedia of Libertarianism*. Thousand Oaks, CA: SAGE; Cato Institute. 2008. P. 290–

292.

216. Leroux P. *De l'individualisme et du socialisme* [1834] in: *Evans D.O. Le socialisme romantique: Pierre Leroux et ses contemporains.* Paris: Riviere. 1948. P. 223−232.

217. Macfie A. The Invisible Hand in the Theory of Moral Sentiments. *The Individual and Society.* London: George Allen and Unwin. 1990. P. 104–116.

218. Marius Victorinus. Theological Treatises on the Trinity. Transi, by M. T. Clark. Washington: 1981. 371 p.

219. McPherson J. M. Battle Cry of Freedom: The Civil War Era. Oxford University Press, 2003. 909 p.

220. Mickiewicz Adam. Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego. [Електронний ресурс]. Інтеренет-спільнота «Fundacja Nowoczesna Polska». Режим доступу: https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/ksiegi-narodu-polskiego-i-pielgrzymstwa-polskiego.html. Назва з екрана.

221. O'Keefe T. Epicureanism. Durham: Acumen Publishing Ltd., 2009. 256 p.

222. Oppenheim F.E. Dimensions of Freedom: An Analysis. New York: St. Martin's Press. 1961. 236 p.

223. Oslington P. God and the market: the invisible hand by Adam Smith. *Journal of Business Ethics*. 2012. № 108. P. 429–438.

224. Paine T., Philp. Rights of Man, Common Sense, and Other Political Writings. Oxford: Oxford University Press. 2008. 456 p.

225. Prost A. Douze leçons sur l'histoire, in: Points histoir. Paris, Éditions du Seuil. 1996. P. 33–48.

226. Sartre J.-P. Critique of Dialectical Reason. F. Jameson (Foreword), A. Sheridan-Smith (Translator). Vol. 1: Theory of Practical Ensembles (Critique de la Raison dialectique 1) London – New York: Verso. 2004. 387 p.

227. Seeskin K. The Concept of Freedom in Judaism. *The Concept of Freedom in Judaism, Christianity and Islam*. Edited by Georges Tamer In Cooperation with Katja Thörner. Berlin – Boston: Walter de Gruyter GmbH. 2019. P. 48–69.

228. Serjeantson R. Herbert of Cherbury before Deism: The early reception of the De veritate. The Seventeenth Century 16:2. 2001. P. 217–238.

229. Słowacki J. Oda do wolności. *Wybór poezji.* Warszawa: Books Sp. z o.o. 2017. S. 18–23.

230. Strawson G. Freedom and belief (Revised ed.). Oxford: Oxford University Press. 2010. 324 p.

231. Svendsen L. A Philosophy of Freedom. Lars Svendsen; Kerri Pierce (tr.). London: Reaktion Books. 2014. 268 p.

232. The Virginia Declaration of Rights [Final Draft, 12 June 1776]. [Електронний ресурс]. Інтернет-спільнота «Gunstonhall». Режим доступу: http://www.gunstonhall.org. Назва з екрана.

233. Walicki A. Trzy patriotyzmy. Trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współczesne. Warszawa: Res Publica. 1991. 167 s.

234. Wierzbicka A. Semantyka: jednostki elementarne i uniwersalne. Lublin Wydaw. Uniwersytetu Marii Curie-Skłowodskiej. 2006. 367 s.

235. Winship M. Making Heretics: Militant Protestantism and Free Grace in Massachusetts, 1636–1641. Princeton, NJ: Princeton University Press. 2002. 344 p.