

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет гуманітарних наук

Кафедра філософії та релігієзнавства

**Кваліфікаційна робота**

(освітній ступінь – «бакалавр»)

на тему: «**Поняття свободи у філософії Фрідріха Шеллінга**»

Виконала: студентка 4-го року навчання,  
Спеціальність: 033 Філософія  
Бідюк Марія Сергіївна

Керівник: Козловський Віктор Петрович,  
кандидат філософських наук

Рецензент \_\_\_\_\_  
(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена  
з оцінкою «\_\_\_\_\_»  
Секретар ЕК \_\_\_\_\_  
«\_\_\_\_\_» \_\_\_\_\_ 2024 р.

Київ – 2024

## ЗМІСТ

ВСТУП .....	4
РОЗДІЛ 1 .....	5
ЗАГАЛЬНОТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ СВОБОДИ У ФІЛОСОФІЇ Ф. ШЕЛЛІНГА .....	6
1. Аналіз філософських підходів до трактування свободи .....	6
2. Ідеї свободи у філософській науці кінця XVII – середини XVIII століття .	11
3. Особливості філософської системи та діяльності Ф. Шеллінга.....	16
РОЗДІЛ 2 .....	21
ІДЕЯ ТА ПРОБЛЕМАТИКА СВОБОДИ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ВЧЕННІ Ф. ШЕЛЛІНГА .....	21
1. Загальна характеристика ідей свободи у філософії Ф. Шеллінга.....	21
2. Свобода та історичність у філософському вченні Ф. Шеллінга.....	26
3. Співвідношення свободи та свавілля у філософії Ф. Шеллінга .....	31
ВИСНОВКИ.....	41
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ .....	44

## ВСТУП

*Актуальність теми дослідження.* Німецька класична філософія містить цілу низку ідей та концепцій, у зв'язку з чим відрізняється певними особливостями, притаманними саме для цього етапу розвитку філософської науки. Це пояснюється сприйняттям поведінки людини через призму критичної рефлексії та вчення про буття, про мораль і релігію, приймаючи за основу нові світоглядні погляди. Окрім цього, німецька класична філософія була зосереджена навколо принципів свободи та інших гуманістичних цінностей того періоду.

Одним із найвидатніших представників Німецької класичної школи прийнято вважати Фрідріха Шеллінга, яким здійснено вагомий внесок у розвиток філософського розуміння людської поведінки. Філософом було здійснено розкриття усіх етапів розвитку природи у процесі досягнення вищої мети, сприймаючи природу як одну з форм несвідомого існування людини, призначення якої знаходить свій прояв у породженні свідомості та досягнення свободи.

Окремі аспекти свободи у філософії Ф. Шеллінга виступали предметом дослідження великої кількості вітчизняних науковців, серед яких можливо виділити праці таких як: Н.І. Гіббатуліна, А.С. Бандурка, О.М. Корх, В.В. Коромислова, М. Д. Рибиков, О.М. Омельчук, З.В. Шевченко, А.Г. Хайруллін та інших. При цьому, на сьогоднішній день відсутнє ґрунтовне дослідження зазначеного питання, що додатково обґрунтовує актуальність нашого дослідження.

*Метою* даної роботи є дослідження категорії «свобода» у філософському вченні Ф. Шеллінга.

Згідно визначеної мети, *завданнями* роботи є:

- Проаналізувати філософські підходи до трактування свободи;
- Дослідити особливості ідеї свободи у філософській науці кінця XVII – середини XVIII століття;

- Визначити особливості філософської системи та діяльності Ф. Шеллінга;
- Охарактеризувати ідеї свободи у філософії Ф. Шеллінга;
- Визначити поняття свободи та історичність у філософському вченні Ф.Шеллінга;
- Дослідити співвідношення свободи, права та свавілля у філософії Ф. Шеллінга.

**Об’єктом** дослідження є філософське вчення Ф. Шеллінга.

**Предметом** є дослідження категорії свободи у філософських поглядах Ф. Шеллінга.

**Методи дослідження.** У ході дослідження було використано комплекс загальнонаукових та спеціальних методів наукового пізнання, серед яких можна виокремити наступні: історичний, структурно-функціональний та герменевтичні прийоми аналізу текстів, а також аналітичний і компаративний методи. Дослідження поглядів Шеллінга на свободу порівнювалося з поглядами інших філософів його епохи, що дозволило виявити особливості його концепції. У конкретному випадку, для аналізу загальнотеоретичних аспектів свободи у філософії Ф. Шеллінга були використані історичний, аналітичний та компаративний методи. Для розкриття ідей та проблематики свободи у філософському вченні Ф. Шеллінга застосовувалися структурно-функціональний і герменевтичний методи.

**Практична цінність** проведеного дослідження полягає у наступному: полягає в можливості використання її матеріалів при підготовці лекційних і семінарських занять з німецької філософії, написанні курсових і дипломних робіт, складанні довідкових матеріалів.

**Структура дослідження.** Робота складається з вступу, 2 розділів основної частини (які мають підрозділи), висновків та списку використаних джерел.

# РОЗДІЛ 1

## ЗАГАЛЬНОТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ СВОБОДИ У ФІЛОСОФІЇ Ф. ШЕЛЛІНГА

### 1. Аналіз філософських підходів до трактування свободи

У науковій літературі поняття «свободи» прийнято розглядати в якості багатогранного явища, для якого є притаманними різноманітні особистісні, політичні, соціальні, економічні та правові аспекти<sup>1</sup>.

Людина є невід'ємним елементом соціуму, внаслідок чого неможливо розглядати особисту свободу індивідів за межами суспільства. Це зумовлено тим, що межі свободи одного індивіда обмежуються правами інших членів суспільства, а одним із ключових регуляторів меж соціальної свободи виступає право. Свобода особи не може набувати реальних характеристик у випадках, коли не наділена певною правовою формою та не реалізовується на практиці шляхом застосування правових механізмів регулювання. Отже, право пізнається через свободу, набуваючи статусу її вираження, внаслідок чого встановлюються правові обмеження та правові стимули [11, с. 10-11].

У науковій літературі висловлюється позиція щодо сприйняття свободи як цілісної структурованої системи, що складається із певних елементів. До таких елементів свободи А.І. Казаміровим віднесено внутрішні та зовнішні аспекти. Внутрішній аспект полягає у наявності внутрішньої сфери свідомості особи, зокрема свободи особистого переконання, почуттів та думок у різноманітних сферах, вираження та поширення власної позиції тощо. При цьому, зовнішній аспект взаємодії з іншими індивідами передбачає наявність свобода обрання способу життя, вчинків та професії [19].

---

<sup>1</sup> Зокрема, авторами тлумачного словника української мови пропонується розглядати свободу через призму декількох підходів: відсутність політичного гноблення, обмежень та утисків; воля; незнаходження під арештом, у неволі чи ув'язненні; існування та життя без залежності від будь-кого, обрання правил поведінки на власний розсуд; існування можливості для вчинення дій без будь-яких перепон і заборон у різноманітних питаннях; можливість вираження власної волі суб'єктами, усвідомлюючи закони розвитку суспільства і природи; відсутність труднощів та легкості у різних справах; невимушеність та простота у поведінці; вільний від трудової діяльності час [5, с. 1300].

Ставлення до свободи, а саме визнання її в якості загальнолюдської цінності, не змінювалось протягом тривалого часу. Не дивлячись на зміну століть, економічні трансформації, владу, виникнення наукових відкриттів, розвиток науки, в сучасному суспільстві свобода розглядається в якості абсолютного блага; виключення становлять лише країни з тоталітарним режимом. На початкових етапах розвитку держави та суспільства, свобода сприймалася як привілей конкретного соціального прошарку, оскільки нею наділялися виключно наближені до влади індивіди, встановлюючи обмеження для представників простого населення.

В античний період рабство у повній мірі відповідало тогочасним філософському та правовому вченню. Достатньо яскравим підтвердженням цього є позиція Арістотеля: «Очевидно, у будь-якому разі, що одні люди за своєю природою вільні, інші – раби, і цим останнім бути рабами і корисно, і справедливо» [3, с. 134]. Проте, основи майбутньої теорії природного права було закладено у Стародавній Греції, основоположниками якої стали софісти, якими акцентувалася увага на рівності всіх людей, оскільки вони «родичі, свояки і співгромадяни – за природою, а не за законом» [19]. При цьому, у період рабства юристами Стародавнього Риму виправдовували існування такого явища, обгрунтовуючи доцільність такого ладу.

Для середньовічного періоду є притаманним існування тісного взаємозв'язку між світською та церковною владою як у християнських, так і мусульманських країнах. Велику роль відіграє вплив релігії та окремих церковних служителів та свідомість та поведінку індивідів. Окрім цього, існування інституту кріпосного права не передбачало сприйняття свободи як загальнолюдської цінності. У християнському вченні переважно робився акцент на питаннях свободи честі, залишаючи поза увагою політичні права і свободи. В основу християнства покладено ідею про те, що абсолютною категорією виступає Божа воля, що впливає з наступних тверджень: «Бо це воля Божа», «Бо така воля Божа», «Така бо воля Божа» тощо. При цьому, мало місце існування людської волі, оскільки Бог заповів вчиняти добрі справи:

«Навчіться добро чинити: шукайте правди, захищайте пригноблених, обороняйте сироту, заступайтесь за вдову», «Робімо добро без утоми: своєчасно, як не ослабнемо, жатимемо», «Хай ухиляється від зла і добро чинить, шукає миру, змагається за нього», «...однак зі скромністю та острахом, маючи добру совість» тощо. З цього випливає, що людині надано вибір: підкорюватися моральним законам та власній совісті, чи зовнішнім обставинам [19].

Саме ідеї свободи покладено в основу теорії природних прав людини, у відповідності до якої органи публічної влади не наділені повноваженнями наділяти особистість власною свободою, а вона надається людині з моменту народження. У теорії природного права здійснено поділ стану суспільства на природний (додержавний) та цивільний (державний). З точки зору Т. Гоббса, в кожному із зазначених станів сормувалися власні основоположні природні закони, один з яких передбачає, що «...в разі згоди на те інших людей має... задовольнятися таким ступенем свободи по відношенню до інших людей, яку вона допускає інших людей по відношенню до себе» [8, с. 114]. При цьому, Вольтер зазначав, що у такому випадку свобода особистості проявляється у вільному розпорядженні власним майном, вільний «продаж» своєї праці тому, хто запропонує найвищу оплату, свобода совісті [7, с. 468–471].

Однією з ключових проблем ідеологічного характеру в період існування політичного лібералізму Великої французької революції виступало встановлення обмежень свободи індивідів від свавілля з боку державних інституцій. Саме зазначена проблема виступала в якості центральної категорії у вченні французького політика Б. Констана, який запропонував розглядати поняття свободи виключно того, на що індивідам надано право, а суспільство не має права на перешкодження цьому. Б. Констаном виокремлено наступні ознаки свободи особистості:

— право індивіда підкорятися виключно вимогам закону, не допускаючи поганого поведження, арешту чи страти, що є наслідком чужого свавілля;

— право кожної особистості на висловлення власних думок, обрання сфери діяльності, розпорядження власним майном, вільне пересування, недопущення звітування про мотиви вчинення певних дій, об'єднання з іншими особами для задоволення власних людських, культурних або релігійних потреб;

— здійснення впливу на процеси правління безпосередньо чи опосередковано, у тому числі й використовуючи інститут петицій і запитів, які повинні бути враховані органами влади [19].

Одним із найбільш волелюбних філософських вчень прийнято вважати анархізм, видатним представником якого визнається французький соціаліст П.Ж. Прудон. Його діяльність припадала на першу половину XIX століття, для якого було характерним підвищення негативного відношення до держави та ухваленого її структурами законодавства, що виступали в якості гарантій експлуатації та не свободи народу. П.Ж. Прудон активно критикував ідеологію комунізму, оскільки він передбачав примус його членів до пасивного підкорення, що суперечить людській волі; комунізм забороняє прояви будь-якої незгоди із своїми статутами; життя особи, її таланти і здібності, перебувають у власності держави, яка має можливість використовувати їх з метою забезпечення загального блага на власний розсуд; комунізм є своєрідною формою експлуатації слабких індивідів з боку сильних особистостей, рабства і гніту [19].

У сучасній філософській науці свобода розглядається в якості абсолютної цінності та невід'ємного права індивіда, проте може обмежуватися з боку органів держави. Абсолютна свобода передбачає недопущення будь-яких проявів насильства над волею інших; єдиною формою абсолютної свободи, яка не підлягає будь-яким обмеженням, є свобода совісті, думок, переконань та віросповідання. При цьому, у деяких випадках передбачається обмеження свободи слова, наприклад, щодо закликів до екстремізму; також за вчинення протиправних діянь особу може бути позбавлено свободи пересування, місця проживання чи перебування.

Особа у будь-якому випадку володіє можливостями та свободою вибору, зокрема професії, обрання варіанту поведінки, прийняття рішень тощо. Певний рівень свободи вибору також прослідковується у разі встановлення фізичних обмежень, наприклад, приймати чи відмовитися від приймання їжі, виконання чужих наказів під страхом погроз. В умовах існування у межах соціуму, категорія свободи може суперечити поняттю необхідності, оскільки має місце співвідношення між поведінкою індивіда та зобов'язаннями через призму етичних, релігійних та інших переконань, а також відповідальності за власні вчинки [19].

Отже, свобода полягає у незалежності індивіда при прийнятті рішень, вчиненні дій, обранні місця проживання та перебування, пересування, незалежності від чужих думок і бажань (свобода совісті та віросповідання), можливості самостійного розпорядження власними талантами і життям, обмежуючись виключно законом. При цьому, свобода є одним із основоположних природних прав, яке не підлягає обмеженню за виключенням закону та свобод інших індивідів, що не повинно суперечити іншим ключовим правовим принципам.

## **2. Ідеї свободи у філософській науці кінця XVII – середини XVIII століття**

Свобода визнається одним із найважливіших явищ та надбань людського життя, які формувалися під впливом праць та вчень філософів та суспільно-політичних діячів. Лише філософ наділений здатністю бути вільним, на відміну від народу, натовпу чи більшості, оскільки свобода є долею виключно інтелектуальної еліти. Зазначена концепція розвинулася під впливом вчення Б. Спінози, який вважав, що ключовою умовою свободи є не лише знання необхідності, але й активна позиція суб'єкта пізнання; досягнення свободи є притаманним виключно для діяльної людини. У той же час простежується певна суперечність: обов'язковою умовою свободи є здійснення активної пізнавальної діяльності, а в основу концепції свободи покладено інтелектуальні аспекти інтуїції – споглядання безкінечної та вічної субстанції, що не є розповсюдженим та абсолютно пасивним станом інтелекту окремих філософів, який досяг певних висот. Вирішенням таких суперечностей займався німецький філософ І. Кант, який вважав, що саме проблема свободи є однією з ключових [16, с. 38].

Особливістю філософії свободи І. Канта виступало те, що пошук шляхів вирішення зазначеної проблеми здійснювався ним у межах естетики. Основним суб'єктом свободи у його вченні виступала людина як елемент надчуттєвого світу, внаслідок чого фактично віддаляється від натуралізму Б. Спінози. Проводячи аналіз можливої свободи, Б. Спіноза вказує на їх існування не за межами реального світу, а в його власних межах. При цьому, І. Кант розглядає можливу свободу як потребу в існуванні різноманітних природних явищ та розширенні сфер її впливу. Для нього ключовою засадою детермінізму виступає універсальний принцип. Філософ категорично заперечує концепцію, в межах якої здійснювалися намагання вирішення суперечності між поняттями «необхідність» та «свобода», розмежовуючи тіло та душу людини. Проте, у відповідності до зазначеної концепції, людина

підкоряється потребам причинного порядку як тіло, але має свободу як душа.

І. Кантом активно здійснюється поширення ідей детермінізму на світ не тільки фізичних, але й психічних явищ. Він визнає психічний світ у повній мірі доступним для наукового передбачення як і світу фізичних тіл та їх дій. З цього приводу І. Кант зазначав наступне: «Можна допустити, що, якби ми були в змозі настільки глибоко проникнути в образ думок людини, настільки він виявляється через внутрішні й зовнішні дії, то нам стала би відома кожна, навіть що найменша спонука до них, а також всі зовнішні мотиви, котрі впливають на них, то поведінку людини в майбутньому можна було б передбачити з такою ж точністю, як місячне або сонячне затемнення» [12, с. 428]. Застосування концепції детермінізму не перебуває у залежності від причинності у межах суб'єкта, чи поза ним, а також від того, чи є вона взагалі причинністю, обумовленою інстинктами та визначними підставами, які обґрунтовуються за допомогою розуму. Обов'язковий характер будь-яких фізичних та психічних явищ обумовлений їх протіканням у часі, який є загальною формою усіх подій, що відбувається, внаслідок чого усюди поширюється його необхідність.

У той же час, І. Кант не відкидає можливостей свободи для особистості за рахунок універсального характеру необхідності та детермінізму існуючих явищ. Індивід, що дії вільно, та особа, яка вчиняє з урахуванням необхідності, не є однією й тією ж людиною. Перша належить до надчуттєвого та розумоосяжного світу, а друга – до світу непорушної необхідності. Будь-яка попередня визначеність та детермінація не має відношення до свободи суб'єкта у надчуттєвому світі. З точки зору І. Канта, досягнення свободи є можливим через розрив між матеріальним та реальним світами, до яких вченим віднесено й надчуттєвий світ та психічні процеси. Отже, у філософії І. Канта простежується згасання ключової для Б. Спінози концепції пізнання необхідності як одного з критеріїв свободи.

Пізнання необхідності є однією з ключових умов досягнення прогресу в галузі натуралістичної антропології та природознавства, проте не етики. Для І.

Канта джерело свободи простежується не у межах реального емпіричного світу або його пізнанні, а у межах надчуттєвої ділянки. Здатність до свободи не може суперечити необхідному природному порядку, а навпаки – впливає саме з цього порядку. В основу кантівського вчення про свободу покладено дуалізм надчуттєвого та матеріального світів: індивід у концепції І. Канта поділяється на емпіричний та ноуменальний, в результаті чого свобода та каузальність відповідно дотичні до емпіричного та ноуменальної природи людини [16, с. 39].

Відомим мислителем Й. Фіхте, який визнається наступником І. Канта, власна філософія представлена через призму вчення про свободу. При цьому, на протиставлення тези про свободу, у його вченні прослідковується теза про необхідність усього, що має місце в емпіричному світі.

Отримати свободу від влади необхідності не може навіть те, що у людині прийнято сприймати в якості безумовного джерела свободи, у тому числі й її індивідуальність. Як стверджував Й. Фіхте: «Зв'язок між мною і світовим цілим визначає все, чим я був, що я є зараз і чим я буду» [20, с.16-17]. Філософом не лише відтворено ідеї Б. Спінози та І. Канта щодо повної детермінації психічної та фізичної сфер буття, але й розширено зазначену ідею шляхом перенесення питання з аналізу поведінки особистості та історичного розвитку суспільства у цілому, вводячи до існуючого порядку детермінації історичного життя. Не зважаючи на емпіричну сутність та ірраціональний характер історичного буття, воно не стає випадковим та не залишається за межами загального детермінізму усього, що існує у світі. З точки зору Й. Фіхте, коли здається, що історичне буття могло мати іншу форму, то це потрібно сприймати виключно в якості випадковості, видимість якої впливає з його незрозумілості [16, с. 39-40].

За своєю сутністю філософське вчення Ф. Шеллінга є концепцією свободи, в основу якої покладено позицію І. Канта про надчуттєву сутність характеру. Свобода впливає безпосередньо із надчуттєвого початку в людині, який перебуває за межами будь-якого часу та над ним. Оскільки людина є

надчуттєвою істотою, вона визначає себе не завдяки емпіричній необхідності; кожен вчинок впливає з її внутрішньої сутності як вільної особистості. У ньому цілковита необхідність є тотожною до абсолютної свободи, оскільки вільним є лише те, що діє згідно із законами власної сутності та не визначається нічим іншим, аніж те, що існує в межах нього чи поза ним. Так само, як і в субстанції Б. Спінози, необхідність збігається із свободою в межах надчуттєвої основи характеру.

У праці Ф. Шеллінга «Система трансцендентального ідеалізму» філософом представлено пояснення особливий характер історичності, зазначаючи наступне: «Вона може представлятися історією лише таким людям, котрі, хоча і дотримуються ідеалу, але останній тут ніколи не може бути здійснений окремим індивідом, а обов'язково потребує для свого виконання сукупних зусиль усього роду» [28, с. 377]. Ф. Шеллінг вважав, що рід існує в межах історичного розвитку таким чином, що послідовність та взаємозв'язок між історичними діями не укладений та у жодному випадку не може сприйматися в якості критерію успішності пізнання, що існує у межах історичного детермінізму.

Мислитель фактично відступає від загальновизнаної концепції, яка розвивалася у межах вчення Б. Спінози, І. Канта та Й. Фіхте, аналізуючи питання щодо співвідношення між свободою та необхідністю, пов'язуючи їх з питаннями про несвідоме. Гносеологічне та онтологічне обґрунтування свободи представлено у праці Г. Гегеля «Наука логіки». Її категоріальне розуміння мислителем досягнуто за рахунок проведення аналізу таких категорій як «необхідність», «причинність» та «свобода». Необхідність представлена в якості взаємодії, тобто єдності між причиною та наслідками, в результаті чого вона представлена у формі внутрішніх дій та діяльності конкретної особистості; у такому випадку вона формує цілісне утворення, що діє з внутрішнього боку, а не із зовнішнього.

Ще одним із важливих внесків Г. Гегеля до розуміння свободи людини зумовлений запровадженням до сфери дослідження зазначеної проблематики

співвідношення між пізнанням та діяльністю, що сприяє можливості переходу до аналізу практичної філософії. Саме пізнання у сфері практичного розуму виступає в якості підстави для людської свободи у цілому [16, с. 41].

У зв'язку із вищевикладеним можливо зробити висновок, що у філософії нового часу важливу роль відіграють підходи тогочасних мислителів щодо формування поняття свободи. Не втрачають актуальності проаналізовані концепції й на сьогоднішній день, оскільки окремі форми та способи реалізації свободи використовуються у сучасному суспільстві, враховуючи існуючі суспільні процеси. Особливістю формування сутності категорії свободи у філософії виступає співвідношення між свободою як гносеологічного усвідомлення та практичного вибору, що проаналізовано у філософських концепціях Б. Спінози, І. Канта, Г. Гегеля, Й. Фітхе та Ф. Шеллінга.

### **1.3. Особливості філософської системи Ф. Шеллінга**

У рамках німецької класичної філософії особливістю індивідуалізму виступає його дуалістичний характер, оскільки вирішення будь-яких питань супроводжується існуванням суперечливих тенденцій, внаслідок чого було здійснено низку спроб щодо їх штучного розмежування або нового синтезування. Існування таких тенденцій достатньо яскраво проявляється у філософському вченні Ф.Г. Шеллінга, яким акцентовано увагу на вільному тлумаченні самовизначення особистості як одного з проявів розумного, трансцендентального та морального начал, обов'язковим елементом яких є сумісність між свободою дій особи та свободи дій інших індивідів.

Як і більшість філософів того часу, Ф. Шеллінг досліджував питання добра і зла. Варто зауважити, що такий дуалістичний характер виступав об'єктом вивчення й у філософії І. Канта, з точки зору якого категорія «зла» сприяє встановленню жорстких обмежень індивідуалістичних тенденцій окремих особистостей; для людської природи є притаманною така стала риса як схильність до зла. У філософії І. Канта злом є не вроджена характеристика

особистості або схильність, а виключно суспільство формує тенденцію до поширення людської схильності до зла. Першопричинами зла та підступності особи виступає тваринний егоїзм, не зважаючи на притаманність особистої гідності, гуманності, добра і моралі [18, с. 37-38].

Наслідуючи філософію І. Канта, Ф. Шеллінг окрім визнання особистісних характеристик будь-якого індивіда, здійснює обмеження категорії «зло» його індивідуальними сутнісними ознаками. У відповідності до позиції Ф. Шеллінга, зло, так само як і добро, є породженням свободи індивіда; воно є одним із різновидів хвороб, що уражає сучасне суспільство сильніше, аніж первісне, підтвердженням чого є велика кількість злочинів.

У вченні Ф. Шеллінга людина розглядається в ролі єдиної істоти, яка здатна до вчинення добра і зла, оскільки вони знаходять свій прояв виключно через людську сутність. У цьому зв'язку можливо зауважити, що не дивлячись на потребу в існуванні як добра, так і зла, вони в будь-якому випадку є наслідками вільного вибору людини.

У Шеллінга нероздільною єдністю добра і зла є Бог як дух, при цьому у душі людини має місце теж така єдність, однак якби вона настільки ж була нерозривною в людині, то не існувало різниці між Богом та людиною, відповідно вона б розчинилася у Бозі, і не існувало б ні одкровення, ні руху любові. Проте «кожна суть може відкритися лише у своїй протилежності: любов лише в ненависті, єдність – в боротьбі. Якби не було роз'єднання початків, єдність не могла б виявити свою всемогутність; якби не було розладу, не могла б стати дійсною любов. Людина піднята на таку вершину, на якій вона рівною мірою містить у собі джерело свого руху у бік добра й у бік зла; зв'язок початків у ній не необхідний, а вільний. Вона перебуває на роздоріжжі: щоб вона не вибрала, рішення буде її діянням, але не прийняти рішення вона не може, оскільки Бог повинен відкритися, позаяк у творінні взагалі не може залишатися нічого подвійного» [15, с. 488–490].

Таким чином, Ф. Шеллінг розглядає людську індивідуальність через призму її залежності від гріховності та божественного начала. До моменту

гріховного падіння людина виступає в якості центру всесвіту та божества; період перебування людини у цьому центрі є безпосередньо її сутністю, оскільки саме тут особа має можливість віднайти своє місце. Певним ідеалом мислитель визнає безгріховну людину, оскільки вона має схильність до повноцінного та об'єктивного сприйняття реального світу; людина отримує можливість сприймати навколишній світ таким, який він насправді є. У той же час, навколишній світ змішується, а після її зрушення з божественного місця спостерігається зміна й божественної єдності, внаслідок чого опиняється на одному рівні з речами, не маючи над ними переваги.

Людина є індивідоцентричною істотою, внаслідок чого має можливість для реального сприйняття персонального мікрокосмосу як моделі макрокосмосу. В даному випадку в людині простежується підпорядкування загального моменту індивідуальним. Людина є доброю настільки, наскільки в неї вистачає розуму, що є ідентичним до індивідуального розуму. Людина є особливою та розумною істотою, внаслідок чого отримує можливість робити дійсним розумне, на протиположність іншим особливим індивідам.

У відповідності до філософського вчення Ф. Шеллінга, людина споконвіку сприймалася в ролі загадки, оскільки поєднує в собі всезагальну та особливу волю, що саме по собі викликає низку протиріч. Під всезагальною волею філософом пропонується розглядати волю Бога, яку покладено в основу процесу універсалізації, підняття до рівня єдності зі світлом чи зберегти в ньому. Людина прагне до поєднання із всезагальною волею, у зв'язку із чим вимушена померти задля будь-якої особливості. З цього випливає й всезагальна потреба у гріху і смерті як природнього відмирання індивіда, пройти через яке, як через вогонь, має кожна людська воля з метою очищення.

В якості форми протиставлення до загальної волі, індивідуальна воля спрямована на досягнення реального блага індивіда та суспільства у цілому. Правове відношення має місце у випадках, коли забезпечено гармонійне поєднання загальної та індивідуальної волі. Найвищою засадою поглинання права є формальне затвердження індивідуальної волі. Як з цього приводу

зазначено Ф. Шеллінгом: «все, навіть загальна воля, схиляється перед свободою індивіда, якщо вона ефективна щодо власного забезпечення. Загальна воля існує не більше того, як постає питання про забезпечення свободи» [17, с. 208].

За умови наявності свободу вибору, формуються приватні інтереси, які, як правило, суперечать суспільним інтересам. У цьому зв'язку Ф. Шеллінг вважав, що високі показники авторитету особистих інтересів підлягають встановленню обмежень на підставі закону (із зовнішнього боку) та шляхом встановлення обов'язків (із внутрішнього боку). У той же час, це не повинно призвести до ущемлення приватної сфери особистості.

У зв'язку з вищевикладеним можливо зробити висновок, що філософія Ф. Шеллінга полягає у його сприйнятті людини як істоти, для якої є притаманним дуалістичний характер та знаходять своє поєднання добро і зло, всезагальна та індивідуальна воля, що перебуває у взаємозв'язку між собою. Людина перебуває у постійній напрузі між альтернативними вчинками; лише свідомість надає їй можливість приймати ті чи інші рішення. Свобода людини є ключовою умовою існування людини, перед якої мають схилятися усі інші елементи, у тому числі й загальна воля. У той же час, загальна та індивідуальна воля мають бути тотожними, одночасно встановлюючи обмеження авторитету особистих інтересів через встановлення законів та покладення обов'язків.

## РОЗДІЛ 2

# ІДЕЯ ТА ПРОБЛЕМАТИКА СВОБОДИ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ВЧЕННІ Ф. ШЕЛЛІНГА

### 1. Загальна характеристика ідей свободи у філософії Ф. Шеллінга

Поняття свободи у філософії Ф. Шеллінга не має чіткого визначення, оскільки зазначена категорія розкривається через призму декількох напрямів, зокрема натурфілософського, метафізичного та практичного, внаслідок чого одночасно акцентується увага на широті та складності досліджуваної категорії. Філософом ґрунтовно розробив проблему існування тісного взаємозв'язку між свободою та підходами до тлумачення Буття, історією гріхопадіння, а також із окремими аспектами походження зла. Саме категорії зла у подальшому присвячено ґрунтовне філософське дослідження даної теми у праці «Про сутність людської свободи та предметів, пов'язаних з нею» (1809). Проте, саме ранні праці покладено в основу філософського вчення Ф. Шеллінга про осмислення свободи.

Ф. Шеллінг розглядає свободу через призму двох підходів: в якості явища, що змушує людину відповідати за те, як вона поводить себе та оточуючих, а також моральної категорії, сутність якої розкривається через можливість прийняття рішень, що можуть мати як позитивні, так і негативні наслідки.

Основною метою Ф. Шеллінга у праці «Про сутність людської свободи...» виступає не розкриття поняття свободи як абстрактної філософської категорії, а через дослідження її значимості для людської реальності. Мислитель сприймає свободу в якості своєрідного акту самовизначення, дистанціюючись від філософських поглядів Й. Фітхе та І. Канта, оскільки вважає, що для розкриття конкретної природи людської свободи є недостатнім існування простого ідеалізму.

Тобто, мислитель трактує свободу як волю, дотримуючись позиції щодо того, що істота, у випадку наявності свободи волі, слідує законам природи,

тобто часу та враховує причинність між існуючими явищами.

Саме у цій свободі філософ вбачає останній вирішальний акт, завдяки якому вся природа трансформується на відчуття, інтелект і волі. При цьому, саме бажання розглядається в якості первинної категорії, оскільки з нього випливають вічність, самоствердження та незалежність від часу. Отже, філософська наука спрямована виключно на досягнення найвищого вираження людської істоти [29, с. 120].

Свобода людської волі характеризується здатністю до формування часу та речей навколо себе таким чином, як індивід вважає за потрібне. У своєму есею про Ф.Шеллінга, сучасний німецький дослідник В. Якобс зазначає наступний приклад такого твердження: «Якщо я вирішив вчитися, тобто якщо я вирішив пройти курс з власної волі, можна припустити, що моя воля проведе мене через весь шлях. ... Тут є важливий момент для розуміння свободи. Шеллінг вважає, що люди не є істотами, детермінованими іншими, але за своєю природою вони вільні приймати власні рішення та утверджуватися як суб'єкти відповідно до власних ідей. Людина несе відповідальність за власне щастя та марнотратство, свою долю та свою роль в історії» [22, с. 126].

Вчення Ф. Шеллінга про свободу зосереджено на побудові відповідної концепції, що знаходить свій прояв у визначенні держави. Подібно до концепції свободи, у працях Ф. Шеллінга відсутня чітка теорія до розуміння держави, проте його політичні твердження варіюються від негативного до прийняттого чи позитивного бачення держави. Для Ф. Шеллінга також є характерним збагачення своєї критики політичної реальності шляхом порівняння ідеальних понять, використовуючи потужні метафоричні звороти, розглядаючи її в якості механізму, другої природи, організму, твору мистецтва та умовами прояву свободи індивіда [29, с. 121].

Ф. Шеллінг розглядає свободу в якості ключового елемента будь-якого суспільства, який підлягає захисту з боку держави шляхом використання власних інструментів та конституційних органів. З іншого боку, держава не наділена повноваженнями щодо примусу власних громадян до свободи, проте

здатна забезпечити правовим чином свободу громадян. Оскільки мислитель розглядає свободу як найвищий пріоритет у житті людини, він наділяє її такими характерними ознаками як самоствердження та самовизначення, що може існувати у тісному взаємозв'язку з державою та правом, не втрачаючи при цьому своєї значимості. Як з цього приводу зауважено філософом: «Оскільки ця зовнішня діяльність, подібно до того, як Его також визначає себе, незалежно від того, чи об'єктивне само по собі через суб'єктивне, чи суб'єктивне через об'єктивне, у будь-якому випадку є єдиним засобом, за допомогою якого з Его, якщо щось може потрапити в зовнішній світ, самовизначення не може усунути таку діяльність. Тому виникає питання про те, який зв'язок моральний закон встановлює між зовнішньою та ідеальною діяльністю, яка спрямована виключно на чисте самовизначення» [30, с. 14].

У цілому філософське вчення Ф. Шеллінга є вченням про свободу, в основу якого покладено позицію І.Канта про надчуттєву сутність характеру, з якої випливає ідея про волю. Оскільки людина виступає в ролі надчуттєвої істоти, то її визначення здійснюється не ззовні, тобто через призму випадкових чи емпіричних потреб, а виключно із внутрішньої сутності вільної істоти. Вчинки будь-якої особи характеризуються тотожністю між свободою та абсолютною необхідністю, оскільки людина здатна бути вільною виключно у випадках, коли діє у відповідності до законів власної сутності. Ф. Шеллінг вважав, що у межах надчуттєвої основи характеру свобода поєднується із надчуттєвою основою, з приводу чого зазначає наступне: «Саме внутрішня необхідність осягнутої розумом суті і є свобода; сутність людини є її власне діяння, необхідність і свобода існують одна в одній, як єдина сутність, лише розглянута з різних боків, і тому є то одним, то іншим; у собі вона свобода, з формального боку вона – необхідність» [14, с. 185-186].

З точки зору мислителя, свобода найбільш повно здатна реалізовуватися виключно в умовах правової організації, оскільки у випадку відсутності правових гарантій свобода втрачає свою стійкість. В умовах позбавлення прав, індивід не здатен усвідомлювати реальність власної свободи. Свобода має

гарантуватися шляхом встановлення певного порядку, явного та стійкого, аналогічної до законів природи [2, с. 166].

Так, в основу філософії свободи Ф. Шеллінга покладено ідею її тотожності з необхідністю, не зважаючи на їх протилежність. Саме завдяки такі тотожності існує можливість для гармонійної взаємодії між об'єктивними та суб'єктивними явищами людської діяльності та суспільства у цілому, виступаючи в якості основи для узгодженості між розумністю та свободою. З такої тотожності випливає і філософське обґрунтування мислителя соціального контролю та порядку. При цьому, порівняння історії з безперервним поступовим здійсненням одкровення абсолютної тотожності зумовлено не історичній діяльності людини, а виключно філософськими та теософськими одкровеннями абсолюту [14, с. 186].

Свобода у філософії Ф. Шеллінга виступає в якості своєрідного світу історії, оскільки індивід здатен вільно діяти виключно у разі, коли є особистістю, що проходить певні етапи історичного розвитку. Не в усі історичні періоди людина мала однакові можливості у сфері свободи, оскільки вони визначаються саме особливостями історичного рівня розвитку суспільства, в якому існує. У своїй праці «Система трансцендентального ідеалізму», Ф. Шеллінг пропонує розглядати історичність як «зовсім особливий тип»: «Вона може поставити історією лише тим особам, котрі наслідують ідеал, але останній ніколи не може бути досягнений індивідом, хоч обов'язково потребує «для свого виконання сукупних зусиль усього роду» [28, с. 337].

Філософ зауважує, що основою розвитку природи та розуму виступає єдина духовна сила – Абсолют. У випадку, якщо б Абсолют був здатен до перетворення історії на дійсне і повне одкровення, існувала б можливість для повноцінного виявлення свободи. Коли вільна діяльність поєднувалася з передбаченням, тоді людина усвідомила б, що усі історичні події мають закономірний характер, а усі дії, що здійснювалися, не дивлячись на видимість такої свободи, мають єдину мету – приведення до формування такого цілого

[11, с. 181-182].

У зв'язку із вищевикладеним можливо зробити висновок, що сутність категорії свободи у філософському вченні Ф. Шеллінга може трактуватися через призму декількох підходів. При цьому, в основу концепції свободи мислителя покладено саме такі властивості як добро і зло, а також ставлення людини до оточуючих, можливості приймати самостійні рішення та приймати на себе відповідальність за них. Досліджуючи сутність свободи, Ф. Шеллінг розглядає її в якості своєрідного акту самовизначення, категорично заперечуючи концепцію ідеалізму. Однією з центральних категорій свободи є бажання та прагнення людини, оскільки саме від них залежать самоствердження, вічність та незалежність особистості від часу.

## **2. Поняття свободи та історичність у філософському вченні Ф. Шеллінга**

Інтерпретація поняття свободи у філософському вченні Ф. Шеллінга виступає в якості основи загальної «філософії тотожності», оскільки з точки зору мислителя німецька філософія пройшла етап попередньої метафізики, коли встановила відмінності між існуючою сутністю, що визнається основою існування.

Саме у свободі філософ вбачає існування останнього потенційного акту, завдяки якому природа трансформується на відчуття, інтелігенцію та волю. В межах останньої, найвищої інстанції, відсутнє єдине буття, окрім волі. Прагнення є однією з форм минулого буття, і виключно для волі є притаманними усі ознаки такого буття: безпідставність, вічність, незалежність від часу та самоствердження. З точки зору мислителя, вся філософія спрямована виключно на пошук такого найвищого вираження.

У своєму трактаті «Про сутність людської свободи...» Ф. Шеллінгом представлено характеристику відносної подвійності, диференційованості та нередуктивності монізму як філософської категорії, за допомогою яких найбільш яскраво фіксується багато вимірність природного та історичного розвитку. У цьому відношенні мислитель висловлює критику як абсолютного дуалізму добра та зла, так й еманацийних схем, у відповідності до яких походження всього існуючого розкривається через призму добра, а подальший розвиток світу формує виникнення зла.

З точки зору Ф. Шеллінга, такі концепції надають можливість для введення в історію авторитарної та надзвичайно обмежувальної парадигм. При цьому, в даному випадку передбачається неможливість не лише існування форми абсолютної єдності, яка категорично заперечується Ф. Шеллінгом, але й форм часткової та відносної єдності, на підставі яких автором характеризується поєднання різноманітних елементів, що незалежні один від одного, проте поєднуються вільним вибором та волею індивіда [25, с. 2].

В межах кабалістичної або неоплатонічної еманациї досліджується реальність, тобто все, що існує поза та крім Бога, в якості деградації принципу, оцінюючи історичний та природний процес не лише як еволюційну форму, але й як шлях неминучого розпаду.

У філософії Ф. Шеллінга простежується зародкова критика маніхейства, неоплатонізму та будь-якої декадентської історичної концепції, згідно якої, саме Золотий вік вважається своєрідним витокom людства. Таке критичне ставлення до будь-якої діалектичної історичної теорії, які розглядаються мислителем в якості простої інструментальної цінності, спрямованої на актуалізацію майбутнього блага. У той же час, філософія Ф. Шеллінга спрямована на розвиток теорії прогресу, проте не лінійного або необхідного, а виключно у тій мірі, наскільки ефективно його можливо актуалізувати у вчинках вільних людей, артикулюючи неісторичний та неутопічний термін, запропонований К. Поппером – бачення процесу становлення світу [23, с. 174].

У контексті досліджуваного питання варто зауважити, що категорію «абсолютний дуалізм» філософ розуміє через призму маніхейства, тобто вчення, яке він категорично відкидає як таке, що суперечить єдності, що має існувати в будь-якій раціональній системі. Ідеалістичний дуалізм розкривається через призму відмінностей між моральними та ноуменоменальними характеристиками, а також емпіричними та феноменальними. Ф. Шеллінг також заперечує існування дуалізму, в межах якого свобода та необхідність є паралельними до духу і природи, оскільки вважає, що фундаментальною вихідною точкою свободи є саме природа. Проблематика ідеалістичного дуалізму полягає у вчиненні тиску на визначення матеріального та реального, спонукаючи досліджувати загальну сукупність чуттєвого досвіду, а природу – як мотив, джерело та натхнення зла.

З іншого боку, будь-яка позиція, в якій прихований дуалізм, є еквівалентним до статусу єдності, проте походить та залежить від останнього, завершуючись акцентуванням на дедуктивних рисах моністичної метафізики. З точки зору Ф. Шеллінга, традиції моністичного мислення, що починається

ще з періоду неоплатонізму, простежується у вченні Б. Спінози та закінчується у системі Г. Гегеля. Оскільки філософ асоціює добро виключно з поняттями свободи, ідеальності та моралі, то зло пояснюється подібним чином, а саме як відчуження, деградацію або знецінення ідеальних принципів, внаслідок чого спостерігається його падіння до сфери справжнього та природного [26, с. 36-42].

У відповідності до філософії Ф.Шеллінга, в рамках дедуктивного монізму проявляється зневажливе ставлення до природи, вважаючи ідею надзвичайною реальністю, а власне справжнє копією, ілюзорною видимістю чи деградацією. Формування такої лінії мислення зводить усе існуюче до схеми апіорного та раціонального, що передбачає відмежування усього від реального існування. Дедуктивному монізму протиставляється «вищий реалізм» Ф. Шеллінга, яким здійснюються спроби вирішення проблем, зумовлених концепцією метафізичного монізму. З точки зору Ф. Шеллінга, коли людина не знаходиться у постійній взаємодії з природою, вона ніколи не здатна досягти чистоти своїх думок, а, отже, і свободи. З метою досягнення існуючої та реальної свободи, необхідно постійно перебувати в ній. Одним із аргументів на користь того, що в межах концепції ідеалізму Ф. Шеллінга перевертається відношення між мисленням та буття, є саме відсутність можливості для переходу від логічного до природного. Саме неможливість здійснення такого переходу виступає в якості свідчення того, що має місце інверсія реального відношення між буттям та мисленням, оскільки можливий лише перехід від природи до логіки, від мислення до природи, що є незворотнім процесом. Саме така неможливість повернення розглядається мислителем в якості підтвердження попередньої інверсії мислення та буття [21, с. 238-243].

У процесі розкриття сутності ідеалізму, Ф. Шеллінг дотримується позиції, відповідно до якої світ бере свій початок у некерованій і темній землі, після чого вже формуються розум та розуміння. Мислителем зазначається, що за допомогою первісного прагнення розкривається розуміння «як невідомого та

безіменного блага», припущення, проте не цілком розкриває його сутність. Отже, Ф. Шеллінг розглядає історичний та природний розвиток світу як такий, в який закладено фактичні та випадкові елементи. Історія, яка є своєрідним витвором людської свободи, виступає в якості перевернутої форми природи як творіння Бога. Саморозкриття категорії абсолютного не може починатися з добра або онтологічно позитивного, оскільки принципи, що знаходять свій прояв через призму реальності, повинні пройти певний процес розвитку. Їх розвиток здійснюється починаючи від нижчих детермінацій, позбавлених розуміння та несвідомих. При цьому, кінцева досконалість не здатна досягти повної завершеності, оскільки невичерпна незбагненна основа та залишок ніколи не закінчується, а, отже, не може розчинятися у розумінні. Отже, в даному випадку не існує можливості ні для людини, ні для природи як царства всієї безкінечності, виникати невід'ємно від нескінченного Бога [25].

У зв'язку із вищевикладеним можливо зробити висновок, що концепція свободи Ф. Шеллінга тісно взаємопов'язана з категорією історичності. Зокрема, мислитель підтримує позицію щодо необхідності розвитку теорії прогресу, що знаходить своє відображення у поведінці вільних людей, фактично розкриваючи власне бачення становлення світу; у той же час категорично відкидаються діалектичні історичні теорії, що сприймаються виключно в якості способу актуалізації майбутніх благ суспільства. Додатково філософом відкидається концепція дуалізму, в межах якого необхідність і свобода є паралельними за своїм змістом категоріями, а основою людської свободи може бути виключно природа.

### **3. Співвідношення свободи та свавілля у філософії Ф. Шеллінга**

Проблема свободи виступає в якості однієї з центральних проблем німецької класичної філософії. Проте, саме Ф. Шеллінгу, разом із Г. Гегелем, вдається «спустити» свободу на землю, перевівши її до конкретно-історичної площини, внаслідок чого вдалося проаналізувати питання того, яким чином вона реалізується в умовах реального світу.

Питання співвідношення між необхідністю та свободою відіграло вагомий роль у розумінні особливостей історичного процесу. Ключовою особливістю історії виступало те, що саме у ній відображається свобода та необхідність у своїй сукупності, внаслідок чого вона реалізується саме через таке поєднання. Варто зауважити, що подолати детерміністського тлумачення історії у німецькій філософії намагався ще І. Кант, яке переважало з XVII століття та знаходить своє відображення у філософії Б. Спінози та Т. Гоббса. Проте, вже у філософському вченні Б. Спінози простежується намагання подолати складнощі, які виникають у результаті механістичного детермінізму, що у будь-якому випадку трансформовувався у фаталізм. Таке ускладнення намагався усунути у своєму вченні про свободу, визначаючи останню не в якості заперечення необхідності, а виключно як її добровільної та діяльній реалізації, що ґрунтується на пізнанні сутності об'єктивних законів [1, с. 89].

Грунтовний аналіз співвідношення між необхідністю та свободою проведено Ф. Шеллінгом в одній із своїх найвідоміших праць – «Система трансцендентального ідеалізму». Мислитель вбачає таке співвідношення у діалектиці свідомого та несвідомого. На відміну від свободи, необхідність є формою несвідомого прояву Абсолюту, а свобода – свідомим фактом інтелігенції. Несвідоме не зводиться до зрізу свідомості, що перебуває за межами керованого розуму конкретної особистості, та знаходить свій прояв у аферах та інстинктах. Несвідоме знаходить своє вираження за рахунок об'єктивної закономірності, яку покладено в основу свободи – суб'єктивного прояву свавілля.

Суб'єктивний характер свободи обґрунтовується ще й тим, що її пояснення може здійснюватися через призму використання об'єктивних законів. Гармонійне існування необхідності та свободи забезпечує прояв вищого начала, що виступає в якості загального джерела свободи та розуму; воно є чимось вищим, фактично тотожністю між абсолютно суб'єктивним та абсолютно об'єктивним, свідомим і несвідомим, тобто Абсолют є своєрідною формою нероздільного злиття необхідності та свободи. При цьому, не може існувати гармонії між необхідністю та свободою, оскільки між ними виникають певні протиріччя. Саме в такому протиріччі знаходить свій прояв сила поступу, оскільки «без протиріччі між необхідністю і свободою не лише філософія, а й взагалі будь-яке вище воління духу було б приречене на загибель» [6, с. 69-70].

Свобода, з точки зору Ф. Шеллінга, розкривається через призму історичної необхідності, носієм якої виступає не окрема особистість, а цілий людський рід. У порівнянні з І. Фіхте, мислитель визначав свободу в якості історичної основи, акцентуючи увагу на її історичній діалектиці необхідності та свободи, зводячи її до діалектики свідомого та несвідомого. При цьому постає питання щодо того, чи проявляється поняття необхідності, якій підкоряється навіть свавілля, в історичній свободі.

За результатами співвідношення між кантівським та спінозівським тлумаченням такого співвідношення, Ф. Шеллінг робить висновок щодо того, що усі мислителі, які у своїх працях досліджували питання свободи та необхідності, доходять висновку щодо потреби поєднання зазначених категорій. Свобода має бути притаманною для Абсолюту, оскільки він існує виключно в умовах гармонії із законами власного буття, внутрішньої необхідності своєї сутності. Враховуючи те, що Абсолют позбавлений волі, що має здатність до ухилення від дотримання законів, тобто для нього не є характерними прояви свавілля, то абсолютна свобода та необхідність є тотожними категоріями [13, с. 89].

Існування такого явища як «бунт» проти розуму пов'язано із острахом

втратити свободу, яка для представників екзистенціалізму виступає найістотнішою ознакою людського буття. При цьому, знаходження людини перед вибором може призвести до відчуття нерішучості, пригніченості та несвободи. Як з цього приводу зауважено Л. Шестовим: «Кант, як і ті, хто за ним ішов – Фітхе, Шеллінг, Гегель, багато і натхненно говорили про свободу – але, як тільки дійсна свобода поставала перед ними, вони приходили в жах і кам'яніли, нібито це була не свобода, а окутана гадюками голова медузи» [6, с. 92].

Кожна людська істота є вільною, оскільки наділена певними елементами свободи, а свободними є такі істоти, що в будь-який момент мають можливість для здійснення своєї діяльності без встановлення обмежень. У цьому зв'язку філософ припускає, що свобода виступає в якості здатності діяти без встановлення обмежень, акцентуючи увагу на можливостях трансформації такої свободи на свавілля, а також пошуку місце такої свободи в історичному розвитку.

Оскільки історичні процеси мають емпіричний характер, що розвивається у часі, а всі дії чи події, що мають місце у часі, визнаються непідвладними тим суб'єктам, які безпосередньо здійснюють такі дії. Непідвладність зумовлена тим, що усі попередні дії є обумовленими та визначають особливості подальших. У цьому зв'язку, з точки зору І. Канта, історична система виступає в якості щирини, для якої не є притаманним існування свободи.

У свою чергу, відповідно до позиції Ф. Шеллінга, свобода реалізується в межах історії та ґрунтується на причинності, одночасно виключаючи можливість для механістичного розуміння причинного взаємозв'язку між історичними явищами. Заперечуючи існування такого зв'язку історичних подій, Ф. Шеллінг вважає неактуальною проблему апріорного історичного передбачення. При цьому, свобода історичної активності не може формувати межі вищепредставленого визначення, оскільки розуміється філософом не в якості свободи дій, позбавлених необхідності та причинної обґрунтованості.

Виключно у такому випадку свобода може набувати ознак історичності, ґрунтуючись лише на детермінізмі, що є притаманним для будь-яких явищ та подій [8, с. 106-111].

В якості основи дослідження сутності та особливостей людської свободи Ф. Шеллінґ використовує позицію І. Канта щодо ноументальної сутності людського характеру. Свобода дій та діяльності перебуває у безпосередньому взаємозв'язку з надчуттєвими початками людини як живої істоти. Прояв такого початка забезпечується за межами будь-якої причинної обумовленості як позачасової та надчасової категорії. Оскільки людина виступає в ролі ноументальної істоти, вона визначає себе не з зовнішнього боку, а також не завдяки внутрішній або емпіричній необхідності. Будь-який вчинок та дія людини є формою прояву внутрішньої сутності індивіда як вільного суб'єкта, оскільки людина сама по собі є необхідною. Саме завдяки цьому забезпечується ототожнення абсолютної свободи та необхідності, оскільки свободу може мати виключно те, що здійснює діяльність із дотриманням законів власної сутності, не визначаючи більше нічим іншим: ні зовнішніми, ні внутрішніми чинниками. У надчуттєвій основі людської сутності свобода співпадає з необхідністю [4, с. 61-62].

Саме з вищевикладеної позиції впливає формальне визначення свободи, запропоноване Ф. Шеллінґом: свобода виступає в якості внутрішньої необхідності сутнісної умоосязності. Проте, не зважаючи власного бачення особливостей реалізації свободи, мислитель не відкидає вчення І. Канта, зокрема щодо визнання за етичними категоріями пріоритету вирішення зазначеної проблематики. У той же час, якщо кантівська свобода полягала у дотриманні моральних принципів та ціннісних обов'язків, то з точки зору Ф. Шеллінґа увага акцентується переважно на ціннісних аспектах, а саме розмежуванні добра та зла.

Отже, морально-правова свобода І. Канта у вченні Ф. Шеллінґа розкривається через призму морально-аксіологічних категорій. Живе та реальне поняття свободи полягає у її здатності до вчинення добрих та злих

вчинків. Доброта або зло є притаманним лише для людської істоти, оскільки інші живі організми не потребують формулювання мотивації власних вчинків, вчиняючи певні дії під впливом природної необхідності, на відміну від людини, яка наділена свободою волі.

У тваринах свідоме та несвідоме існують у нерозривному взаємозв'язку та належно збалансовані, на відміну від людини, якою такий зв'язок розривається, внаслідок чого вона постає між необхідністю та свободою. У протиставленні до свавілля тварини перебуває розум, який є універсальною волею. Свобода одночасно виступає в якості субстанції та визначення людської волі; вона відіграє роль своєрідного визначення волі, яким є вага – основне визначення тіла. В умовах відсутності свободи, воля є лише пустим звуком, а свобода є дійсною виключно за наявності волі. Людська воля сприймається в якості прихованого зародку Бога, який існує в основі людини та природи, завуальованої в глибині іскри божественного буття. Саме у сфері людської волі здійснюється відокремлення начал, існування яких є невіддільним від Бога [6, с. 72].

У зв'язку із вищевикладеним можливо зробити висновок, що у філософському вченні Ф. Шеллінга знаходить своє відображення логічне поєднання свободи, права та свавілля. У концепції свободи мислителя досліджується співвідношення між свободою та необхідністю, в межах якої свобода не є однією з форм заперечення необхідності, а виступає в якості діяльної та добровільної реалізації процесів пізнання сутності об'єктивних законів. Гармонійна взаємодія між свободою та необхідністю суперечить можливості прояву вищого начала, що є своєрідною формою їх нероздільного поєднання. При цьому, прояви свавілля розглядаються філософом в якості форми реагування на загрози позбавлення свободи, внаслідок чого виникають відчуття пригніченості, нерішучості та несвободи.

У своїй праці «Про сутність людської свободи...», Ф. Шеллінгом представлено основне визначення категорії свободи як здатність до добра та зла одночасно. Варто зауважити, що використання зазначеного підходу до

розуміння категорії свободи спрямовано на усунення сили реалізму, що позбавлена свободи (представлена Б. Спінозою), та ідеалізму, який лише формалізує концепцію свободи (представлених І. Кантом та Й. Фіхте). Ф. Шеллінг звертає увагу на те, що ним вже досліджувалося дане питання у ранніх творах, в яких представлено взаємопроникнення ідеалізму та реалізму. У його ранніх працях фактично міститься виклик реалізму ідеалістичної концепції свободи, проте не обмежуючись на її формальному протиставленні речам реального світу, надаючи перевагу протиставленню свободи та реальності. Саме такий підхід покладено в основу систематичної структури праці «Про сутність людської свободи...», що відзначає Ф. Шеллінга в ролі послідовника його попередніх підходів [31, с. 80].

Концепція безперервності та протиставлення свободи з іншими явищами викликає велику зацікавленість серед науковців, оскільки виступає в якості класичного прикладу ретроспективної упередженості, тобто своєрідної когнітивної психології нашого часу, в межах якої описуються явища, коли мотивація минулих дій та подій потребує переосмислення. У той же час, у науковій літературі висловлюється позиція щодо неможливості усвідомлення того, чому свобода розглядається саме в якості здатності до добра або зла.

Пояснення того, чому реальність зла відіграє таку центральну роль у визначенні свободи для Ф. Шеллінга, найбільш яскраво проявляється в уривку зі «Штутгартських приватних лекцій», які були написані приблизно у період створення «Про сутність людської свободи...». У зазначеній праці Ф. Шеллінг зазначає наступне: «Оскільки людина стоїть посередині між небуттям природи й абсолютним буттям = Богом, вона вільна від обох. Вона вільна від Бога, тому що має незалежне коріння в природі, вільна від природи, тому що в ній пробуджується божественне, яке росте в середині природи над природою» [27, с. 458]. Із представленого визначення випливає, що здатність людини до добра забезпечує гарантії її свободи від природи, а здатність до зла – її свободи від Бога, завдяки чому вона набуває повноцінної та справжньої свободи. Отже, у випадку відсутності справжнього зла, людина могла б здобути свободу від

природи, але не від Бога. Лише у випадку звільнення людини від обох сторін, йде мова про реальну свободу особистості.

З точки зору Шеллінга, Бог має щось у собі, що служить середовищем для Його власного одкровення, умовою через яку він може висловитися. Однак ця умова не може бути самою сутністю Бога, оскільки вона представляє лише це, або сутність може бути представлена лише через цю умову, тому умова є чимось іншим у Бозі. Проте цей «ірраціональний, самозрозумілий принцип у Бозі», як стверджував Ф. Шеллінг, не потрібно розглядати як незалежний чи навіть незалежно існуючий принцип проти Бога, з якого виник би абстрактний дуалізм двох принципів. Такий темний принцип є частиною структури цілого, абсолютного принципу, тобто Бога, оскільки, будучи простою умовою існування, він не може мати жодного такого принципу порівняно з Богом. Без свого формування хаос не є космосом, навіть не його частиною, яка б якимось витримала. З точки зору структурної логіки, прослідковується натурфілософський зв'язок між продуктивністю та гальмуванням повторно відображається та постає в іншій формі. Цей зв'язок також не розглядався як тимчасовий зв'язок, але лише через гальмування початкова продуктивність фактично стає чимось існуючим – без гальмування це було б, так би мовити, нічим, або було б негайно вичерпано у нескінченному вибуху. Подібним чином, темна основа Бога у праці «Про сутність людської свободи...» не є часовою чи суттєвою порівняно з існуванням Бога.

Здатність до добра і зла аж ніяк не є такими, що може емпірично вирішувати ті чи інші ситуації, оскільки це обов'язково призведе до однієї з двох негативних альтернатив: або випадкового необґрунтованого рішення, або прийняття рішень на основі емпірико-психологічних причин, що в кінцевому підсумку тягне за собою виникнення детермінізму. З точки зору Ф. Шеллінга, емпірично кажучи, ми завжди вже вирішували, як уже зазначав Кант, що «причинність від свободи» виявиться такою, що впливає з природної причинності в емпіричному аналізі [12, с. 428].

Рішення, таким чином, приймається в сфері інтелігібельного, а отже, поза часом і водночас є визначальним чинником усіх емпіричних рішень, які слідують за суттєвим базовим рішенням. Ф. Шеллінг наводить приклад Юди, якого Лютер уже використав проти будь-якої емпіричної свободи, згідно з яким його зрада впливає з його початково визначеної природи [24, с. 491]. Проте Шеллінг вважає, що він виходить за межі Лютера, визначаючи це буття як продукт інтелігібельного, вільного акту само покладання.

Контраст між сутністю інтелігібельної істоти Ф. Шеллінга та підходом І. Канта (крім його пізніх релігійно-філософських екскурсів) полягає у тому, що у відповідності до кантівського вчення люди, як розумні істоти, принципово мають можливість раціонально визначати максими своїх дій і є вільними саме тоді, коли вони роблять це без емпіричних розрахунків (тобто з чистого обов'язку перед моральним законом). Тому відмова від добра і, отже, від свободи завжди виправдовується втручанням емпіричних детермінант у формі гіпотетичних суджень. Категоричне, вільне судження, з іншого боку, явно не є емпіричним, а апріорним актом інтелігібельної розумної істоти, тому ангели не потребують жодних імперативів [22, с. 42].

Ф. Шеллінг вважає, що ця форма свободи не може бути вважена справжньою, оскільки вона вимагає зіткнення з безмежністю зла, розгляданого не просто як відступ від добра, але як його пряма протилежність. Згідно з ним, справжня свобода проявляється лише тоді, коли ми стикаємося з реальним злом, а не просто з поверхневою формою обмеженого добра. Однак, варто розглянути, чи обгрунтовано таке уявлення в контексті кантіанської філософії та супутніх підходів.

Варто зауважити, що концепція свободи Ф. Шеллінга має подвійний характер, оскільки причина його існування знаходиться у самому Богові, який набуває інших форм у свободі. За відсутності такої причини існування Бог не може виникати та залишатися чимось вічно замкнутим у своїй істоті. У цьому зв'язку набуває актуальності питання щодо того, яким чином Ф. Шеллінг забезпечує гармонійне існування такого «іншого» у Бозі, не скидуючи його у

безодню. Так, мислителем заперечується така можливість у негативному контексті, оскільки темний розум не може бути чимось незалежним, оскільки не здатен існувати в якості самої причини буття; він перебуває не за межами Бога, оскільки знаходитися поза Богом є взагалі неможливо.

Аргументи проти, що виявляють негативний настрій, здаються ефективними лише до тих пір, поки не з'являється альтернативний підхід, який унікав би їх. Якби був встановлений філософський принцип, який виокремлює це "інше" з самого себе, або, говорячи теологічно, розглянути Бога, який включає в себе своє власне відкриття, тоді це більше не мало б застосування. Необхідність у темному принципі в Бога, а також всі аргументи, що в підтримку нього, також зникнули б. Проте, систематична причина справжнього зла також була б вирішена, і ми б, нарешті, повернулися туди, куди Ф. Шеллінг не бажав йти, з вільністю, яка не лежить на краю прірви, але водночас із моральною філософією, яка дає можливість дітям будяків зняти свої колючки за допомогою їх власної сили. Проте вільність від Бога, захищена Ф. Шеллінгом, також була б втрачена, але легко від неї можна було б відмовитися, особливо коли вона туманно розглядається в таких неясно визначених сферах.

У зв'язку із вищевикладеним можливо зробити висновок, що концепція свободи Ф. Шеллінга викликає різноманітні дискусії у науковій спільноті та виникнення неоднозначних питань. Зокрема, викликає зацікавленість виклик реалізму ідеалістичної концепції свободи, що міститься у його ранніх працях, що зумовлено не обмеженням її формального протиставлення реальному світу, а також покладенням в її основу протиставлення реальності та свободи. Такі підходи Ф. Шеллінга виступають в якості своєрідної ретроспективної упередженості, тобто способу опису явищ, коли мотивація подій минулого вимагає переосмислення.

## ВИСНОВКИ

За результатом проведеного дослідження можливо сформулювати наступні висновки.

1. Свобода полягає у незалежності індивіда при прийнятті рішень, вчиненні дій, обранні місця проживання та перебування, пересування, незалежності від чужих думок і бажань (свобода совісті та віросповідання), можливості самостійного розпорядження власними талантами і життям, обмежуючись виключно законом. При цьому, свобода є одним із основоположних природних прав, яке не підлягає обмеженню за виключенням закону та свобод інших індивідів, що не повинно суперечити іншим ключовим правовим принципам.

2. У філософії нового часу важливу роль відіграють підходи тогочасних мислителів щодо формування поняття свободи. Не втрачають актуальності проаналізовані концепції й на сьогоднішній день, оскільки окремі форми та способи реалізації свободи використовуються у сучасному суспільстві, враховуючи існуючі суспільні процеси. Особливістю формування сутності категорії свободи у філософії виступає співвідношення між свободою як гносеологічного усвідомлення та практичного вибору, що проаналізовано у філософських концепціях Б. Спінози, І. Канта, Г. Гегеля, Й. Фітхе та Ф. Шеллінга.

3. Філософія Ф. Шеллінга полягає у його сприйнятті людини як істоти, для якої є притаманним дуалістичний характер та знаходять своє поєднання добро і зло, всезагальна та індивідуальна воля, що перебуває у взаємозв'язку між собою. Людина перебуває у постійній напрузі між альтернативними вчинками; лише свідомість надає їй можливість приймати ті чи інші рішення. Свобода людини є ключовою умовою існування людини, перед якої мають схилитися усі інші елементи, у тому числі й загальна воля. У той же час, загальна та індивідуальна воля мають бути тотожними, одночасно встановлюючи обмеження авторитету особистих інтересів через встановлення

законів та покладення обов'язків.

4. Сутність категорії свободи у філософському вченні Ф. Шеллінга може трактуватися через призму декількох підходів. При цьому, в основу концепції свободи мислителя покладено саме такі властивості як добро і зло, а також ставлення людини до оточуючих, можливості приймати самостійні рішення та приймати на себе відповідальність за них. Досліджуючи сутність свободи, Ф. Шеллінг розглядає її в якості своєрідного акту самовизначення, категорично заперечуючи концепцію ідеалізму. Однією з центральних категорій свободи є бажання та прагнення людини, оскільки саме від них залежать самоствердження, вічність та незалежність особистості від часу.

5. Концепція свободи Ф. Шеллінга тісно взаємопов'язана з категорією історичності. Зокрема, мислитель підтримує позицію щодо необхідності розвитку теорії прогресу, що знаходить своє відображення у поведінці вільних людей, фактично розкриваючи власне бачення становлення світу; у той же час категорично відкидаються діалектичні історичні теорії, що сприймаються виключно в якості способу актуалізації майбутніх благ суспільства. Додатково філософом відкидається концепція дуалізму, в межах якого необхідність і свобода є паралельними за своїм змістом категоріями, а основою людської свободи може бути виключно природа.

6. У філософському вченні Ф. Шеллінга знаходить своє відображення логічне поєднання свободи, права та свавілля. У концепції свободи мислителя досліджується співвідношення між свободою та необхідністю, в межах якої свобода не є однією з форм заперечення необхідності, а виступає в якості діяльній та добровільній реалізації процесів пізнання сутності об'єктивних законів. Гармонійна взаємодія між свободою та необхідністю суперечить можливості прояву вищого начала, що є своєрідною формою їх нероздільного поєднання. При цьому, прояви свавілля розглядаються філософом в якості форми реагування на загрози позбавлення свободи, внаслідок чого виникають відчуття пригніченості, нерішучості та несвободи.

7. Концепція свободи Ф. Шеллінга викликає різноманітні дискусії у

філософській спільноті та виникнення неоднозначних питань. Зокрема, викликає зацікавленість реалізмом ідеалістичної концепції свободи, що міститься у його ранніх працях, що зумовлено не обмеженням її формального протиставлення реальному світу, а також покладенням в її основу протиставлення реальності та свободи. Такі підходи Ф. Шеллінга виступають в якості своєрідної ретроспективної упередженості, тобто способу опису явищ, коли мотивація подій минулого вимагає переосмислення.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин (Святий). *Сповідь*. Київ: Основи, 1997.
2. Андрущенко В.П. *Вступ до філософії. Великі філософи: навчальний посібник*. Харків: ТОВ «РИФ», 2005.
3. Арістотель. *Політика /Πολιτικά/* перекл. з давньогрец. О. Кислюк. Київ: Основи, 2000.
4. Бичко І. Постмодерн: спроба нового підходу до проблеми свободи. *Філософсько-антропологічні читання*. № 6. 2000, 60-73.
5. *Великий тлумачний словник сучасної української мови (з дод. і допов.)* / уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. Київ; Ірпінь: ВТФ «Перун», 2005.
6. Видриган М.В. *Свавілля як проблема сучасної філософії: навчальний посібник*. Черкаси: Видавничий відділ ЧНУ, 2006.
7. Вольтер. *Кандід: філософські повісті* / пер. з франц. / Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка Національної академії наук України. Харків: Фоліо, 2011.
8. Гаєк Ф.А. *Конституція свободи*. Львів: Літопис, 2002.
9. Гоббс Т. *Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної* / пер. з англ. Р. Димерця та ін. Київ: Дух і літера, 2000.
10. Денисенко В.М., Остапець І.Ю., Привалов Ю.О. *Свобода як цивілізаційний принцип: колективна монографія*. Київ-Львів: Ліга-Прес, 2016.
11. Донченко О. П. *Свобода як категорія права: автореф. дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.12 – Філософія права*. Одеса: Одес. нац. юрид. академія, 2010.
12. Кант І. *Критика чистого розуму* / пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. Київ: Юніверс, 2000. 504 с.
13. Корх О. *Індивідуалістична традиція у західній та вітчизняній філософській думці*. Дніпропетровськ: Дніпропетровський держ. ун-т, Академія митної служби України, 2000.
14. Налуцишин В.В. Уявлення про соціальний контроль та правовий порядок у філософсько-правових поглядах І. Канта, І. Фітхе, Ф. Шеллінга, Г.

Гегеля та Л. Фейєрбаха. *Юридичний науковий електронний журнал*. № 4. 2017, 183-187.

15. Омельчук О.М. Філософсько-правове розуміння поведінки людини у творчості Фрідріха Шеллінга та Людвіга Фейєрбаха. *Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ*. № 3. 2012, 486–493.

16. Остапець І. Особливості формування поняття «свободи» у філософії Нового часу (логіко-гносеологічний аспект). *Вісник Львівського університету*. Вип. 4. 2014, 36-43.

17. Пилипишин П. Людина як істота індивідоцентрична у філософії права Ф.Г. Шеллінга. *Публічне право*. № 1. 2021, 206-211.

18. Шевченко З.В. *Індивідуалізм як складова частина розвитку демократії: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03*. Київ, 2005.

19. Щадило О. І. *Філософсько-правове розуміння свободи*. Навчально-науковий інститут права та психології Національного університету “Львівська політехніка”. 2016.

20. Фихте И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение / И. Фихте. – М.: АСТ, 2000.

21. Frank M. Reduplicative Identität: der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie. Stuttgart: Frommann Holzboog, № 4. 2018, 238-243.

22. Jacobs W. G. Die Entscheidung zum Bösen oder Guten“. In: O. Höffe und A. Pieper (Hg.), *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Berlin: Akademie Verlag. № 4. 1995. P. 125-148.

23. Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: *Kant I. Werke in sechs Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. IV*. Darmstadt, 1983.

24. Lauer C. *The Suspension of Reason in Hegel and Schelling*. New York/London: Continuum, 2010. 216 p.

25. Luther M. De servo arbitrio/Vom unfreien Willensvermögen. In: *Wilfried Härle (Hrsg.). Lateinisch - Deutsche Studienausgabe. Band 1. Der Mensch vor Gott, hrsg. v. Wilfried Härle*. (SS. 219–661). Leipzig, 2006.

26. Rodríguez J. J. Hegel’s vanity. Schelling’s early critique of absolute

idealism. *International Journal of Philosophy and Theology*. № 84. 2023, 1-17.

27. Schelling F. W. J. *Philosophy and Religion*. Washington: Spring Publications, 2009.

28. Schelling F.W.J. Stuttgarter Privatvorlesungen. *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling sämtliche Werke. I. Abtheilung. Bd. 7.* (SS. 417-484). Stuttgart; Augsburg: J. G. Gotta'scher Verlag, 1860.

29. Schelling F.W.J. *System des transzendentalen Idealismus*. Herausgegeben von Horst D. Brandt und Peter Müller und Walter Schulz. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 2000.

30. Schmiljun A. Staat und Freiheit bei F. W. J. Schelling. *Ethics in Progress*. № 9, 118-130.

31. Stederoth D. Abgründige Freiheit und die Notwendigkeit des Bösen. Eine Auseinandersetzung mit Schellings Freiheitsschrift. Schellings Denken der Freiheit. *Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70.* (SS. 79-89). Geburtstag: Kassel University Press, 2010.