

РОЗГЛЯД СВОБОДИ У МЕЖАХ СУТНЬОГО: МОДАЛЬНОСТІ НЕОБХІДНІСТЬ–ВИПАДКОВІСТЬ

Статтю присвячено розгляду онтологічних модусів свободи, як вона репрезентована у природі та у тій сфері людського буття, яку можна розуміти як форму соціального інобуття природи. На думку автора, за головної категорії модальності тут правлять необхідність і випадковість. Загальним підґрунтям такого підходу до розуміння свободи є ієрархічність модусів, у яких являє себе свобода.

Ключові слова: свобода, суще, необхідність, випадковість.

Кант, як сам він зазначав, за прикладом Арістотеля назвав виведені ним чисті розсудочні поняття категоріями. Розділив він їх на чотири групи: кількості, якості, відношення та модальності. Категорії модальності складають три пари: можливість – неможливість, існування – неіснування, необхідність – випадковість. Ці два класи категорій модальності містять по три категорії, при чому третя категорія виникає внаслідок з'єднання першої та другої – отже "необхідність є ніщо інше, як існування, дане вже самою своєю можливістю" [1].

Застосування двох "синтезованих" категорій при дослідженні свободи, тобто необхідності та випадковості, можливе у сфері природи. Інший велетень філософії – *Гегель* – саме природу як другий етап саморозвитку абсолютної ідеї наділяє цими категоріями як деяким відблиском свободи: "Що стосується насамперед природи, то вона нерідко служить предметом подиву головним чином лише завдяки багатству та багатоманітності її утворень. Однак це багатство як таке, взяте незалежно від рівня розкриття у ній ідеї, не представляє собою високої цікавості для розуму, і у великій багатоманітності органічних та неорганічних утворень воно доставляє нам лише видовище *випадковості*, що губиться в імлі невизначеності" [2]. І ще він констатує у "Філософії природи": "Природа тим самим являє у своєму наявному бутті не свободу, а *необхідність та випадковість*" [3].

За своєю суттю *Гегель* не винайшов дане положення – воно було відомо грекам. Арістотель змісти досвіду абстрактно звів до десяти категорій; для свободи серед них місця не знайшлося. Вона не входила до його компетенції, оскільки вивчав мислитель природу і речі у ній. Речі для Арістотеля і його сучасників це не лише неживі предмети, а й худоба, раби (живе знаряддя). До буттєвої інтроспекції людини грецька філософія ще не достигла і, якщо не враховувати не до кінця сформованих натяків особистісної свободи, то можна сміливо зробити висновок: для них поза методологією вивчення природи поки що нічого більше не існує. Відповідно й категоріальний апарат в наявності тільки для дослідження природи. "І вірно вважають, що *необхідність* невблаганна, тому що вона йде наперекір руху, що виникає за власним рішенням і за здоровим міркуванням" [4]. Арістотель вивчав різні прояви природи – його

цікавили природознавство, біологія, а також виявлення людської діяльності та мислення: логіка, перша філософія, етика, соціальна політика. Але усі ці різні галузі вивчались ним із точки зору однієї світоглядної позиції. Мислитель був науковцем і започатковував класичні науки. Він прагнув здобувати наукове знання і вважав таким лише те, яке вміє знаходити у будь-якому одиничному загальні принципи. Для нього світ був досліджуваною *рiччю* – природою, і загальні принципи залучались у дослідження як *дійсна необхідність*. "І ось, так як із одним з існуючого справа складається однаково завжди і за необхідністю (це необхідність не у змісті примусу, а у змісті того, що інакше бути не може), з іншим же не за необхідністю і не завжди, а більшою частиною, – то це початок і це причина того, що існує те, що привходить, тому що те, що існує не завжди і не більшою частиною, ми називаємо *випадковим*, або тим, що привходить" [5]. Якщо у природі все відбувається за визначеними законами, тобто причинність зумовлює послідовність наслідків, то доміантним модусом свободи буде необхідність як її відсутність; але рідкісні винятки або непередбачувані ситуації залишають невеличкий лаз для свободи у суцільному мурові необхідності і це ми називаємо випадковістю.

Історично наступні вагомі міркування про можливість реалізації свободи у іманентному світі пов'язані із виникненням та поширенням християнства. Воно, як потужна світоглядна доктрина, із самого початку взагалі проповідувало свободу у її різноманітних контекстах. Насамперед – це свобода як звільнення від тенет гріха, свобода як гносеологічне пізнання Бога та Його істин, що збавляє від темряви буттєвого обскуранства. Далі поступовий наголос на цінності особистості, на даній їй свободі. "Іншими словами, універсальність пізнавальної події відношення зберігає початкові елементи, котрими ми означуємо особистісне існування людини – його інакшість та свободу" [6]. Саме християнські тенденції, впливаючи на свідомість багатьох поколінь європейців, стали вирішальними при відміні рабства та проголошенні невідчужуваних прав людини. Отже цілком закономірно, що й започатковані стародавніми греками науки, розвивались, все більше одержуючи забарвлення християнських доктрин. У наступному розділі буде розглянуто дилему середньовічного християнського мислення, тобто свободу волі – напередвизначення, а зараз наше дослідження торкатиметься науки, яка вивчає природу і обмежується категоріальною парою необхідність-випадковість.

Хоча вищою мудрістю християнського богослов'я визнавалась мудрість божественного одкровення, проте спиралось воно на філософію стоїків, Платона, Арістотеля та неоплатонізму. "У XIII сторіччі студент, прийнятий у члени університетської корпорації, принаймні два роки слухав лекції, з яких найважливішими були лекції з *Арістотелевої логіки та фізики*, після чого проходив випробування на ступінь бакалавра" [7]. Схоластам так і не вдалось остаточно адаптувати язичницьку науку до виконання головного для них завдання – пізнання Митця; методи Арістотеля, які він навіть і не намагався застосувати для визначення самої сутності сутнього, відношення сутнього до Буття, (наприклад аналогія)

схоласти сміливо застосували, міркуючи через пізнання творинь осягнути Першопричину. Науковим інструментарієм вони досліджували не природу і навіть не людину та її прояви, а ту царину, яка такими засобами дослідитись ніяк не може.

Таким чином, рано чи пізніше така справа речей повинна була бути переосмислена – Богові слід було присвятити суто "божественні" методи, а науці – її рідні наукові. Друга половина XVI, XVII та перша половина XVIII століть – це період, коли мислителі все далі відходили від вузьких рамок схоластичної традиції та ставили перед собою завдання пізнати досліджуваний об'єкт таким як він є та усунути з його наукової фіксації будь-які суб'єктивні нашарування. "Вперше по-новому такі завдання ставили і намагалися розв'язати відомі вчені й філософи того періоду – Г. Галілей, Ф. Бекон, Р. Декарт, І. Ньютон, Г. Лейбніц та інші" [8]. Закономірно до цього списку було б віднести *Томаса Гоббса* і його філософські погляди як рецепцію наукового підходу до вивчення людини, яка складає частину природи.

Гоббс вважав, що зміст філософії та зміст науки повинні бути тотожними, а тому треба елімінувати із переліку предметів дослідження філософії метафізику та релігійну філософію. Науки вивчають природу, вірніше – тіла, їх властивості, а тому філософія має бути наукою, або ж вченням про тіла. "*Філософія є швидше природній людський розум, який клопітливо вивчає усі створені речі, щоб повідомити правду про їх порядок, про їх причини та наслідки. Філософія є донькою твого мислення та усього світу, вона живе у тобі самому, щоправда у ще не чіткій формі, подібно до Світу-пращура у період його неоформленого початку. Ти повинен діяти, як скульптори, котрі, обробляючи безформну матерію різцем, не створюють форму, а виявляють її. Наслідуй акт творення!*" [9]. Ось початок проголошення автономії розуму а заразом і антропоцентричного акценту на особливому творчому призначенні людини, що загалом було властивим для епох Нового Часу, Просвітництва та Відродження. Якщо розум автономний, то усе знання видобувається виключно завдяки його мисленевій праці та її наслідків.

Для Гоббса, як матеріаліста, людина – це сукупність матеріальних та тілесних сполук, де домінуючими виступають прояви тіла. Він редукує зміст душевного життя до почуттів задоволення і страждання – механічні рухи в тілі такі як кровообіг, дихання викликають почуття задоволення, а ослаблення цих рухів викликає почуття страждання. Гоббс почуття задоволення та страждання зводить до означення добра та зла і звідси його позиція відносності цих фундаментальних цінностей. Немає також самостійних законів психічних явищ, вони залежні від законів руху, а отже будь-яке бажання людини і наступні вчинки зумовлені будовою тіла і механічними впливами середовища. Будь-яка дія із необхідністю зумовлена причиною, котра викликає цей рух. Мислитель нівелює статус людини до рівноправної частини природи і, відповідно застосовує при її дослідженні необхідність як модальність свободи, практично заперечуючи її (свободи) слабкий прояв у вигляді випадковості. "Детермі-

ністська закваска експліцитно чи імпліцитно, у більшій чи меншій мірі присутня у переважній більшості мислителів нового часу, особливо в тих, хто так чи інакше орієнтувався на науку чи хоча б рахувався із нею. У загальну картину повністю детермінованого світу входила й людина, як істота природ" [10].

Але якщо розглядати суто наукові погляди постсхоластичних філософів (омінаючи крайніх детерміністів), то традиційно першим називають *Рене Декарта*. Філософ і науковець, він традиційно для своєї епохи, пов'язував створення універсального методу філософського дослідження із природничими науками, оскільки вони дозволяють уникнути помилок, які трапляються при застосуванні суто спекулятивних методів теології та попередньої філософії. Декарт запам'ятався в історії філософії головне тим, що впровадив постулат про *вроджені ідеї*. Проте раціоналізм філософа бере верх навіть над такою перехідною ланкою між божественним одкровенням та повною абсолютизацією автономності розуму – вроджені ідеї не визначають повноту знань, основна їх частина здобувається через досвід розумового мислення. Два шляхи пізнання – природа й розум – цілком рівноправні і ведуть до тотожного результату: розум осягає себе і zarazом пізнає природу, а пізнаючи природу, згодом одержує знання і про себе. "...що ж стосується розуму, чи здорового глузду, то, оскільки це єдина річ, котра робить нас людьми і відрізняє від тварин, то я хочу вірити, що він повністю присутній у кожному, наслідуючи при цьому загальну думку філософів, котрі кажуть, що кількісне розрізнення може бути тільки між *випадковими* властивостями, а не між формами чи природами індивідуумів одного роду" [11]. Як бачимо, Декарт долучається до "загальної думки" про те, що люди це зумовлені необхідністю індивіди (за Арістотелем) одного роду, із кількісно однаковими формами і природами, але, у деякій мірі, із випадковими властивостями. Ця теза французького мислителя неначе підштовхує до зробленого згодом висновку Канта.

Бенедикт Спіноза у створенні своїх філософських поглядів керувався методом і способом викладу Декарта. Щоправда він був не настільки науковим як Декарт у визначенні субстанції і тілесну та духовну субстанції свого попередника замінив атрибутами однієї єдиної субстанції – Бога, котрий є причиною самого себе (*causa sui*). Науковість Спінози дає взнаки саме у розмежуванні цих атрибутів та їх модусів, хоча основа, тобто визнання створення світу та промислення про нього Богом, утримується у межах іудео-християнської спільної традиції. Детермінізм філософа закономірно випливає із його пантеїстичної позиції про породжуючу природу (*natura naturans*), тобто Бога та породжену природу (*natura naturata*) – світ як наслідок цієї причини, котрий цю причину імаментно утримує у собі. "*Свобідною* називається така річ, котра існує за однією тільки необхідністю своєї власної природи і зумовлюється до дії тільки сама собою. *Необхідною* ж чи, краще сказати, *примушеною*, називається така, котра чимось іншим зумовлюється до існування та дійсності за відомим чи визначеним способом" [12]. Так Спіноза уникає про-

тиставлення свободи та необхідності, а визначає свободу через необхідність; необхідність же буває двох видів – вільна і вимушена. Свобідною річчю, отже, може бути тільки Бог як субстанція, що немає зовнішньої причини і не знає примусу; усі інші речі, модуси атрибутів мислення і протяжності є вимушеними. Людина Спінозою, відповідно, розглядається як річ, що належить природі і тому він дає їй наступну оцінку: "Ми пасивні настільки, наскільки складаємо таку частину природи, котра не може бути представленою сама через себе і без інших" [13].

Завершувачем переходу від спекулятивної теології до наукової філософії прийнято вважати *Готфріда Лейбніца*. Цей мислитель, як свого часу його античні попередники, був різнобічно ерудованим і не присвячував своїх досліджень котрійсь одній вузькій галузі. Його цікавила не тільки філософія, а й математика, фізика, історія, правознавство, теологія й ін. "В культурно-історичному контексті XVI-XVII сторіччя, який зумовив формування класичної науки, одним з найвпливовіших чинників було християнство, а *посередником у відношеннях науки й релігії*, які поступово розгорталися в ситуацію конфлікту, *стала філософія*" [14]. Лейбніц у плані філософії відомий, насамперед, своїм *вченням про монади*. Основою усіх існуючих явищ (феноменів) є прості субстанції які він і називає монадами. Вони неподільні та їх безкінцево багато; їхні якості відмінні і це забезпечує різноманітність світу феноменів. Монади саморозкриваються завдяки самосвідомості, вони є самостійними та самодіяльними силами, котрі зумовлюють рух усіх матеріальних речей, вони утворюють уомглядний світ, іманентним якому постає фізичний космос. Монади не можуть змінювати свій внутрішній стан під дією будь-яких зовнішніх причин, крім Бога. Отже, на відміну від Спінози, Лейбніц наділяє свої субстанції-монади набагато більшою мірою свободи, але як теолог, залишає за Богом право причинності. Прості субстанції називаються монадами або, як і в Арістотеля, ентелехіями. Складніші, котрі наділені пам'яттю, Лейбніц називає душами. Зовсім неживої природи не існує – монади, які засновують явища неодухотвореної природи, насправді знаходяться у стані глибокого сну. Безкінцевий прогрес усієї сукупності монад представлено у двох аспектах: розвиток *царства природи*, де головує *механічна необхідність* та розвиток *царства духу*, де основою є свобода, але *свободою* Лейбніц називає, у дусі новоєвропейського раціоналізму, *пізнання вічних істин*. "Є також два види істин: істини розуму та істини факту. Істини розуму необхідні, і протилежне їм неможливе; Істини факту випадкові і протилежне їм можливе" [15].

Це визначення можна назвати, швидше, гносеологічною свободою, а що стосується онтологічної, то творчою монадою Лейбніц вважає тільки Бога; так як і Декарт, пояснюючи природний механізм, він називає Бога "надприродним творцем" та "геніальним механіком". І дійсно, монади за суттю задані при своєму створенні і якихось істотних змін від них чекати даремно. "Ньютон та його послідовники розглядали свободу як чисту самовизначеність, самодіяльність суб'єкта. Г.Лейбніц висловлювався проти такого розуміння. На його думку, *в світі ніщо не відбувається без дос-*

татньої для того основи, що відноситься й до свободи волі (вона має бути вмотивованою)" [16]. Для Лейбніца розум людини – це також монада і, закономірно, у критичних оцінках філософії Лейбніца з'явилось означення людини як духовного автомату: "Так протести Шестова виправдані по відношенню до тих концепцій, котрі перетворюють особистість на "духовний автомат" (Лейбніц) чи на знаряддя Світового Розуму" [17]. Мислитель своєю системою продовжує розвиток античної науки, дивовижно поєднуючи атомізм Демокріта із розрізненням актуального і потенційного у філософії Арістотеля. Явища природи у межах фізики як науки він досліджує як самостійні прояви, неначе беручи в дужки своє ж вчення про монади. Таким чином Лейбніц, як і його попередники, мислителі Нового Часу, дослідження фактів природи ставить головним своїм завданням.

Тепер, після розгляду розуміння Лейбніцем свободи у межах природи, ми закономірно повернемося до *Канта*. Засновник критицизму аналізував напрацювання Декарта, Спінози, Лейбніца і зробив цілком послідовні висновки. Філософи Нового Часу акцентували увагу на вивченні природи, але, віддаючи данину схоластиці, чи також побоюючись сміливо розірвати з нею, у душі теїзму чи деїзму, намагались відвести головну роль у своїх системах Богу. І тому виникали непослідовності, як у пантеїзмі Спінози, чи явні протиріччя як у монадології Лейбніца. Поєднуючи непеєднані сфери, ці мислителі методи природничих наук, винайдені ще стародавніми греками, застосовували до християнської теології (розглядаючи акт творіння, вчення про Бога як Першопричину й ін.), не беручи до уваги, що греки цієї теології не знали. Кант від Бога не відмовився – мабуть, як нащадок пієтистів, не посмів – але він "зробив" Його науковим поняттям і поставив на службу єдино можливої для дослідження природи, де свобода не суперечить необхідності і може в невеликому об'ємі конкурувати із нею як випадковість. "А природа у самому загальному розумінні слова є існування речей, підпорядковане законам. Чуттєва природа розумних істот взагалі – це існування їх, підпорядковане емпірично зумовленим законам, отже для розуму представляє собою гетерономію" [18].

Кант створив філософську систему, від якої природничі науки могли відштовхнутись і піти у самостійне плавання. "З ім'ям Канта пов'язана найвеличніша революція у філософії, яка за своєю радикальністю може бути порівняна хіба що із сократо-платонівською, чи картезіанською. Сам Кант порівнював себе з Коперніком, заявляв про те, що він здійснив "революцію в способі мислення". Цю революцію можна звести до обґрунтування двох основних ідей-відкриттів. Перша. У пізнанні не уявлення узгоджуються з предметами, а, навпаки *предмети узгоджуються з уявленнями*... Ми у своєму пізнанні присвоюємо предметам якості субстанційності, причинності і т.п. – усі ці якості суть лише категорії нашого розсудку. Яким є світ незалежно від нас ми не знаємо (він – "річ у собі"); але той світ, який ми знаємо, є продуктом пізнавальної діяльності суб'єкта... Друга ідея полягала в проголошенні *автономії сфери моральності*. Обидві ці ідеї мали своєю основою розрізнення "явища" і "речі в собі". Це "чудове відкриття" дуалізму світу (і людини як його серцевини)

Кант сам ставив собі в заслугу, адже лише *поділ світу на емпіричний, "феноменальний" і надчуттєвий, "ноуменальний" "рятує свободу"*, доводить її реальність і дозволяє зрозуміти основу на ній особливу, але в той же час саме людську сферу життєдіяльності, – моральність, без якої, власне немає людини як людини" [19]. Тепер наука могла застосувати наукові методи у осягненні природи, а те, що виходило за межі її компетентності проголошувалось "річчю у собі" і заслуговувало на повне право ігнорувати себе під приводом неможливості дослідження; неемпіричні якості предметів тепер вважались лише категоріями, видуманими нашим розсудком. "Ми визначились у цьому світі, і самим фактом чи актом визначеності виникли питання, на котрі ми відповісти не можемо, але усвідомити їх можемо. Це усвідомлення, також як усвідомлення свободи та совісті, є фіксацією досвіду, досвіду незалежного світу на відміну від досвіду залежного" [20].

Людину Кант також підкоряє своєму дуалізові, проте тепер він виправдовує свободу (досить сумнівно) і впевнено застосовує категоріальну пару необхідність-випадковість. "*Поєднання причинності як свободи з причинністю як механізмом природи, де перша набуває твердої основи для людини в силу морального закону, а друга – в силу закону природи, і до того у одному й тому ж суб'єкті, неможливе, якщо не уявляти собі людину по відношенню до першої істотою самою по собі, а по відношенню до другої – явищем, у першому випадку у чистій, а у другому в емпіричній свідомості. Без цього протиріччя розуму із самим собою неунікнено*" [21].

Револьюційне розділення світів дало поштовх наступним поколінням мислителів або будувати свої системи вже відштовхуючись від цього розподілу (напр. Шопенгауер), або ж переінакшувати його на свій лад (С. Булгаков).

Що стосується пари модальностей свободи необхідність–випадковість, то опісля Канта філософи вже не були змушені, досліджуючи саму природу і людину виключно у її межах, будувати будь який варіант теодицеї і мали змогу впевнено казати про абсолютну чи часткову причинність світу феноменів, посилаючись на надбання кенігсберзького попередника. Таким шляхом пішли позитивісти, прихильники прагматизму, феноменології. *Едмунд Гуссерль*, засновник феноменології формує умови *чистої науки* як результату "утримання" ("епохе") від "натуралізму" і "психологізму", зміст якої визначається сферою ідеальних значень, сукупність яких фіксує будь-яку визначеність речей чи предметну єдність. Його "логічний детермінізм" виражено у вченні про напередданий і співвіднесений з нашою суб'єктивністю життєвий світ – світ-феномен, як передумову інтерсуб'єктивності. У феноменології Гуссерля закони логіки дійсні для усіх істот – чи то люди, звірі, ангели або боги [22].

У даному підрозділі треба звернути увагу і на *міфологічні та релігійні уявлення*, які з необхідністю проповідують фатум, рок по відношенню до людини як частини детермінованого богами, стихіями, надприродними силами світу. *Геєль* багато уваги приділив дослідженню цього

питання: "Наступний ступінь у розвитку релігії міститься в тім, що сили, які діють у різних речах, централізуються та уявляються як єдина всеохоплююча, абсолютна божественна міць, а людина усвідомлює себе як істота нікчемна і безсильна. Це – релігія природи, чи субстанції, і ця релігія є по-справжньому пантеїстичною" [23]. До "фаталістичних", у більшій чи меншій мірі, релігій Гегель відносив майже усі дохристиянські. Ставлення до них людини він описує наступним чином: "Вона є те, чим її зробили обставини та природа; і вона приймає своє життя, її відношення і права, як приймає і все інше – як незрозумілу їй *долю*: вона така" [24]. Першопочатковим варіантом релігійного пантеїзму німецький мислитель вважав релігію китайців. Чуттєве уявлення світового цілого – де всеохоплюючою сутністю є небо, серединою є земля, центром якої є Китайська імперія. "Таким чином, китайці перебувають у постійному жахові і лякливості усього, так як усе зовнішнє має для них значення, є для них міць, котра може здійснити свою владу над ними, може впливати на них...Індивідуум тут не приймає сам ніяких рішень і *не має суб'єктивної свободи*" [25]. У брахманізмові монархічна форма пантеїзму замінюється моністичною – із найвищого божества (Брахман) виникає усе і усе до нього вертається. Ця "релігія фантазії" відводить людині скромне місце у єднанні із божеством та імілює поняття про мету цього єднання. В буддизмі аналогічно все утворюється із ніщо і у ніщо врешті решт обертається. Детерміністичною пригніченістю Гегель наділяє дуалістичні вірування персів, фінікійську релігію страждання, єгипетські культу життя та смерті.

Після єгипетської, настає час *релігій "духовної індивідуальності"* – іудейської, давньогрецької та давньоримської. Тут божество постає як деяка "свобідна суб'єктивність", котра виділилась із природи. У порівнянні із християнством, в удаїзмі відсутня ідея безсмертя. ***Страх смерті перетворює людину на раба***, але проте невільницька свідомість відкриває шлях до самосвідомості особистості і спільності. Тут, забігаючи дещо наперед, варто акцентувати, що у східно-християнській філософській традиції людина у своєму буттєвому розвитку прямує шляхом онтогенезу від раба, через наймита до сина, що прослідковується також із гегелівської класифікації релігій. Адже сфера природи це саме і є сфера буттєвого, майже безвиняткового, рабства і страх перед всемогутністю природи є спорідненим жахові раба перед покаранням могутнього володаря. *Григорій Назіанзін* ось як розмірковує про ступені онтогенезу: "Бо ж вірно, що початок мудрості страх Господній, є неначе перша тільки заслона; а мудрість, що подолала жах і перейшла у любов, чинить нас Божими друзями і з *рабів синами*" [26].

Грецькою античністю Гегель сліпо захоплювався і тому негативних моментів у ній він не помічає, а ось давньоримським віруванням дістається: "На відміну від грецької римська релігія, на думку Гегеля, глибоко прозаїчна. Її боги сухі й серйозні, позбавлені ідеальної краси, а релігійна ідея підкорена одній меті – державі, досягненню світового володарювання. У римській релігії особистість слугує неподільно справі імперії" [27]. Можливо Гегель де у чому був правий стосовно грецької давнини – нау-

кові знання здобувались та накопичувались в усіх стародавніх культурах (від Китаю та Індії до Вавилону та Єгипту) але оформились та найяскравіше виявились лише у грецькій: "На думку фахівців, історично здійснений людством перехід від рецептурно-описового знання, індуктивних узагальнень і простих умовиводів до логічно обґрунтованих систем дедуктивного висновку, що стали необхідними передумовами народження наукових знань, мав глибокі корені в характері давньогрецької культури" [28].

Отже завершуючи розгляд розвитку філософських умовиводів про свободу у межах модальностей необхідність-випадковість, треба акцентувати, що особистість на цьому рівні розглядається як будь-яка природна річ, яка відповідає на запитання "що?", підкоряється природним (чи космічним) законам і, як уся природа, з випадковістю може від них відхилитись, що за суттю і є іскринкою свободи серед тотальної необхідності. Такий, науковий погляд є вищим за фаталізм дохристиянських релігій. І, хоча він також детерміністичний, але є розумовим досягненням людини завдяки науковим дослідженням і зумовлює подальший розвиток онтологічного плану. Греки, які досягли неабияких успіхів у створенні та розвитку класичних наук, із приходом християнства, доклали багато плідних зусиль у розробці християнської філософії, її термінології, догматики поширенні та розвитку досі не відомих ідей цієї світової релігії. "Чому ж греки, котрі привнесли найвеличніші одкровення до історії людського духу, не знали і не розуміли "історичного"? Н. Бердяєв вважає, що причина прихована в тім, що еллінський світ не знав по-справжньому свободи: *ні в грецькій релігії, ані у грецькій філософії не розкривалась істинно свобода*. Антична покірність долі є найбільш характерною рисою духовного образу еллінського світу, еллінської свідомості. Це пов'язано із тим, що у еллінському світі форма завжди перевершувала зміст. В християнському світі, навпаки, розкривається зміст, а не форма, розкривається ірраціональний початок, і, таким чином, розкривається та людська свобода, без якої неможливе осягнення історичного процесу" [29].

Отже, розуміння свободи у модальностях необхідності–випадковості досить широко представлене в історико-філософському процесі. Аналіз показує, що цей модус свободи посідає найнижчий щабель у її ієрархічній будові. Він реально присутній у суцюзі, але становить найелементарніший рівень. Класиками філософії багато зроблено для осягнення ества свободи крізь призму категорій "випадковість-необхідність", проте розуміння феномену свободи у її дійсності потребує врахування більш істотних модусів її існування.

1. *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант. – М., 1994. – С. 86. 2. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики // Энциклопедия философских наук. – М., 1974. – Т. 1. – С. 318. 3. *Гегель Г. В. Ф.* Философия природы // Там же. – М., 1974. – Т. 2. – С. 29. 4. *Аристотель.* Метафизика // Соч. : в 4 т. Т. 1. – М., 1976. – С. 151. 5. Там же. – С. 183. 6. *Яннарас Христос.* Личность и эрос / Христос Яннарас. – М., 2005. – С. 52. 7. *Шашкова Л.* Диалог науки і релігії в культурно-історичному контексті / Л. Шашкова. – К., 2008. – С. 46. 8. Там само. – С. 141. 9. *Гоббс Т.* О теле // Соч. : в 2 т. – М., 1989. – С. 70. 10. *Слинин Я. А.* Этика Иммануила Канта // Кант И. Критика практического разума. – СПб., 1995. – С. 8. 11. *Декарт Рене.* Рассуждение о методе // Соч. : в 2 т. – М., 1989. – С. 251. 12. *Спиноза Б.* Этика / Б. Спиноза. – СПб., 1993. – С. 9–10.

13. Там же. – С. 146. 14. *Шашкова Л.* Зазн. пр. – С. 171. 15. *Лейбниц Г.-В.* Монадология // Соч. : в 4 т. – М., 1982. – С. 418. 16. *Шашкова Л.* Зазн. пр. – С. 170. 17. *Левицкий С. А.* Трагедия свободы / С. А. Левицкий. – М., 1995. – С. 49. 18. *Кант Иммануил.* Критика практического разума / Иммануил Кант. – СПб., 1995. – С. 158. 19. *Кушаков Ю. В.* Кант // История философии : словник. – К., 2012. – С. 393–394. 20. *Мамардашвили М. К.* Кантианские вариации // Квинтэссенция – 1991. – М., 1992. – С. 139. 21. *Кант Иммануил.* Критика практического разума / Иммануил Кант. – С. 125–126. 22. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. – Новочеркасск, 1994. – С. 175. 23. *Гулыга А.* Философия религии Гегеля // Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2 т. Т. 1. / Г. В. Ф. Гегель. – М., 1976. – С. 20. 24. Там же. – С. 210. 25. Там же. – С. 478–479.

Надійшла до редколегії 15.04.13

В. Б. Лымар

РАССМОТРЕНИЕ СВОБОДЫ В ПРЕДЕЛАХ СУЩЕГО: МОДАЛЬНОСТЬ НЕОБХОДИМОСТЬ–СЛУЧАЙНОСТЬ

Статья посвящена рассмотрению онтологических модусов свободы, как она представлена в природе и в той сфере человеческого бытия, которую можно понимать как форму социального инобытия природы. По мнению автора, за главные категории модальности здесь правят необходимость и случайность. Общим основанием такого подхода к пониманию свободы является иерархичность модусов, в которых представляет себя свобода.

Ключевые слова: свобода, сущее, необходимость, случайность.

V. B. Lyymar

CONSIDERATION OF FREEDOM WITHIN ABSENT: MODALITIES NEED–RANDOMNESS

This article is devoted to consideration of the ontological modes of freedom, as it is represented in nature and in the sphere of human life, which can be understood as a form of social otherness of nature. According to the author, the main categories of modality are ruled by necessity and chance. The general basis of this approach to understanding freedom is a hierarchy of modes, which is itself freedom.

Keywords: freedom, being, necessity, chance.