

Бродецька Ю.Ю.

ЕТИКА СПІВ-БУТТЯ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ОНТОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ

МОНОГРАФІЯ

Бродецька Юлія

**ЕТИКА СПІВ-БУТТЯ:
ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ОНТОЛОГІЧНІ
ОСНОВИ ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ**

Монографія

Дніпро
2021

УДК- 111.1:177 (02.064)
Б 88

*Друкується за благословенням Володимира Михайловича Смутко,
Глави Дніпровського Центра Духовної Культури*

*Рекомендовано до друку Вченою радою
Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара
(протокол № 4 від 19 листопада 2020 року)*

Наукові рецензенти:

Окороков В.Б. – доктор філософських наук, професор
Голубович І. В. – доктор філософських наук, професор

Бродецька Ю.Ю.

Б 88 Етика спів-буття: екзистенційно-онтологічні основи людського життя/ Монографія.-
Дніпро, 2021. – 272 с.

ISBN 978-966-921-2 2

Суспільне життя, його характер, зміни, кризи або трансформації є дуже чіткою й очевидною проекцією життя людини, – тих цінностей і ідеалів, які вона обирає, і до яких прагне. Така взаємозв'язність та взаємопов'язаність формує простір спів-буття, образ життя якого є віддзеркаленням мене внутрішнього, справжнього. Мова йде про те, що уважний й чутливий споглядач не може не відчувати того зв'язку, що розкриває прагнення, бажання, орієнтації людини у суспільних змінах. І лише байдужий відмовляється бачити очевидне. Саме тому й виникає потреба зрозуміти ті екзистенційні чинники, що перетворюють людину у активного учасника спільного буття. І, навпаки, відкрити ті онтологічні умови, що розгортають нашу природню соціальність. Отже, з'ясуванню етико-онтологічних та екзистенційних засад спів-буття й присвячена дана робота.

Теоретичне і практичне значення аналізу потенціалу спільного людського буття полягає у спробі долучитися до духовної природи феномену, що відкриває перспективу розуміння основних принципів розвитку особистості й її відносин з оточуючим світом. Тому книга розрахована на широке коло читачів, як тих, хто займається науково-дослідницькою діяльністю (вчених, викладачів, аспірантів, студентів, культурних експертів), так і тих, хто шукає відповіді на філософські питання, що не втрачають свого значення вже на протязі багатьох століть: що визначає природу людини, у чому полягають принципи та унікальність її спів-буття?

ISBN 978-966-921-2 2

© Бродецька Ю.Ю., 2021

Зміст

Вступ.....	5
------------	---

Розділ I

ВСТУП ДО ПОЛЯ ЕТИЧНОГО ЗНАННЯ	7
1.1 Етика, мораль, внутрішня культура: про кореляцію і співвідношення категорій	8
1.2 Лінгвістичний екскурс в історію етики: від етосу спільного буття до внутрішньої культури особистості	17
1.3 Генезис розвитку етичних вчень: етичний абсолютизм vs етика особистого блага.....	25
Література до I розділу	42

Розділ II

ЕТИЧНА СИСТЕМА: ПІДСТАВИ, ПРИНЦИПИ, УНІВЕРСАЛІЇ.....	44
2.1 Трансцендентність етики: дар культурних скрижалей	45
2.2 Синкретизм і іманентність етичного та антропологічного початків	49
2.3 Етика спів-буттєвості: універсалії і механізми буття-разом	58
2.4 Принципи та умови абсолютної етики	70
Література до II розділу	92

Розділ III

ЕТИКО-ОНТОЛОГІЧНІ ОСНОВИ СПІВ-БУТТЯ	94
3.1 Духовна природа блага-добра.....	95
3.2 Метафізичність зла	130
Література до III розділу	139

Розділ IV

ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ АСПЕКТИ ЕТИКИ СПІВ-БУТТЯ.....	143
4.1 Людина в системі етичного порядку	144
4.2 Екзистенційні основи блага-добра	157
4.3 Антропологія зла	170
Література до IV розділу	188

Розділ V

ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ЕТИКИ СПІВ- БУТТЯ ..	191
5.1 Шлях пізнання добра: народження ідеї спільного блага	192
5.2 Логіка етичного пізнання: подолання егоїзму	210
Література до V розділу.....	217

Розділ VI

СЕНС ЖИТТЯ: СЕНС І ЙОГО ПРИЗНАЧЕННЯ	219
6.1 Онтологічне призначення сенсу: осмисленість як зв'язок з оточуючим світом.....	220
6.2 Життєві зв'язки vs залежності: про народження та характер смислової зв'язності.....	227
6.3 Відчуження від себе як розрив життєвих зв'язків зі світом..	239
Література до VI розділу	256
ЗАКЛЮЧЕННЯ.....	258
ВИКОРИСТАНА ЛІТЕРАТУРА	260

Вступ

Етика є філософія доброї волі, а не лише доброї дії.
І. Кант

Буденне життя сповнене змінами, кризами, подіями, що надихають або, навпаки, засмучують, здається настільки спонтанним та непередбачуваним, стрімким та динамічним, що питання його осягнення, міркування над ним відносяться людиною до сфери суто філософського дискурсу. «Філософствування», тобто розмірковування, пізнання життя й себе у ньому, сприймається сучасником як щось складне та навіть безглузде. Щось, що втрачає свій сенс у вирії буденних справ. І це не дивно, оскільки сам сенс життя, його розуміння, наявність, у нашій свідомості переноситься у поле володіння суто матеріальними «благами й ресурсами» оточуючого світу. Людина більше готова переймається тим, щоб «мати», розпоряджатися, витратити, тобто задовольняти себе, ніж прагненням «бути собою», пізнати себе справжню. Проте саме ця руйнівна установка «володіти», спотворювати, експлуатувати й заганає людину у глухий кут небуття споживацької моделі ставлення до оточуючого світу.

Власне ця проблема людського вибору між «мати» та «бути», «володіти» та «пізнавати», тобто між добром і злом, й закладає проблемне поле етики, піднімає питання її універсальності й затребуваності у житті сучасників. У якості практичного обґрунтування філософського знання, що апіорно відгукується у досвіді суспільного буття, етичне знання з його онтологічним характером та законами буттєвості, вимагає від людини виходу за рамки буденного споживацького сприйняття, змінює її свідомість на 360 градусів. Проте у цій площині постає питання: чи здатна споживацька свідомість вийти за межі власного еґоїзму, чи може побачити когось окрім себе?

Натомість задаватися питаннями стосовно природи доброго та злого, шукати відповіді щодо проблем, які «чомусь» атакують людину в її буденному житті, ускладнюючи його, турбуватися щодо погіршення стосунків з близькими, ми все більше занурюємось у претензії, злону, агресію. Цікаво, проте мало хто задається питанням, чому це відбувається, мало хто намагається побачити тут свою відповідальність. Разом з тим, незнання закону не відміняє

відповідальності за його порушення. А це означає, що кожен з нас як частинка оточуючого всесвіту, тим або іншим чином взаємодіє з ним, тобто впливає на те середовище, що оточує нас. Саме тому так важливо розуміти, що реакція нашого середовища це лише проекція нашого ставлення: до інших людей, до близьких, до природи, врешті, до тих принципів, онтологічних законів, за якими живе людське буття. Мова йде про етику та нашу відповідність її принципам, цінностям, універсаліям.

Онтологічні умови та принципи організації нашого буття-разом – це той простір міркувань, що вимагає виходу за власні суб'єктивні уявлення та оцінки щодо людського життя. Як зазначає В.Франк, сенс життя набувається позаеґотичної свідомості. Тобто розуміння того, що лежить в основі суспільних стосунків, комунікації, взаємодії, не знаходе відповідей у межах раціоналістичної оптики. Розуміння природи спів-буття вимагає від людини розуміння трансцендентного характеру його умов. Тому основна мета етики, як перш за все знання соціального, полягає не у створенні комфортних умов нашого існування, не у реалізації утилітаристської моделі еґотичного щастя, а у подоланні головної хвороби сучасності – тотального еґотизму, що перетворює людину на ненажерливого руйнівника. Іншими словами, завдання етики – змусити людину відчути той внутрішній біль, дискомфорт, що вона спричинює оточуючому світу власним еґотизмом.

У цьому сенсі, етичні принципи виступають тими зовнішніми орієнтирами, що окреслюють нам саму можливість сумісного буття, відтворюють перспективу гармонійного людського розвитку. Саме тому не можна говорити про відносність етики, про її зумовленість характером людського життя та епохи. Етичним є те, що впливає, зумовлює організацію людського буття, те, з чого витікає його гармонійність, тобто, те, що окреслює елементарні умови соціального життя.

Відповідальність етики, таким чином, полягає у її практичній реалізації в людині. Етичність, добродійність, людяність – це якості способу життя, що формуються під впливом цього апріорного знання. Відповідальність людини у свою чергу у тому, щоб запитатися щодо останнього, відкрити його як даність, що здатна зробити її життя більш зрозумілим. Добро і зло повинні набути свого конкретного розуміння, а різниця між ними стати тим внутрішнім орієнтиром, що веде людину шляхом життя, творчої реалізації, свободи.

Розділ I

ВСТУП ДО ПОЛЯ ЕТИЧНОГО ЗНАННЯ

- 1.1** Етика, мораль, внутрішня культура: про кореляцію і співвідношення категорій
8

 - 1.2** Лінгвістичний екскурс в історію етики: від етосу спільного буття до внутрішньої культури особистості
17

 - 1.3** Генезис розвитку етичних вчень: етичний абсолютизм vs етика особистого блага
25
- Література до I розділу
42

1.1 ЕТИКА, МОРАЛЬ, ВНУТРІШНЯ КУЛЬТУРА: ПРО КОРЕЛЯЦІЮ І СПІВВІДНОШЕННЯ КАТЕГОРІЙ

До цілісності, яка недоступна для свідомості, до просвітління своєї природи, до блаженства в Бога людина йде через роздвоєння, через нещастя і біль, до вищого блага йде через досвід зла ...

М. Бердяєв

У своїй роботі «Про призначення людини» М. Бердяєв зазначає, що етика є біль, і ніякої іншої етики, крім болючої, бути не може. Не може бути блаженства в «добрі», блаженство може бути лише «по той бік добра і зла». Генезис добра і зла, генезис розрізнення і оцінки вкоренився в міф, і основою етики може бути лише міфологічна основа. Етика з обох сторін, на початку і в кінці, впирається в сферу, що лежить «по той бік добра і зла»... Лише свідомість з її роздвоєнням, рефлексією, оцінкою, з її болем і нещастям, лише нещасна свідомість знаходиться по цей бік добра і зла. І найбільш важке питання є питання про те, що є «добро» до розрізнення добра і зла, і що є «добро» по той бік розрізнення добра і зла? ... Це і є основна метафізична проблема етики, до якої вона рідко піднімається. Етика повинна бути не вченням про норми добра, а вченням про добро і зло. Проблема зла настільки ж центральна для етики, як і проблема добра [6].

Людське буття розкриває себе в просторі відносин, що не виявлені оком, відносин, що представляють собою світ значень. *Це ціннісно-орієнтована система, головним принципом функціонування якої виступає баланс – гармонійний зв'язок, співвідношення духовного і фізичного аспектів буття.* Тільки за умови даної кореляції людина, як і її спів-буття, здатні збалансовано розвиватися, комунікувати, «бути». Проте при всьому багатстві, унікальності буття-разом, природньому прагненні до нього, людина з її бажаннями та прагненнями, з її активністю, здатна як до впорядкування, організації

свого життя, наповнення його подіями, тобто збагачення, так і до розбалансування, дисонансу, хаосу, а отже, руйнування. Тобто ця її (людська) активність, воля, вимагає організації, усвідомлення, спрямованості. Людина потребує розвитку своїх здібностей, розуміння людяності у її метафізичному сенсі. Тому, навчитися бути людиною – її основна мета.

У цьому зв'язку виникає питання щодо умов організації людського буття, механізмів «олюднення» й розвитку внутрішнього потенціалу особистості. Мова йде про функціонування законів, принципів, універсальей, які покликані впорядковувати, підтримувати рівновагу, цілісність людського буття, вгамовувати неусвідомлену бурхливу жагу, і, таким чином, виступають необхідною умовою гармонійного індивідуального і соціального розвитку. У якості таких і виступає етична система, основами якої є цінності та норми організації як внутрішньої природи людини, так і її комунікації.

Іншими словами, в системі суспільного буття будь-який людський вчинок, дія, спонукання, установка є відображенням принципів «добра» або «зла». Отже, з етичної точки зору вони несуть або відтворюючий (несуть в собі певну цінність-мету, спрямовану на реалізацію гармонійного спів-буття людини), або руйнівний (виступають у якості симулякрів-спотворень духовних цінностей) потенціал, що впливає на якість та характер як індивідуального буття, так і суспільних відносин. Тому саме на значенні етики у житті людини, рівня її культури, здатності розрізняти принципи «добра» і «зла», тобто на причетності до етики добра, і формується рівновага, баланс індивідуальної і соціальної природи.

Причетність до етики складає, за Гераклітом, умову причетності людини до вселенського розуму, тобто закладає онтологічні основи нашого буття-разом. В силу цього, *етика постає у якості системи аксіологічного знання, що набуває емпіричного характеру у якості практичного керівництва по організації людського спів-буття. Системою, що відкриває людині розуміння універсальї «добра», і їх відмінності від «зла», таким чином, стаючи орієнтиром перспективного людського вибору.* Іншими словами, етичні норми, вибудовуючи культуру ставлення особистості до оточуючого світу, детермінують збалансований характер суспільного буття, підтримують умови його онтологічної можливості. Саме тому виникаючи в історії людства, в тій чи іншій формі вони складають механізм її функціонування.

Мова йде про те, що в будь-яку історичну епоху людська спільнота обов'язково передбачає певну систему норм, патернів суспільних відносин, що оформлюються в культурну традицію народу. Наявність досвіду, звичаїв поведінки у різних народів, спільнот і етносів є свідченням *абсолютності етичного закону*, тобто

його *універсального й позаісторичного характеру*, що як сказано у законі Мойсеєвому, є близьким кожному: «воно в устах твоїх і в серці твоєму» [8, (Втор.30: 14)].

Історичний екскурс

У якості однієї з перших «протоетичних» систем, що мали «регулювати» відносини в первісному суспільстві, виступає принцип таліону. Таліон або «закон еквівалентності відплати» [1, с. 78] набув широкого поширення в законодавстві раннях держав. Наприклад, § 200 Законів Хаммурапі констатує: «Якщо людина вибила зуб людині рівній їй, то повинна їй вибити зуб» [29, с. 167]. Аналогічна норма міститься і в єврейському праві («око за око, зуб за зуб»). Так, у книзі Старого Завіту «Вихід» знаходимо: «А якщо станеться нещастя, то даси душу за душу, око за око, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обпалення за обпалення, рану за рану, забій за забій» [7, с. 277 – 278]. Ще один приклад дії таліону спостерігаємо у Шаріаті, де у випадках тілесних ушкоджень допускалося нанесення поранення рівного «по довжині, ширині і глибині <...>, але не більше» [13, с. 30]. Як зазначав Іоанн Златоуст, давній закон (таліон) є найбільший закон людинолюбства Божого. Бо не для того Він поставив такий закон, щоб ми викидали очі один у одного, але щоб не завдавали зла іншим, побоюючись потерпіти те ж саме і від них. Він хотів тільки вселити страх ... тим, що зухвалі, що готові виколоти очі у інших, визначив покарання з тією метою, щоб принаймні, страх перешкоджав їм віднімати зір у ближніх, якщо вони з доброї волі не захочуть утриматися від своєї жорстокості» [14, с. 178].

Принцип таліону відомий всім первісним народам у найрізноманітніших формах, які зберігали прагнення зрівняти покарання із заподіяною шкодою. На раннях стадіях розвитку суспільства, коли людське життя ще не було цінністю, він виступає своєрідним інструментом регуляції відносин, заснованим на принципі відплати – «щоб чвари не тривали нескінченно, що практично неминуче при кровній помсті¹» [15, с. 107]. Так, наприклад, досить ілюстративно ідея

¹Таліон був правилом, яке регулювало відносини не тільки між чужинцями як представниками різних племен, але і між представниками різних родів. Особлива увага приділялася обмеженню відплати, оскільки саме в почутті помсти, індивід

таліону була відображена в римських законах XII таблиць, і в середньовічних німецьких законах (Günther, «Die Idee der Wiedervergeltung in der Geschichte u. Philosophie d. Strafrechts», 1889; Post, «Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft», 1880; «Afrikanische Jurisprudenz»; «Die Anfänge des Staats u. Rechtslehens»; Thonissen, «Etudes sur l'histoire du droit criminel des peuples anciens»). У російському праві принцип таліону функціонував в Уложенні царя Олексія, де за тілесне ушкодження наказано відплачувати злочинцеві тим же: «відсіче руку або ногу, або ніс, або вухо, або губи відріже, або очей виколе ... самому йому те ж учинити». Розбійників дозволялось катувати в свята, так як «вони самі в свята б'ють, мучать і вогнем палять» [30, с. 535 - 536]. А, наприклад, у Військовому Статуті Петра Першого пропонувалося за богохулення палити язика розпеченим залізом, за лжеприсягу відсікати два пальця, за вбивство «без всякої милості голову відсікти».

Отже, основою системи світосприйняття, що відображала принцип таліону, була бінарна опозиція «свої» / «чужі», що підкріплювалася колективною відповідальністю спільноти за перших, і нещадністю, ворожістю до других. «Чужинець», за своєю суттю, сприймався як ворог, загроза, уникати якої необхідно будь-якими засобами. Саме цим пояснюється своєрідний інструмент «справедливості» таліону – помста, яка не передбачала милосердя, поваги до іншого. В цьому таліон радикально протиставляється сформованому в рамках християнської філософії *золотого правила*², яке засноване не

виявлявся нічим не обмеженим. Всі інші дії з більшою або меншою строгістю регулювалися різноманітними звичаями.

²Окремі принципи *золотого правила етики* просліджується ще до виникнення християнства. Так, перші згадки відносять до VI – V ст.ст. до нашої ери. Зокрема, в давньоіндійському джерелі «Махабхарата» (V ст. до н. е.) даються наступні настанови: «Ті вчинки інших, яких людина для себе не бажає, що самій неприємно, хай не робить іншим людям. Хто сплутався з чужою дружиною, що може сказати іншому? Але те, що він тоді зробив інакше, для себе не захотів би, хто для себе хоче життя, як може вбити іншого? Треба подбати для інших про те, що для себе бажають» [22, с. 354]. У вченні Конфуція (VI-V ст. до н. е.) *золоте правило* виступає основою людської поведінки. Філософ розмірковує: «Чи є слово, яким можна було б керуватися все життя? ... Це поблажливість. Чого сам не бажаєш, того не роби іншим» [21, с. 97].

Давньоіудейські джерела передають розповідь про нетерплячого хлопця, який ходив до різних освічених людей і просив їх викласти зміст Тори настільки стисло, щоб цю мудрість можна було почерпнути, стоячи на одній нозі. Нарешті, він прийшов з цим проханням до знаменитого вчителя законів Хілель. Той посміхнувся і відповів, що не роби нікому того, що ти не хочеш, щоб було зроблено тобі. Цей аспект *золотого*

на принципі розплати, а на принципі любові (і не тільки до ближнього, а й, що найнеймовірніше, до ворога)³.

Поява *золотого правила* передбачала кардинальну трансформацію свідомості людини в розумінні цінності життя, як основоположної універсальї. Тому перехід від *таліону* до *золотого правила* означав і перехід від колективної до індивідуальної відповідальності, оскільки тут вибір людини припускав вже розуміння різниці між «добрим» і «злом». Отже, на відміну від таліону в золотому правилі поняття «чужий» нівелюється. Воно виходить з цінності людського життя, а значить – рівності всіх людей, поваги до іншого, оскільки кожна людина заслуговує любові. Більш того, на відміну від принципу «рівної відплати ворогові», золоте правило, що повноцінно розкриває себе в християнській філософії, ґрунтується на прощенні. Приховані зло, образа, осуд це те, що вбиває любов, тому каяття і прощення змінюють помсту як відплату за гріхи ближнього. Тому сказано: «Люби свого ближнього ... любіть ворогів ваших, благословляйте тих,

правила приписується грекам Піттаку і Фалесу, які на питання: «Яким чином нам прожити найкраще і найсправедливіше?», відповіли, що це можливо, якщо ми самі не будемо робити того, що звинувачуємо в інших.

В теорії І. Г. Гердера *золоте правило* трактується як основа доброчинності, оскільки людині властивий «єдиний головний закон: чого не хочеш, щоб інші робили тобі, того не роби іншим: чого хочеш, щоб інші тобі робили, роби те і іншим» [12, с. 232]. В цьому законі, згідно філософа, сконцентрована етична сутність людини, відображена в серці кожного. У філософії І. Канта *золоте правило* закладається в основу категоричного імперативу. У сучасній літературі дослідженню *золотого правила* присвячені роботи: Л. Філліппідіса «Золотое правило. Религиозно-историческое исследование» (1929); Г. Райнера «Золотое правило. Значение одной фундаментальной нравственной формулы человечества» (1948); А. Диле «Золотое правило. Введение в историю античной и раннехристианской этики» (1962).

³Так, наприклад, в Старозавітній етиці милосердя не набуває значення вищої цінності. У Декалозі, міститься заборона вбивства одноплемінника (союзника), але вона не поширюється на ворогів. При такому підході мова не йде про людинолюбство, в основі якого лежить цінність людського життя – права, даного вже в силу того, що людина народжена людиною. І це не дивно, оскільки для періоду Старого Завіту жорстокість була нормою життя. Тому необхідність таліону була обумовлена потребою приборкати анархію, насилля і ввести закон, хоча б і силою. У суспільстві, де практикувалися людські жертвоприношення, справедливість зосереджується у відповідному покаранні за злочин: око за око. Про всепрощення і любов до ближнього в даному історичному контексті мова не йдеться. Мораль Старого Завіту обмежена національними, історичними рамками, поділом людей на «своїх» і «чужих». Принцип любові до ближнього у якості універсальної етичної цінності, стає правилом до життя тільки в християнстві.

хто проклинає вас, хто ненавидить вас, і молиться за тих, хто гонить вас» [8 (Мф. 5: 43-44)].

Ще однією важливою характеристикою етики є той факт, що у якості умови формування та розвитку суспільних відносин (їх організації, регуляції, підтримки, функціонування) етичне знання завжди є *антропоорієнтованим*. Іншими словами, воно є заданим й притаманним лише природі людини, її потребам, прагненням і вчинкам. Можна сказати, що це аксіома людської соціальності, що працює на вдосконалення потенціалу особистості та формування гармонійних суспільних відносин.

Філософською проекцією етичного знання може виступати *дерево добра і зла*, спокусившись (але не пізнавши!) плодом якого, людина зіткнулася з першим злом – порушенням заповіді послуху. У зв'язку з цим, М. Бердяєв зазначає, що «добро» і «зло» корелятивні... Основний парадокс етики, як зазначає філософ, полягає в тому, що рай і є той стан буття, в якому немає розрізнення та оцінки, оскільки світ йде від початкового не розрізнення добра і зла через різке їх розрізнення до остаточного не розрізнення. В людині глибоко закладено спогад про загублений рай, про золотий вік, почуття провини і гріха і мрія про повернення в рай, про Царство Боже, яке іноді набуває форми утопії земного раю. Царство Боже мислиться як таке, що лежить «по той бік добра і зла». «Добро», яке здійснюється в цьому грішному світі, на цій грішній землі, завжди засноване на розрізненні і відділенні від нього «зла» і «злик» ... Торжество «добра», засноване на розрізненні і оцінці, зовсім не є рай і не є царство Боже. Царство Боже не можна мислити моралістично, воно по той бік розрізнення. Гріхопадіння зробило нас моралістами. І ми стоїмо перед великою загадкою: як людина могла не захопити раю, про який вона так згадує і так мріє в наш світової зон, як могла вона відпасти від раю? Рай представляється блаженним життям, в якому космос був в людині, а людина була в Богові. Вигнання людини з раю і означає, що людина випала з Бога, космос же випав з людини» [6].

Іншими словами, саме відсутність розуміння природи добра і його відмінності від зла, створює ті складності, пастки, проблеми і протиріччя, в які потрапляє недосвідчена людина. І саме це сакральне знання є необхідною умовою формування внутрішньої культури особистості, що перетворює її потенціал, примножує його. Тому основне завдання людини у зв'язку з цим, з'ясувати різницю між «добром» та «злом», щоб бути в змозі робити якісний вибір, що здатен змінювати життя, сповнювати його змістом. А це підвладне лише потенціалу етики добра.

Філософська рефлексія

Дерево пізнання добра і зла (івр. עֵץ הַדַּעַת, Ец ха-Да'ат Тов ва Ра) – відповідно до біблійної книги Буття, це особливе дерево, що посаджене поряд з Деревом Життя в куточку Едемського саду. Воно символізує принцип пізнання категорій «добро» / «зло», здатність усвідомлено їх розрізняти. Плоди дерева пізнання відкривали знання, що вимагають від людини здатності розрізняти «добро» і «зло». Оскільки такої відповідності перша людина ще не мала (потрібен був час), Господь заборонив Адаму смакувати ці плоди: «Від дерева пізнання добра і зла, не їж від нього; бо в день, в який ти скуштуєш від нього, смертю помреш» [8, (Бут. 2:17)].

У книзі Буття зазначається: «І були вони обидва нагі, Адам і його дружина, і вони не соромились» [8, (Бут. 2:25)]. Однак заздрість підступного змія до тієї любові, якою Господь наділяв перших людей, стала спокусою для них. Знаючи про незнання дружиною суті Божої заборони, змія переконав Єву скуштувати від забороненого плоду, вправний тим, що «відає Господь, що в той день, коли ви скуштуєте від нього, розкриються очі ваші, і ви станете подібні до Бога, щоб знати добро й зло» [8, (Бут. 3, 5)]. В результаті діалогу зі змієм, Єва скуштувала заборонений плід від Древа пізнання добра і зла. «І побачила жінка, що дерево це добре для їжі, і що насолода воно для очей, і пожадане це дерево для розуміння» [8, (Бут. 3, 6)]. Єва переконала чоловіка з'їсти плід з дерева пізнання, після чого «відкрилися очі їх обох» і вони побачили себе голими. Тоді вони пошили разом кілька листів смоківниці і зробили собі з них пояси. Наслідками порушення Божественного заборони і відмови від запропонованого людині шляхи порятунку – покаяння – стали пошкодження світобудови (природи) і людини, вигнання з раю, втрата доступу до дерева Життя.

Дерево «пізнання добра і зла» це символічний шлях пізнання людиною «добра» через викорінення гріха в собі – «зла». «Гріх є беззаконня» [8, (І в. 3,4)], спотворення «добра», тому єдиний спосіб звільнення – покаяння. Пізнання, що є добро, істина, через усвідомлення власної гріховності – єдиний шлях порятунку людства, дарований людині з часів Адама⁴ [17].

⁴ Дерево пізнання добра і зла це знання, що вдосконалюють людини, відкривають різницю між фальшою і справжнім, що дозволяють нести відповідальність за свої

Унікальність етичної системи, її орієнтованість на людину, специфіку та характер продуктивного буття-разом, пояснюється трансцендентною природою цього знання. Про категорії етики – добро, повагу, любов, свободу, відповідальність, – не можна міркувати так, як ми розмірковуємо про предмети матеріального світу (тобто як про об'єкти, засоби). Етичні принципи стосуються того, що пов'язано з вдосконаленням внутрішнього світу особистості, її стосунків з оточуючим світом, тому це *живі смисли, цінності*. Вони не підлягають раціональній оцінці, не оперуються прагматично в якості логічних інтелектуальних конструкцій, з позицій – вигідно / не вигідно, корисно / некорисно. Розуміти, залучатися до них можна лише в якості живого, ціннісного знання, що складає сутність досвіду людських відносин, їх духовне багатство. А це означає, що призначення етики – надавати осмисленість людському буттю, вдосконалювати внутрішню природу особистості.

Іншими словами, *етичні категорії іманентні екзистенційній природі людини у якості її змісту, наповнення*. Оскільки пізнати «добро», верифікувати даний принцип, можна тільки в якості екзистенційного живого досвіду, що складає мою особистість. Про це свого часу заявляє і І. Кант, розмірковуючи про концепцію «двох світів». У зв'язку з цією особливістю етики, як зазначає М. Бердяєв, вона «розкриває чисту совість, що не замуєнена соціальною буденністю ...» [6]. Вона «обіймає все, що пов'язано зі свободою», «етика – це філософія свободи», яка є не просто умова моральних актів, але становить тканину людського буття, вона – справжня стихія морально-духовного досвіду» [6].

Іншими словами, етика виступає системою практичного живого знання, що відкриває нашу особистість, відроджується в нас внутрішньо, з самої душі. Це знання, що обумовлюється самим фактом, онтологічними засадами суспільного життя, залучаючись до якого, ми відкриваємо універсальні основи спільного буття. Це говорить про *універсальну мету-призначення етичних принципів – бути підставою формування гармонійного людського буття-разом*

вчинки. Філософський принцип дерева, можна простежити в різних віруваннях. Так, наприклад, космічне дерево Індії Ашваттха (смоківниця), було місцем проживання зберігачів природи, у буддизмі воно стає священним деревом Будди; біля підніжжя скандинавського ясеня Ігдрасиля боги вирішують долю світів (він же є джерелом відродження Всесвіту). Китайське дерево життя Кієн-Му – це сходи, по яких піднімаються мудреці – посередники між небом і землею; а в кабалі космічне дерево складається з 10 якостей: Вінець, Мудрість, Розуміння, Милосердя, Сила, Краса, Перемога, Слава, Підстава, Царство, що породжують все космічні закони і принципи. І, нарешті, символ ісламу – міцне дерево, корінням якого є поклонання Аллаха богом; стовбур і гілки – послух Всевишньому; його плоди – щастя, яким Аллах обдаровує мусульман.

на всіх стадіях історичного розвитку (у різні історичні часи відносини між людьми регулювалися патернами належної поведінки, нормами різного змісту і порядку: звичаями, релігійними канонами, законами, табу).

Саме в полі розрізнення феноменів добра і зла народжується можливість, з одного боку, духовного вдосконалення особистості, з іншого – підстав та умов (розвитку, перспективи) гармонійного співбуття, що передбачають необхідність розуміння самої суті добра. Тому методологічна парадигма етики спрямована на об'єктивне пізнання добра (його суті і розрізнення зі злом), як універсальної цінності, вписаної в якість вищого закону в наші серця.

Ця фундаментальна місія, що випала на долю етичного знання, викликана тим, що саме етичні принципи добра складають культурні підстави формування та розвитку внутрішньої культури особистості. На підставі розуміння і розрізнення «добра» і «зла» формуються цінності, норми, культурна традиція суспільства. Отже, розмивання кордонів, відносність в розумінні даних принципів, розрив зв'язку етичного та соціального, ведуть до духовної деградації особистості, і як результат, до кризи суспільного розвитку в цілому. Таким чином, етика, як зазначає М. Бердяєв, це вчення не про те, щоб «не красти хусток з кишень» [6], а про те, як розчистити і сформувати в людині її внутрішню культуру, активізувати здатність до духовно-етичного відношення і поведінки, здатної відповідати принципам людяності⁵.

⁵ Так, для Сартра етика це боротьба з неминучим в історії відчуженням; для Бердяєва це прагнення увійти в духовний світ і сприйняття одкровень «першожиття», замутнених соціальною буденністю; для Канта це невмотивована феноменальним світом відповідь на «небесний голос»; а для Хайдеггера це відповідь на заклик буття.

1.2 ЛІНГВІСТИЧНИЙ ЕКСКУРС В ІСТОРІЮ ЕТИКИ: ВІД ЕТОСУ СПІЛЬНОГО БУТТЯ ДО ВНУТРІШНЬОЇ КУЛЬТУРИ ОСОБИСТОСТІ

Етика є естетикою душі.
П. Реверді

У своєму змістовному значенні категорії «етика», «мораль», «внутрішня культура» («добродійність», «душевність») не є однопорядковими, хоча між собою поняття пов'язані. Так, в ранній натурфілософії вживається слово *ēthos* (від давньогрец. *ἠθος* – будинок, домашній осередок) у зв'язку, як зазначає Емпедокл, зі станом першоелементів дійсності [26]. У Гомера слово *ēthos* позначає спільне проживання людей, а у Геракліта поняття вживається в значенні «образ життя», «взірець». Так, наприклад, в одному з фрагментів Геракліта говориться, що етос людини є її божество [26], вказуючи на взаємозв'язок між оточенням людини і її внутрішнім характером [26].

Поступово змістовні межі поняття «етос» конкретизуються, набуваючи розуміння «стійкої природи», тобто вдачі, звичаю, внутрішнього душевного складу людини. Для античної філософії поняття «етос» означає «співвіднесеність, відповідність, гармонію внутрішнього і зовнішнього», як наприклад, «етос ораторської мови» в значенні її адекватності намірам оратора або «етос музики», що характеризує її гармонійний вплив на людину [4], або етос, як принцип музичної композиції (див. Abert H., *Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik*, Lpz., 1899). У зв'язку з цим, і формується ряд бінарних опозицій, що підкреслюють унікальний характер етосу:

- по-перше, мова йде про розведення сенсів «етос / ф'юзіс» (давньогрецьке *φύσις*), що виділяє культурний аспект етосу,

протиставляючи його природньому (фізичному) порядку (тобто тому, що не зазнало культурної обробки, вдосконалення),

- по-друге, про опозицію «етос / патос» (давньогрецьке *πάθος* – страждання, *πρῆξις* – пристрасть, збудження, емоції). Якщо *етос* описує співвіднесеність, гармонію внутрішньої природи людини, розумність в стилі її поведінки, то *патос* визначає стан занепокоєння, невпорядкованості, ірраціональності, афекту, хаосу, тобто того, що призводить до розхитування внутрішньої нормативності, загрожує порядку⁶.

Тим самим предметне поле концепту *етос* закріплюється в просторі вдосконалення внутрішньої культури особистості. Іншими словами, поняття «*етос*» набуває ціннісно-нормативного характеру, позначаючи «*стійку* (в сенсі сформовану) *природу*» явища, що виступає в якості взірця, еталону, мети. Таке розширення змістовного наповнення слова – від місця перебування до взірця, культурно організованої природи особистості, базується на взаємопов'язаності, взаємовпливі умов спільного буття і природи людини. У зв'язку з цим, *етос* наділяється статусом «філософії практичного життя», що вивчає поведінку «людини суспільної».

Подальша лінгвістична традиція розгортає смисловий аналіз поняття саме в полі спів-буттєвості, спільного життя. Так, відштовхуючись від слова *ēthos*, Аристотель утворює прикметник «*етичний*» для позначення особливого класу людських якостей. Йдеться про чесноти, тобто душевні якості особистості, що розвиваються саме в контексті спільного життя і роблять людину досконалішою – помірність, мудрість, справедливість, розсудливість, чесність. Чесноти відмінні від природних властивостей людини, з одного боку, і від якостей її розуму (діаноетичних чеснот) – з іншого. У зв'язку з цим, від прикметника «*етичний*» Аристотель виводить

⁶ Так, наприклад, в античній естетиці *етос* протиставляється *пафосу* (патосу) як більш спокійний стан афективному (Діонісій Галікарнаський, *De vet. script. censure* III, 1; *De compos. verb.* XXII р. 75; Квинтиліан VI 2, 8.17; 48. 101; Лонгін IX 15; XXIX 2).

іменник «етика», як, з одного боку, поле особливого класу чеснот⁷, а з іншого – область знань, що вивчає їх⁸.

Таким чином, етика формується в якості практичного філософського знання щодо універсальних імперативів спільного життя, які гармонізують, балансують, організують людське буття-разом, базуються на формуванні чеснот людини. Іншими словами, етика являє собою систему універсальних принципів, що визначає (задає) найбільш продуктивний формат спів-буття, який формується внаслідок вдосконалення внутрішнього світу особистості, її культури.

Даний онтологічний статус та повноваження впливають з універсальності етичного знання, його іманентності духовній природі особистості. В історії християнської філософії біблійний сюжет про кам'яні скрижалі даровані Богом Мойсею, найбільш повно відображає суть останнього положення. Іншими словами, етика направлена на вивчення не ситуативного, суб'єктивного, відносного, а сущого, належного характеру буття-разом. Вона виявляє онтологічний зв'язок між законами його розвитку і людським життям, відображає загальні принципи, на яких можливо конструювання цілісного буття. Тобто самі етичні принципи виступають у якості орієнтирів наших вчинків, а не визначальної їх причини.

Поняття «моральний» (лат. «*moralis*» від «*mos*») в свою чергу виникає в зв'язку з перекладом Цицероном аристотелевського слова «етичний», в результаті чого формується дана латинська варіація. Цікаво, що слово *mos* (*moris* – у множині) має первинне значення «свавілля, норавливість» [9], тобто те, що «відбувається за власним розсудом, не враховує волі і думки інших, суперечить встановленим законам» – «егоїстичний, антисоціальний вчинок, який порушує етичні правила». Уже в ширшому сенсі, поняття *mos* набуває значення «звичка, вдачі, характеру, образу дії, властивості, якості» [9]. Слово «мораль» (*moralitas*) з'являється пізніше, в IV столітті як збірна характеристика «прийнятих в суспільстві звичаїв».

Така інтерпретація поняття «етос», деформує його первісне значення. З універсальної ціннісно-нормативної системи практичного

⁷Етичні чесноти є властивостями характеру людини, її душевними якостями. Вони відрізняються, з одного боку, від афектів як властивостей тіла і, з іншого боку, від діаноетичних чеснот як властивостей розуму. Наприклад, страх – природний афект, пам'ять – властивість розуму, а помірність, мужність, щедрість – властивості характеру, що потребують свого формування. Для позначення сукупності етичних чеснот як особливої предметної області знання і для виділення самого цього знання як особливої науки, Аристотель і ввів термін «етика». Етику він розглядав як «практичну» філософію», яка покликана відповісти на питання: що ми повинні робити?

⁸«Нікомахова етика», «Велика етика», «Євдемова етика» Аристотеля є першими науковими творами, предметна область яких позначена словом «етика».

знання про буття-разом, слово трансформується, по суті, в систему суспільних оцінок, «створених людиною, властивих людині», тобто суб'єктивних. Остаточне розмивання значення поняття «етос» відбувається, коли обидва слова (і грецьке, і латинське) входять в новоєвропейські мови. В науковому дискурсі затверджується однопорядковість останніх, їх тотожність. Проте незважаючи на це, на думку М. Осовської, етос виходить за межі моралі. На відміну від моралі, він концентрує в собі такі духовні основи, які не виявляються в повсякденному житті, бо свідчить про незнищенну людську потребу у визнанні духовного порядку в світі, навіть якщо він погано узгоджується з життєвим досвідом людей [2].

У цій проекції проходить і розрізнення понять «мораль» і «доброчинність», «душевність», «внутрішня культура». Так, наприклад, згідно Г. Гегеля, під мораллю розуміється суб'єктивний аспект відповідних вчинків, а під душевністю, внутрішньою культурою – самі вчинки в їх об'єктивно розгорнутій повноті. Отже, мораль це те, якими бачаться вчинки людині в її суб'єктивних оцінках, судженнях, а внутрішня культура – справжній стан відповідності внутрішнього й зовнішнього співвіднесення особистості етичним принципам, тобто щире ставлення й вчинки людини щодо інших. Таким чином, сутність моралі полягає в тому, що вона працює як суто суб'єктивний (у значенні спотворений) формальний критерій оцінки людської поведінки, що «визначає» її «належність, відповідність» тому чи іншому соціальному середовищу. А це означає, що мораль не передбачає розуміння, заглиблення у етичні універсалії, а, через те, й розвитку, вдосконалення внутрішнього світу особистості, її відношення до оточуючого світу. Мораль як система оцінювання є шаблоном, певним трафаретом, який ставить всіх під одну міру, одні критерії «відповідності», і тому не може претендувати на статус умов гармонізації, вдосконалення як індивідуальної, так і соціальної природи буття.

Якщо етос народжується з культурної традиції, плакається її історією, унікальністю, душею, то мораль формується ситуативно, фрагментарно, як актуальна на даний час і характерна для певної соціальної групи (національної, релігійної і навіть злочинної) проекція інтересів! А, значить, авторитет тієї чи іншої моралі визначається ступенем впливу останньої на соціальне життя, актуальністю її ідеалів. Саме тому природа моралі так само варіативна, хибна і суб'єктивна, як і людська думка, судження. Зазвичай мораль фіксується у вигляді стереотипів поведінки, які конвенційно підтримуються громадською думкою, або юридичних норм (тієї чи іншої держави (кодексів)), в яких закріплюються стандарти «належності» поведінки людини. Але навіть думка більшості через свій формальний, суб'єктивний,

а отже, поверхневий характер, не може виступати гарантом істинності, достовірності, відповідності об'єктивному положенню справ. Тому претендувати на статус універсальних орієнтирів, «належних» патернів людської поведінки будь-яка моральна система не може, оскільки не володіє потенціалом гармонізації, балансування соціальних відносин через вдосконалення духовної природи особистості. Тобто не наділена онтологічним характером на відміну від етичної системи.

Так, наприклад, сучасна соціокультурна ситуація ілюструє такий стан, в якому претендуючи на роль інтеграційного механізму суспільних відносин, держава пропонує в якості моделей відносин ті чи інші ідеології – комуністичні, ліберальні, соціалістичні та інше. Будь-яка з них у якості моральної системи, демонструє якісний відрив від етичних принципів людського буття-разом (більшою чи меншою мірою), спотворюючи універсальні цінності та норми етики. Тому жодна з них не здатна претендувати на статус «універсального регулятивно-об'єднуючого механізму». Оскільки, як ми самі можемо спостерігати, зі зміною кожної політичної системи змінюється і її політична ідеологія, мораль. У той же час питання стабільності, цілісності суспільних відносин залишається відкритим, невирішеним.

На відміну від формального характеру моралі, феномен *внутрішньої культури, душевності* формується як результат вдосконалення духовної природи особистості, тобто відповідності людини принципам етики спів-буття. Тому синонімічними поняттями до «душевності» виступають «щирість», «сердешність». Лінгвістичний екскурс понять дозволяє з'ясувати, що у Стародавній Греції аналогом до терміну «внутрішня культура», або, інакше кажучи, «культура душі» була категорія «пайдейя». У першоджерелах вперше слово зустрічається в трактаті про землеробство Марка Порція Катона Старшого (234-148 р. до н. е.) «De Agri Cultura» (близько 160 р. до н. е.) – самому ранньому пам'ятнику латинської прози. Цей трактат присвячений не просто фізичній обробці землі, а особливому душевному ставленню до неї – догляду за полем⁹. Тому не дивно, що значення поняття «душевність» (від грецького *πνοή*, *πνεῦμα*, *ψυχή*) етимологічно пов'язується зі словами «життя», «життєва сила», «душа» і вже в старозавітних текстах зустрічаються у вигляді

⁹ Так, Катон дає наступну пораду по придбанню земельної ділянки. Філософ зазначає, що потрібно не лінуватися і обійти ділянку землі, що купується, кілька разів; якщо ділянка хороша, то чим частіше її оглядати, тим більше вона буде подобатися. Ось це саме «подобатися», на думку мислителя, має бути неодмінно. Якщо його не буде, то не буде і гарного догляду, тобто, не буде культури.

єврейського слова *нефеш* (נפש)¹⁰ (руах (רוח) чи *нешама* (נשמה) – «характер, розум» [8, (Пс. 33:19; Притч. 17:22)]. *Нефеш* є загальним для всіх семітичних мов (порівняйте арам. – *нафша*, асир. – *напшту*, араб. – *нефус*) [17], їм позначали також особистість, людський індивідуум.

Як зазначається у єврейській енциклопедії Брокгауза та Ефрона, *душа* (*нефеш*) означає в Біблії також життя в чисто фізіологічному сенсі, що випливає з уявлення давніх, про те, що кров містить «*нефеш*» [8, (Бут. 9, 4; Лев. 17, 14)]. Всі почуття приписуються «*нефеш*»¹¹. Різномірний склад людської натури пояснює її дуалізм, представлений двома інстинктами: інстинктом добра (Єцер га-тоб, יצר הטוב) і інстинктом зла (Єцер га-ра, יצר הרע). Це слід розуміти так, що земне в людині (тіло) схильне до зла, божественний ж елемент (душа) – до добра. Душа, однак, часто піддається спокусам тіла і впадає в гріх. Іноді обидва інстинкти персоніфікуються, приймаючи вид самостійних сил, що борються за переважання.

Поступово розуміння душі стало пов'язуватися з душевними силами і почуттями людини, її внутрішнім станом. Причому душа стала приводитися в зв'язку з серцем (вираз «від щирого серця й від усієї душі» повторюється в Біблії). У книгах Нового Завіту поняття душі зустрічаємо в значенні грецького нус (дав.-грец. νοῦς – *разум, розуміння, дух* чи діанойа – «*божественна*

¹⁰ Єврейські поняття «*нефеш*» і «*нешама*» означають «*дихання*» (від дієслів נשח, נפש) і співпадають з назвами *душі* в арійських мовах (пов'язане з грец. Ψυχή, πνευμα, – *дихання, подих*, лат. *anima*). У Біблії в значенні душі часто вживається слово «*леб*» (לב – *серце*), особливо коли мова йде про розумні властивості душі. Риси людського характеру і інтелекту приписуються частково серцю, частково «*нефеш*», частково «*руах*», найчастіше останньому. Деякі ж риси пов'язуються з функціями обох. Розум приписується зазвичай серцю, внаслідок чого діяльність розуму в Біблії дуже часто пов'язується з серцем. «Мудре серце» (לב חכם) і «мудрий серцем» (חכם לב) служать постійними зворотами. «Широта серця» (לב רחב) означає всеосажний розум [8, (I. Цар. 5, 9)]. Так, слідуючи біблійним авторам, Аристотель визначає серце як орган мислення, а лікарі Архиген (100 р. після Хр. ери), Гален (кінець 2 століття Хр. ери) доводили, що орган душі це мозок [17].

¹¹ Тут ще складно провести межу між фізіологічними явищами в людській природі і душевним життям, оскільки фізіологічні явища і душевні афекти у трактуванні «*нефеш*» еліті воедино. Душевними афектами, щонайчастіше приводяться в Біблії в зв'язок з «*нефеш*», є радість і печаль. Такі настрої наводяться в Біблії в зв'язку також з серцем. Печаль або засмучення часто виражаються в біблійній мові словами: гіркота душі, מר, נפש, або біль душевна, [8 דאכין נפש, (I Сам. 1, 10; Іов, 7, 11)]. Взагалі будь-який душевний стан виражається в біблійній мові відповідним стану словом в поєднанні з «*нефеш*» і «*руах*». Так, любов, ненависть, потяг і відраза зв'язуються з «*нефеш*». Заздрість, קנאה, в поєднанні з «*руах*» означає ревності, רוח קנאה (Числа, 4, 14). Презирство також зв'язується з функцією «*нефеш*» або ж з серцем - [8 לב, (II Сам. 6, 16)].

думкооснова», свідомість) [8, (Мф. 22:37; Мк. 12:30; Рим. 7:23.25)], що не обмежується лише сферою людських почуттів, а виступає в якості основи виконання Закону Божого, вмістилища нового, духовного життя людини.

Про душу як початок, що обумовлює життя організму і здатність людини до відчуття, мислення, свідомості, почуття і волі, тонке тіло, яке поміщено у кров, знаходимо у Емпедокла, Анаксагора, Демокрита, Платона, Аристотеля. Так, Платон розвиває вчення про різні щиросердечні процеси: відчуття, пам'ять, ідеї та про безсмертя душі. Аристотель у свою чергу, розглядає душевні сили або здатності, їх прояви і розвиток, починаючи з світу рослинного і закінчуючи людиною, як життям, у якому присутня частка діяльного Божественного розуму. Декарт розглядає душу як самостійну від матерії духовну субстанцію, головний атрибут якої – мислення. Локк, відкидаючи можливість пізнання сутності душі, пропонує вивчати душевні явища і зводить їх до відчуттів і ідей¹².

У якості способу мислення і відчуття (сердешного, щирого відношення згідно Г. Дьяченко), *культура душі* (душевність), таким чином, є показником стану внутрішньої відповідності уявлень, переконань, вчинків людини принципам добра. Можна сказати, що це результат вдосконалення духовної природи особистості, розвитку її суспільної складової. Тобто потреби бути співпричетною, цілісною, затребуваною, що формується внаслідок відповідності етичними принципами спів-буття, завдяки чому, людина стає здатною вийти за межі власного егоїстичного світу.

Розвиток духовного потенціалу особистості це, перш за все, задоволення духовних потреб людини – в любові, єднанні, творчій реалізації, свободі, що формується на основі відображеного у християнській філософії принципу любові до ближнього. Цей універсальний імператив не сприймає насильства, агресії, приниження, ущемлення чийось свобод, і формується на підставі цінності людського життя. В силу цього, як відповідність людини

¹²Існування природжених ідей Локк заперечує, формуючи, таким чином, емпіричне вчення про душу. У свою чергу Лейбніц і Вольф вчення про душу як субстанцію, про її сили і здібності, закладають в основу раціональної або спіритуалістичної психології. Кант, розвиваючи вчення про здатності душі, встановлює три класи душевних станів: розум, почуття і волю (до школи Канта примикають вчення Гербарта, Вєнека, Дробиша і Фолькмана).

Загалом, емпіричне вчення про душу формує три теоретичні напрямки аналізу: емпіричний (Юм, Рід, Джемс Міль, Джон Стюарт Мілль, Бен, Паульсен); матеріалістичний (Ламетрі, Гольбах, Кондальєк), фізіологічний (Флуранс, Рибо, Летурно, Паулау, Маудсді, Спенсер, Шарко, Бернгейм, Ріше, Біне і ін.), експериментальний і психофізичний (Вебер, Фехнер, Лоце, Вундт).

принципам добра, культура душі, душевність не може бути нав'язаною, скопійованою, тобто зовнішньою характеристикою людини. Цей стан вимагає свого внутрішнього народження, формування, розвитку, а головне – відсутність будь-якого корисного мотиву. Це означає, що духовно поводиться та людина, яка робить добрі вчинки, не замислюючись про їх схвалення / несхвалення чи винагороду, не надаючи цьому значення, тобто не чекаючи на будь-яку оцінку, заохочення з боку оточуючих. Вона просто не може чинити інакше, оскільки добро живе в її серці, керує її життям. Тому можна сказати, що якщо мораль відштовхується в першу чергу від прагнення до самоствердження, підтримки або осуду індивідуальних (групових) дій, вчинків, то *внутрішня культура* орієнтована на безкорисливу потребу людини у ближньому. У зв'язку з цим, вона близька до універсуму.

Таким чином, в співвідношенні понять «мораль» і «душевність», «доброчинність», мораль слід розуміти як прийняту в даному конкретному суспільстві систему оцінювання, шаблонів, покликаних регламентувати поведінку людей в даний історичний момент часу. *Культура душі, душевність у той же час виступає у якості системи відповідності внутрішніх принципів людини універсалиям етики добра, її щирого ставлення до навколишнього світу.*

Поняття духовного закону, що зобов'язує робити добро і не робити зла, згідно І. Канта, зводить його в ранг каузального, тобто закону, котрий залежить від будь-яких практичних цілей і факторів. Ступінь впливу етичних законів у суспільстві визначається авторитетом духовних цінностей, що закладають в процесі виховання систему ставлення людини до світу. Тому розмивання, відсутність в суспільстві чітких уявлень про добро і зло, викликає порушення суспільного балансу, деградацію соціальних відносин. Більш того, спотворення етичних норм, розуміння їх в якості набору обмежень, застарілих артефактів культурної традиції, сприяють наростанню екзистенційного вакууму. Виникає досить абсурдна ситуація, коли людина, що вважає себе еталоном еволюції, що затвердила свою владу над природою, технологіями і навколишнім світом, виявляється абсолютно нетямующою та безпомічною в питаннях людських відносин. Її бравада і амбіції розсипаються перед життєвими питаннями, в яких потрібно приймати рішення, робити вибір етичний, а не естетичний (в термінології С. К'єркегора). І чим далі вона сходить зі шляху добра, чим більше її прагнення до індивідуалізму, тим більше її поглинає хаос, невігластво, морок, тим складніше відновити зв'язок з реальністю.

Виходом для людини, орієнтиром її вчинків на нелегкому життєвому шляху може бути лише розуміння різниці між добром та злом. Добро не в сенсі особистого блага, успіху, комфорту і матеріального благополуччя, а в сенсі універсальної цінності,

тобто блага для Іншого, ближнього, в якому моя щира спів-участь, допомога і народжує наше спів-буття. Завдання етики, таким чином, полягає в тому, щоб допомогти людині зрозуміти, що є добро. Етика вчить бачити контекст людської поведінки, що виходить за межі безпосередніх практичних інтересів, відкриває очі на варіативність, багатство навколишнього світу.

1.3 ГЕНЕЗИС РОЗВИТКУ ЕТИЧНИХ ВЧЕНЬ: ЕТИЧНИЙ АБСОЛЮТИЗМ VS ЕТИКА ОСОБИСТОГО БЛАГА

Етика є філософією доброї волі, а не лише доброї дії.
І. Кант

Хоча в якості наукового знання етика виникає лише на рубежі V – IV ст. до н.е. і її засновником традиційно вважається Аристотель, перші спроби її обґрунтування виникають набагато раніше.

Довідка

Традицію наукового обґрунтування етичних універсалій відносять ще до школи піфагорійців – Геракліта і Демокрита, які спираючись на метафізику чисел, висувають принципи гармонії, порядку, тобто засоби для обґрунтування устрою всесвіту. Зло тут визнається відсутністю засобів, а пороки – порушенням балансу душі. Так, згідно з Гераклітом, що вважається засновником напрямку етичного універсалізму, бути етичним означає бути причетним до єдиного вселенського розуму. Культура душі полягає у виконанні загального закону, тому все індивідуальне, відірване від загального, приречене

на загибель і розкладання. У Демокрита вище благо це щастя, що дається лише духовними радощами.

Проблему *універсальності етичних принципів* розробляє в рамках своєї філософії Сократ. На противагу софістам, які відстоюють умовність і суб'єктивізм у сфері пізнання і практики, і, таким чином, відкидають етичні принципи належного, він заявляє про *безумовне благо*. Наші дії тільки тоді цінні, коли ми маємо правильне пізнання про благо, тому хороші вчинки обумовлюються знанням (мудрістю). Знаючи благо, до нього прагне і його досягає, відповідно, зло походить від незнання того, що є благо. Так, Сократ демонструє безпосередній зв'язок між знанням про добро і добрими вчинками людини.

Довідка

Сократ не класифікує етичні принципи, а зводить всі види духовного блага до законів: *писаних* (закони держави) і *неписаних* (божественних). Божественні закони це універсальні об'єктивні принципи етики, існування яких (у вигляді богочитання, послуху батькам і т.п.) свідчить про причетність людської свідомості до вищої розумності, принципам якої людина повинна підкорятися, і порушення яких тягне за собою покарання. Таким чином, закони держави повинні відображати ці безумовні божественні закони.

Принципи *універсальної етики Сократа* знаходять своє продовження в ідеалізмі Платона, який більш послідовно розробляє положення Сократа про *тотожність знання і чесноти: абсолютне вище благо існує в світі ідей*. Ідеї як прототипи речей, містять справжню суть речей, справжнє благо. Відповідно, пізнаючи ідеї, ми пізнаємо істинне благо. Таким чином, *пізнання є засобом досягнення блага*¹³.

¹³Своє вчення про душу Платон співвідносить з концепцією ідей. Людська душа походить зі світу ідей, куди і може повернутися. Цей зв'язок простежується в платонівському понятті про згадку і вченні про три частини душі (μέρη) (чільна розумна частина звернена до світу ідей, їй протилежна чуттєва, спрямована на чуттєве буття речей; проміжне місце займає третя частина чуттєвого характеру, здатна схилитися на ту чи на іншу сторону). Розподіл душі на відповідні частини став підставою етичного вчення Платона про чесноти. Кожній частині душі відповідає особлива чеснота:

На відміну від платонівського ідеалізму, представники реалістичної філософії *Антисфен* і *Аристип*, основні положення етики Сократа деформують у вчення *евдемонізму* (від грец. *eudaimonia* – щастя). Як і *гедемонізм* (від грец. *hedone* – задоволення), *евдемонізм* зводить людську поведінку до прагнення досягати задоволення і уникати страждання. Задоволення є єдино бажаний стан, тому всі вчинки людина робить заради його досягнення, а отже, уникнення страждань. Різниця між *гедонізмом* і *евдемонізмом* несуттєва і полягає у тому, що згідно з першим, метою поведінки людини є поодинокі задоволення (*Аристип*); згідно ж *евдемонізму* – кінцева мета поведінки це щастя, як система життя, в якій задоволення перевищують страждання (*Епікур*).

Довідка

Концепція *евдемонізму* трансформується в два основних напрямки: позитивний *евдемонізм* (кіренаєїки і *епікурейці*), який стверджує, що метою існування людини є задоволення (перш за все, задоволення тіла), і негативний (кініки і частково *стоїки*), метою якого є відсутність страждання (свобода від впливів на наше життя, що призводить до відсутності страждань)¹⁴.

Подалі в розробці своєї етики, *Аристотель* в якості основного етичного принципу виділяє метод золотієї середини між *етичним ідеалізмом* Платона (постулатом блага-ідеї) і *евдемонізмом* (принципом задоволення). В якості альтернативи, філософ пропонує принцип блаженства, тобто діяльність розуму, яка підпорядковує собі всі душевні функції. У цьому полягає найвища чеснота, оскільки в розумі закладена здатність до розкриття ідей. Тому підпорядкування людиною своїх прагнень розуму, за *Аристотелем*, веде до формування етичних чеснот.

Кардинальною трансформацією в перегляді природи етичного

розуму – мудрість, почуттям – мужність, жаданням – самовладання. Справедлива участь всіх частин в житті душі становить четверту чесноту. Теорія чеснот стала підставою соціальної теорії Платона, де суспільство, як і душа, складається з трьох класів: ремісників, воїнів і правителів.

¹⁴Так, кініки ігнорують матеріальну обстановку і всі вимоги культурності, зневажаючи байдужість до всього, що не є чеснотою. На відміну від кініків *стоїцизм* заперечує *евдемонізм*, покладаючись на об'єктивні підстави етики. Ідея *стоїків* про універсальні норми людської природи, що стоять над національними та індивідуальними відмінностями, лягла в основу римського права.

знання стає перехід від язичництва до *етики християнства*¹⁵. Філософія християнства закладає нову етичну систему, в основі якої лежать принципи любові до Бога і ближнього – «золоте правило етики». Ця любов не ідентична інстинктам людини. Вона впливає з погляду на світ, як єдине ціле, що має більшу цінність, ніж егоїстичне людське «я». Любов є вище почуття, народжене усвідомленням духовного братства всіх людей, як дітей єдиного Бога. Божественний порядок є гармонія, яка не може організуватися примусом, а лише на основі вільного єднання, яке обумовлюється внутрішнім прагненням людини до Бога і один до одного – любові. Тому наслідком цього принципу стає служіння людини Богу і ближнім. Любов це основний духовний закон християнства, що породжує єдність людського спів-буття. *Християнська етика*, таким чином, ґрунтується не на раціональному розумінні, не на «справедливій карі» таліону, а на вірі, тобто прагненні людини до єднання, любові.

Відповідно до цього змінюється й поняття про людську чесноту, що полягає в любові. У любові зосереджується джерело живої розумності. Все зовнішнє, формальне втрачає свою цінність і замінюється вимогою щирої любові і смиренності. Змінюються і цінності людини-християнина. Не земні задоволення ставляться в якості мети людського життя, а вдосконалення внутрішньої природи людини. *Християнська етика стає шляхом повернення людини до Бога, універсальним абсолютним законом, написаним в серцях.*

Довідка

У середні віки вплив етики християнства проявляється в неоплатонізмі (Плотін), що випливає з метафізики. Характерною рисою *етики Плотіна* є звернення до внутрішньої природі людини – сфери думок, почуттів, прагнень. Світ представляє еманацию єдиного Бога, останнім і нижчим рівнем якої є матерія, що має найменшу реальність. Отже, матерія є абсолютне зло, тому умовою *етики неоплатонізму* є звільнення від потреб тіла, яке досягається аскетизмом (згідно Плотіна, очищенням). Слідом за аскетизмом, людина введена до вищого світу красою – чуттєвою оболонкою духу і добра.

¹⁵Наприклад, Олександрійська школа Філона поєднує положення грецької філософії з іудейством. Основними принципами її етичних вчень виступають: протиставлення матеріального і духовного світів, як зла і добра; аскетизм і містичне з'єднання з Богом (такий дуалізм простежується також в пізніх вченнях новопіфагорейців і неоплатоніків).

Прагнення до краси пов'язане з потягом до добра. І, нарешті, кінцевою метою духовного вдосконалення є злиття з Богом, незрівняне ні з якими людськими радощами.

Етичне значення в житті людини церкви, її символічного впливу, як єднання вірою в єдиного Бога, простежується в концепціях середньовічних філософів. Так, наприклад, в концепції *Августина* з моменту гріхопадіння людина втратила можливість розуміння добра, тому для духовної досконалості, звільнення від зла і порятунку необхідна благодать. Вона дарується Богом членам церкви, тому хрещення це шанс порятунку. Той, хто не належить до церкви, хто не вірує, не може бути духовним в істинному розумінні слова. Звідси той факт, що чесноти язичників це пороки, які мають блискучу зовнішність.

Проте одна лише приналежність до церкви не є гарантією порятунку, оскільки лише обрані Богом отримують благодать і рятується. Благодать це дар Бога занепалому людству. Тому ніхто не повинен втрачати надію на порятунок, натомість, повинен прагнути бути гідним цього дару. Так *надія* приєднується до *віри* і *любові* як одна з основних християнських чеснот. Гріховність і зло *Августина* характеризує не як самостійні принципи, а як відсутність добра, тобто знання про нього. У свою чергу ідея вищого блага співвідноситься з поняттям граду Божого (*Civitas Dei*), як вищої духовної організації.

В цілому, в середньовічній філософсько-теологічній думці питання етики піднімається у зв'язку з її універсальним характером. Кардинальна деформація уявлень про абсолютизм етичних принципів і популяризація ідеї особистого блага у вигляді *теорії природної моральності* (Ф. Бекон, Т. Гоббс), відбувається в епоху Просвітництва. Саме тоді культ розуму проголошує «звільнення людини» (від традиції, релігії, церкви), досягаючи свого апогею. Так, *Ф. Бекон* в рамках своєї концепції *природної моральності* надає природному закону (*lex naturalis*) соціального характеру, а *Т. Гоббс* виводить моральність з егоїзму – «природного» прагнення людей до відособленості і відчуження. Для нього «війна всіх проти всіх» є початковим етичним фактом, з якого розвивається позитивне право і моральність. Звідси і міркування філософа, що людина робиться суспільною твариною за необхідності. Тільки страх за себе змушує її відмовлятися від природної схильності до насильства, поневолення і встановлювати норми спільного життя.

Довідка

Вплив *теорії природної моральності* знаходимо і у *Дж. Локка*, який поєднує релігійне і емпіричне обґрунтування етики. Людина пізнає Божественний закон з одкровенням, в той же час шляхом досвіду вона приходить до пізнання природного закону, який збігається з божественним. Те, що дається в одкровенні відразу, досягається через природний досвід довгим шляхом. Стимулом природного розвитку моральності є прагнення до щастя. В *оптимістичній етиці Е. Шефтсбері* етичний принцип гармонії поєднує егоїзм і альтруїзм (за допомогою роботи почуттів і прагнень). Моральне, на думку філософа, включає в себе інтуїтивне, яке формує гармонію між соціальними і індивідуалістичними установками. Воно виступає як внутрішнє тяжіння або таємнича сила природи, яка і спонукає добровільно (або не добровільно) сприяти благу роду. У людині закладено добрий початок, який є злом лише в силу свого негармонійного розвитку. Душевне здоров'я, як і тілесне, засноване на балансі. Гармонія душі веде до щастя, чеснота є добром, а вада – злом¹⁶.

Етика Просвітництва продовжує традицію закладену в теоріях *природної моральності Т. Гоббсом, Дж. Локком, Д. Юмом*, фокусуючись на питаннях устрою ідеального суспільства. Так, наприклад, у *фізиці моралі Гельвеція* прагнення до щастя має егоїстичний характер, що трансформується в свідомості людини в особистий інтерес. Тому суспільство може спиратися лише на штучні об'єднання інтересів приватних осіб, досягаючи, таким чином, збільшення щастя громадського. А основою моральності *Ж. - Ж. Руссо* є початкові, не зіпсовані культурою прагнення людини.

В цілому ж, не дивлячись на культивування ідей особистого блага, що ведуть до закріплення релятивного розуміння етичних принципів, ідея етичного абсолютизму набуває свого актуального значення вже у вченні *І. Канта*, який продовжує традицію *Ж. - Ж. Руссо*. Філософ зазначає, що моральна цінність людини впливає з природного

¹⁶Інтуїтивізм Шефтсбері розвивається Шотландською школою (Гутчесон, Рід), основним положенням якої є очевидність моральності, що не виводиться з розуму. До Шефтсбері примикають Юм і Сміт, які трактують моральність на основі симпатії. Так, Сміт виводить з симпатії голос совісті. Ми судимо про нашу власну поведінку, ставлячи себе в положення іншого, й оцінюючи себе з точки зору цього іншого. Цей «неупереджений глядач всередині нас», почуття яке ми переживаємо, і є голос нашої совісті.

джерела, яке незалежить ні від облагородження, ні від розвитку розуму. Цього не може дати навіть високо розвинута наука. Моральність це добра воля виконати етичний закон, який є всезагальним: «Роби так, щоб правило твоєї волі могло бути і принципом загального законодавства». Саме абсолютизм морального самовизначення призводить до спільності етичного закону. Як абсолютно цінний, цей закон робить такою же цінною і людину, яка є його носієм і виконавцем. Це і є умовою формування абсолютної етичної цінності людини, яка визначається другим постулатом етичного закону: «Стався до іншого не як до засобу, а як до цілі». І. Кант, таким чином, підкреслює пріоритет моральної волі (практичного розуму) над теоретичним розумом.

Безумовність етичного закону перетворює його в метафізичний принцип, що відбивається в етиці І. Фіхте, де моральна і розумна воля тотожні. Оскільки в добродійній волі долається нерозумна природа людини, остільки духовне життя є природним законом всякої розумної істоти, керівництвом якої виступає совість. Отже, мета етики – повне подолання нерозумної природи людини, тобто постійне прагнення до ідеалу абсолютної свободи.

Довідка

Філософською передумовою абсолютної етики І. Канта є його вчення про роздільність двох світів – природного, емпіричного і надприродного, розумового. Людина є жителем двох світів: вона належить до першого як суб'єкт чуттєвих потреб і бажань, і до другого – як істота вільна, тобто незалежна від природи. Вільна воля людини керується загальними цілями, і згідно І. Канта, є практичним розумом. Тому тільки розумні істоти, за І. Кантом, наділені здатністю діяти не тільки за законами природи, а й за законами належності.

Закони розуму мають загальний характер. Верховний закон етичного світу: будь-яка розумна істота є метою, до неї не дозволено ставитися як до засобу чогось іншого. І. Кант формулює цей закон у вигляді категоричного імперативу: «Роби так, щоб максима твоєї волі могла в той же час мати силу принципу загального законодавства» [18, с. 347]. Це означає: стався так, як ти хотів би, щоб ставилися по відношенню до тебе, не перетворюй іншу людину тільки

в засіб для реалізації твоїх егоїстичних цілей. Така вимога виключає егоїстичне свавілля і відповідає принципам християнської етики.

Культ гедоністичних цінностей, що популяризує ідеали особистого блага і протиставляє себе абсолютній етиці, закладений інтелектуальною традицією Просвітництва, оформлюється в Новий час в теорію *утилітаризму*. Як вже зазначалося, ідеї гедоністичної і евідемоністичної моралі неодноразово піднімалися в філософській традиції античними філософами (Аристип, Епікур), представниками філософії Просвітництва (Ф. Бекон, Т. Гоббс), проте саме в цей період (перш за все в роботах І. Бентама) саме *утилітаризм*, культивує *арифметику людського щастя*, де «етично» те, що «приносьть найбільше щастя найбільшій кількості людей», де щастя ставиться в один синонімічний ряд із задоволенням¹⁷.

Утилітарний підхід базується на вирішенні питань в інтересах більшості і передбачає, що такі рішення допускають мінімальне зло (інтереси всіх не можуть бути враховані в рівній мірі). Так, *І. Бентам* виходить з того, що кожна людина прагне до максимізації особистого, а не загального задоволення. Але щоб утилітаризм процвітав на громадському рівні, він повинен підтримуватися державою. З цією метою необхідна реформа права (під впливом ідей Бентама на початку XIX століття в Англії був скасований ряд законів, які передбачали, наприклад, смертну кару за крадіжки).

Популяризація утилітаристських ідеалів набирає обертів в якості *ідеології капіталістичного суспільства XIX – XX ст.ст.* Так, проблеми *утилітаризму* розвиває в своїх роботах *Дж. С. Мілль* («Утилітаризм»), *К. Менгера* («Підстави політичної економії»), *В. Парето* (Курс політичної економії), *Л. Мізес* («Всемогутній уряд: тотальна держава і тотальна війна»)¹⁸.

¹⁷Теорія утилітаризму виникає разом з розвитком капіталістичного суспільства, що інтенсивно збільшує загальну кількість вироблених матеріальних благ, таким чином, створивши культ споживання. Матеріальні блага розглядаються в утилітаризмі в якості однієї з основних умов щастя. Втім від традиційних гедоністичних теорій утилітаризм відрізняється тим, що говорить про суспільне благо, в тому числі про те, як для його збільшення повинні працювати громадські інститути, тоді як гедонізм розглядає шлях до щастя у фокусі способу життя особистості.

¹⁸Сучасний утилітаризм розділяється на дві основні течії: *утилітаризм дії* (Дж. С্মарт, Т. Спрідж, А. Нарвесон), де під дією розуміється кожен окремий вчинок, який чинять в конкретній ситуації і спрямований на досягнення індивідуального блага, і, таким чином, щастя для всіх; *утилітаризм правила* (Дж. Ермсон, Р. Брандт). Останній оцінює суспільні закони з позицій їх сприяння зростанню рівня спільного щастя (задоволення). У цьому вченні найбільш повне вираження отримав принцип гедонізму.

Довідка

Крім утилітаризму представленого в концепціях Дж. Мілля, К. Менгера, В. Парето, Л. Мізеса, де користь виступає в якості мети моральної поведінки – задоволення, до даного напрямку відносять також біологізм (еволюційний підхід Г. Спенсера). Останній виводить закони людського суспільства з біологічних: *будь-яка жива істота (як і людини), осібна від усіх*. Тому в основі моральності лежить прагнення людини до відсутності страждань. Шляхом біологічної еволюції з цього стимулу і розвиваються різноманітні моральні інстинкти: егоїзм перетворюється в альтруїзм¹⁹.

Для еволюціонізму основний закон життя зосереджений в пристосуванні живих істот до умов середовища, завдяки чому зберігається рід, досягається максимум задоволень. В цьому і полягає мета досконалості людської природи, тому основне завдання етики – сприяння такому щастю²⁰. Як і утилітаризм, еволюціонізм за своєю природою є евдемоністичним, тобто вищим етичним благом тут вважається максимум задоволення для найбільшого числа людей. У зв'язку з популярністю даного підходу в спробах інтерпретації етичних концепцій, М. Лоський зазначає, що хто виходить з такого вчення про будову особистості і взагалі будь-якої живої істоти, тому представляється найбільшою загадкою, як можливо, щоб чийсь вчинки були справді безкорисливі, тобто спрямовані на здійснення блага інших істот без всякої турботи про власне благополуччя... при такій будові особистості безкорислива поведінка людини була б абсолютно неможливою. Тому вищі форми поведінки, в зображенні натуралістичного еволюціонізму, виявляються проявами витонченого, далекогоглядного егоїзму, а зовсім не чистої безкорисливості» [20].

Ще одна течія, що заперечує абсолютизм етичних принципів, оформлюється в рамках *філософії життя* (Ф. Ніцше, В. Дільтей,

¹⁹Так, наприклад, за допомогою спадковості пояснюється існування в людській свідомості тих моральних стимулів, які не можуть бути виведені з особистого прагнення до щастя.

²⁰Спроби еволюційною теорією пояснити альтруїстичні мотиви людини, Спенсер пояснював тим, що в ході природного відбору вдалося зберегтися лише тим індивідам (популяціям), які в процесі розвитку стали отримувати задоволення від задоволення не тільки чуттєвих бажань, але і більш високих прагнень – честолюбства, бажання загального блага і т.д. Так, біологізм обґрунтовує моральні принципи, що розуміються як продукт природного відбору найбільш пристосованих видів.

А. Бергсон). Її представники відштовхуються від раціонального світогляду позитивізму, орієнтуючись на «єднання з природою». Поняття «життя» трактується тут в біологічно-натуралістичному сенсі як буття живого організму (зокрема позиція Ніцше зазнала сильного впливу дарвінізму й позитивізму). Ніцше наполягає на «переоцінці цінностей»: не прагнення до вічного буття, а радісне твердження життя з усіма його пристрастями, яке є єдиною реальністю, оскільки ніякого потойбічного початку не існує. Таким чином, філософ оспівує культ евідемонізму. Християнську етику ненасильства і любові до ближнього він критикує. Звідси основні принципи моралі Ніцше: сила, войовничий атеїзм, твердження безмежного індивідуалізму і відносності всіх цінностей, як теоретичних (істини), так і етичних (добра). І якщо в утилітаризмі і еволюціонізмі природний стан розглядається як основа моральних норм, то у Ніцше природа поставлена на місце моральності, а природні інстинкти – на місце етичних вимог.

Претензія утилітаризму на деформацію статусу етичного знання на тлі зростаючого культу індивідуалізму, відчуженості капіталістичного суспільства, призвела на початку ХХІ століття до формування *теорій трансгуманізму*²¹. Продовжуючи традицію утилітарних концепцій особистого блага, в рамках останніх робиться ставка на вдосконалення біологічної природи людини за допомогою технологій. Так, наприклад, представник трансгуманізму *Д. Пірс* у своїй роботі «Гедоністичні імперативи» розглядає гедонізм як основоположну моральну цінність для всієї біосфери. Виходячи з цього, побудова суспільства загального щастя можлива через штучну зміну психіки людини за допомогою використання психотропних препаратів, а також радикальну перебудову мозку²². Таким чином, на

²¹Вперше в науковому формулюванні поняття «transhumane» зустрічається у біолога-еволюціоніста Дж. Хакслі в роботі «Релігія без одкровлення» (1927). У дусі позитивізму Хакслі представляє трансгуманізм як нову ідеологію, «віру» людства, що входить в нову хвилю науково-технічної революції. Схожі погляди зустрічаємо у генетика Дж. Холдейна, фізика Дж. Бернал, письменника-фантаста О. Стейплдона.

²²На думку трансгуманістів ключовим моментом має стати відкриття нейрокоррелята задоволення – фізіологічного параметру, який визначає рівень задоволення (або страждання) людини. Це дозволить науці об'єктивно вимірювати рівень задоволення будь-якої істоти і доволно регулювати його. Після цього стануть можливі технології універсального штучного програмування потреб: людина навчиться сама вирішувати, від яких чинників отримувати задоволення, а від яких – ні. Так, наприклад, Д. Пірс висуває ідею утілітроніума – гіпотетичного надщасливого надорганізму, якому для максимізації щастя потрібне збільшення власної маси тіла. Якщо така істота виникне на Землі, і його середнє задоволення буде непропорційно перевершувати задоволення інших, то для нього буде морально виправданим знищити все живе на

думку Д. Пірса, рівень страждань можна регулювати, поставивши їх під розумний контроль (якщо людина, наприклад, перестане відчувати страх в небезпечній ситуації, але буде отримувати задоволення при позбавленні від небезпеки, цього буде достатньо для раціональної поведінки).

Незважаючи на популяризацію утилітарних тенденцій, *етичний абсолютизм* зберігає за собою статус знання щодо онтологічних підстав гармонійного людського буття, що апелює до самої метафізики. Так, універсальний характер етичних принципів описує В. Соловйов. Філософ зазначає, що релігійне підґрунтя етики, яке наділяє її універсалізмом, дозволяє уникати модної брехні: морального суб'єктивізму, що віднімає у моральної волі реальні способи її здійснення в спільному житті, і соціального реалізму, за яким дані суспільні установи та інтереси мають вирішальне для життя значення самі по собі, так що вищі моральні початки виявляються в кращому випадку лише засобами або знаряддями для охорони цих інтересів. З такої вельми поширеної нині точки зору та чи інша реальна форма соціальності є по суті справжнє і головне, хоча їй і намагаються надати морального виправдання, зв'язати її з моральними засадами і нормами. Але коли шукають для людського суспільства етичних опор, тим самим показують, що не тільки певна форма суспільства, а й соціальність, як така не є вищим і безумовним визначенням людини» [24, с. 341].

Отже, таким універсальним початком, що об'єднує суспільство в єдине ціле є християнство як втілення абсолютного етичного ідеалу, як універсальний етичний принцип. На думку філософа, універсальність виражається не тільки у відсутності зовнішніх, національних, конфесійних та інших перешкод, але ще більше в свободі від обмеженості внутрішньої: щоб бути істинно універсальною, релігія не повинна відділятися від розумового просвітництва, від науки, від громадського і політичного прогресу. Релігія, яка боїться всього цього, очевидно, навіть не вірить у власні сили, вона внутрішньо проинята невір'ям, і за її вимог на монополію моральної норми для суспільства їй бракує самої елементарної етичної умови – щирості [24, с. 356]. Істинний суспільний початок полягає «не в зовнішній охороні тих чи інших установ, які можуть бути хорошими або поганими», а «в щирому і послідовному прагненні покращувати внутрішньо всі суспільні установи та відносини, що можуть стати хорошими, все більше і більше підпорядковуючи їх єдиному і безумовному етичному ідеалу вільного єднання всіх в здійсненому добрі» [24, с. 358].

Землі, забравши собі ресурси. В результаті, сумарне задоволення жителів Землі підвищиться, хоча і більшість їх буде знищено.

Таким чином, за *В. Соловйовим*, універсалізм християнської етики породжує універсальність духовних підстав, тобто почуття сорому, жалості і благоговіння. Всі людські чесноти, на думку філософа, є їх проекціями, втіленими в етичне ставлення людини до світу. Тому метою людського життя є духовне вдосконалення, що відкриває новий етап існування, де завдання людей стають засобами вищої спільної мети. Реалізація цього передбачає прийняття вищого безумовного добра, здатного все змінити на краще. А задля цього людство повинно прагнути до духовного переродження.

У свою чергу *Л. Толстой* в обґрунтуванні абсолютизму етики відзначає, що етичний принцип не стільки регламентує життя людей, скільки вказує їм вищий еталон досконалості – ідеал, і задає універсальний патерн вдосконалення. Іншими словами, виконання вищого духовного закону життя неперервного нескінченного руху до «ідеалу повної, нескінченної божеської досконалості», а не в дискретності кінцевих актів встановлення відповідності змісту окремих вчинків конкретному правилу, яке приписувало або забороняло б вчинення певної дії. Отже, виконання закону – не самодостатня мета людського життя, а всього лише найбільш адекватна форма реалізації її справжнього змісту, яка полягає «в русі від себе до Бога [25, с. 252].

У цьому полягає специфіка і нормативний зміст євангельського етичного вчення, яке за словами мислителя, замість всяких правил колишніх сповідань ... виставляло тільки зразок внутрішньої досконалості, істини і любові в особі Христа і наслідки цієї внутрішньої досконалості, що досягається людьми, – зовнішньої досконалості ... – Царства Божого, у якому всі люди розучаться ворогувати, будуть від Бога навчені і з'єднані любов'ю [25, с. 223]. Цей «зразок вищої Божої досконалості», який виступає в якості єдиного джерела безумовної етичної імперативності, повністю долає колишні способи мотивації волі до виконання приписів етичного закону (як, наприклад, «загрози покарань» за порушення або «спокуси нагород» за виконання останнього). Він перетворює формалізм повинності на творчість самовдосконалення, що підсилює спонукаючий потенціал боргу благодатністю Істини і Любові.

Однак в рамках сучасної культури загроза змішування суспільного і християнського світогляду, на думку філософа, призводить до прийняття християнських принципів досконалості в якості правил, які кожен зобов'язаний виконувати так само, як в суспільному вченні будь-хто зобов'язаний виконувати правило сплати податків, участі в суді [25, с. 225]. *Л. Толстой* зазначає, що приписуючи собі вчинки, скоєні під впливом зовнішньої сили примусу, людина не розуміє, що в християнській етиці немає вчинків, які б могли її виправдати, зробити праведною, є тільки «зразок істини, що вабить до себе серця», в силу

чого «виконання вчення тільки в невпинному русі – в прагненні все вищої і вищої істини, і все в більшому здійсненні її в собі все більшою любов'ю [25, с. 249].

Про соціальну природу етики заявляє *С. Франк*, стверджуючи, що соціальна етика має своєю підставою соціальну феноменологію і онтологію, вона може по суті навіть співпасти з соціальною філософією, відрізняючись від неї не по суті, а тільки психологічно – саме тим, що основний інтерес дослідження зосереджений в ній на проблемі суспільного ідеалу [27, с. 21]. Етичне вплетене в тканину соціального, утворюючи цілісну систему, інтегруючою підставою якої є релігійний початок. Філософ зазначає, що не абстрактний моральний ідеал, а конкретна реальна духовна воля людини є справжнім змістом етичного життя. Духовна свідомість має спрямовуватися на ту конкретну точку буття, в якій ідеальне стикається з реальним, стає, з одного боку, саме реальною діючою силою і, з іншого боку, має долати протидію інших, антиетичних сил людського духу [27, с. 24]. Звертаючись до ідеалу як основної ціннісної домінанти етичної свідомості, *С. Франк* стверджує, що конкретна етика тому не може бути просто системою приписів і чистих цілей, що вона повинна бути орієнтуванням в цілісній ідеально-реальній драмі людського буття – орієнтуванням, що дає розуміння не тільки цілей, але і засобів їх досягнення і кордонів, поставлених цьому досягненню [27, с. 24].

Отже, на відміну від представників моральної філософії (натуралістів), які наполягають на незалежності етики від світогляду людини, представники етичного абсолютизму (християнської етики) відзначають універсальність етичних уявлень, які можуть бути прийняті людством, тобто універсальність критеріїв обґрунтування етики, незалежно від культурної традиції. Їх мотивацією виступає той онтологічний зв'язок, що синтезує етику і метафізику.

Філософська рефлексія

Сучасна теорія етики спрямовує свою оптику на пошук тих метафізичних етичних принципів, що відкликаються як на рівні соціальної онтології, так і на екзистенційному рівні людського буття. Так, проблематику людського вибору у фокусі формування відповідальності розглядає сучасна *етика відповідальності* (М. Вебер, Ж.-П. Сартр, В. Канке, Г. Йонас, Х. Ленк, А. Янг, Е. Левінас, Д. Міллер, К. Лейк), у якості «нової етики» чи «етики майбутнього»²³. Зокрема, німецький філософ

²³Поняття відповідальності з'являється в працях М. Вебера [10, 11], який проводить

А. Швейцер висунув принцип «благоговіння перед життям», включаючи в нього «етику благоговіння перед життям» [30], принципи якої навчають людину служити суспільству, не приносячи себе йому в жертву. *Етика відповідальності Г. Йонаса* є своєрідним продовженням ідей, започаткованих А. Швейцером. У своїй праці «Принцип відповідальності», вчений висуває ідею створення нової етики, основою якої є відповідальність. Дослідник сприймає відповідальність не як цінність або відносини, а як фундамент етики. Акцент робиться на тому, що людина у своїй діяльності повинна керуватися принципом відповідальності, тому що саме це дає можливість управляти її діями і здійснювати вчинки як правильні, так і неправильні, визначає межі дозволеного і веде до самовдосконалення людства в цілому. У своїй теорії він розрізняє відповідальність як відповідальність за наслідки своєї діяльності (ретроспективний аспект) та відповідальність за те, що необхідно робити (перспективний аспект). «Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на Землі» [16]. Іншими словами, відповідно до нової етики, людина стає відповідальною не тільки за власні вчинки по відношенню до інших людей, а й за наслідки власної діяльності у майбутньому.

Досліджуючи проблему співвідповідальності, *К.-О. Апель* звертається до екзистенційного рівня вирішення проблеми, зазначаючи, що як головний принцип сьогоднішньої етики, відповідальність індивідуально ставиться в обов'язок кожній окремій людині, тобто перетворюється у спільну вселюдську співвідповідальність усіх за наслідки й побічні наслідки колективної діяльності людей. Тобто дослідник зазначає, що колективну безвідповідальність необхідно замінити колективною відповідальністю. З цією метою він головну увагу приділяє питанню обґрунтування етичних норм, цінностей, зокрема і в сфері екології. Саме тому його дискурсивна етика це по суті відповідь на виклики сучасної екологічної кризи [3]. У пошуках розв'язання проблеми Дж. Ролз розуміння поняття відповідальності поширює на характер людських

паралель між відповідальністю та етикою переконань. Так, етика відповідальності, на відміну від етики переконань, є природно обумовленою, в той час як етика переконань передбачає наявність розвинутих соціальних інститутів, що лежать в її основі. Етика відповідальності являє собою результат вчинку людини, в той час як етика переконань – результат привнесених усталених соціальних мотивів свідомості, що формували уявлення про належне і суще.

взаємовідносин. У фокусі поглядів А. Бергсона, Г. Йонаса він трансформує етичне розуміння відповідальності у соціальне, наголошуючи, що «хто однаково відкидає і претензії себе майбутнього до самого себе, та інтереси інших, той є не тільки безвідповідальним відносно них, але й стосовно власної персони» [23, с. 576].

Спробу узагальнити основні етичні підходи в рамках гуманістичної етики робить *Е. Фромм*, на думку якого, етика як і будь-яка наука має теоретичний і практичний аспекти (наприклад, теоретичний аспект медицини – це анатомія, фармакологія тощо, практичний аспект медицини – здоров'я). Так, теоретичний аспект етики – це знання про людську природу, а практичний – мистецтво жити. Філософ зазначає, що саме життя є мистецтво, по суті найважливіше і в той же час найважче мистецтво для людини. Його об'єктом є не та чи інша спеціалізована діяльність, а саме життя, тобто процес розгортання і здійснення всіх можливостей людини. У мистецтві жити людина одночасно художник і модель, скульптор і мармур, лікар і пацієнт. Гуманістична етика, яка приймає, що «добро» це те, що добре для людини, а «зло» – те, що для неї погано, передбачає, що для того щоб знати, що ж саме добре для людини, необхідно зрозуміти її природу. Гуманістична етика є прикладна наука «мистецтва жити», заснована на теоретичній «науці про людину» [28, с. 40].

Аналізуючи історію етичних вчень, *Е. Фромм* зводить різноманітні концепції етики до двох напрямків: *гуманістичної етики та авторитарної моралі*. Так, на думку філософа, в історії людства є періоди, коли етика і мораль дійсно орієнтовані на людину. Це є гуманістична етика (наприклад, етика античності і етика Відродження, в наш час елементи гуманістичної етики притаманні демократичним громадянським суспільствам), що розглядає людину у її тілесно-духовній цілісності, вважаючи, що «мета людини – бути самою собою, а умова досягнення такої мети – бути людиною для себе». Гуманістична етика вважає, що основи «чесноти» закладені в самому характері зрілої і цілісної особистості, а «порок» полягає в байдужості до свого Я. Тому вищими цінностями даної етики є «не самозречення і себелюбство – а любов до себе, затвердження свого істинно людського Я».

Таким чином, гуманістична етика є *антропоцентричною* у тому сенсі, що всі ціннісні судження визначаються особливостями

та інтересами існування людини: «людина як міра всіх речей», немає нічого вище, ніж людське життя. При цьому, людина знаходить себе і своє щастя тільки в родинному зв'язку і солідарності з іншими. Любов до ближнього це не обов'язок, що ніби покладений на людину, це її власна сила, завдяки якій вона рідниться зі світом і робить світ по-справжньому своїм.

Етика чесноти (А. Макінтайр, П. Гіч, Ф. Фут, М. Слоут, Р. Хьортхаус, К. Свонтон) є одним з впливових напрямків у сучасній західній етиці. Як зауважив А. Макінтайр в античності вся етика була етикою чесноти [36]. Поряд з гуманістичною етикою, прагматизмом, етикою турботи, персоналізмом, етикою відповідальності, сучасна етика чесноти переосмислює традиційну мораль, звертаючись до класичної (античної і середньовічної) традиції. Імпульсом до розвитку сучасної етики чесноти стала робота Е. Енськом «Сучасна моральна філософія», з публікацією якої пов'язують «аретичний поворот»²⁴ («aretaic turn») в етиці (і інших областях філософії). Як зазначає О. Артем'єва, символом цього повороту в моральній філософії став розвиток теоретичних підходів, які переносять увагу з наслідків вчинків, а також з принципів, норм і правил на цілісний характер людини, її досконалість і чесноти [5].

Аналізуючи природу аретичного повороту, Е. Енськом зазначає, що він стався в період секуляризації етики, її звільнення від іудео-християнського контексту, що задає її нормативний зміст. Іудео-християнська етика говорила на мові закону, необхідного, обов'язку, правильного. Європейська етика сформувалася на цих засадах, проте з часом втратила змістовне наповнення християнської етики. В умовах втрати

²⁴«Аретичний поворот» (від грец. *aretē* – чеснота, досконалість) сприяв появі та розвитку такого самостійного філософського напрямку, як аретична епістемологія, (virtue epistemology), див., напр.: Axtell G. ed., *Knowledge, Belief and Character: Readings in Virtue Epistemology*. Lanham, 2000 [32]; Fairweather A., Zagzebski L., eds. *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. N. Y., 2001 [37]; Pritchard D. H. *Virtue Epistemology and the Acquisition of Knowledge* // *Philosophical Explorations*. 2005. № 8 [38]; Zagzebski L.T. *Virtues of the Mind*. Cambridge, 1996 [39]. «Аретичний поворот» торкнувся політичної теорії та теорії права. Див., напр.: Duff R.A. *The Limits of Virtue Jurisprudence* // *Metaphilosophy*. 2003. Vol. 34, № 1–2, January. P. 214 [33]; George R.P. *Making Men Moral*. Oxford, 1993 [34]; Huigens K. *Nietzsche and Aretaic Legal Theory* // *Cardozo Law Review*. 2003. Vol. 24, № 2, February. P. 563–586 [35]; Sherry S. *Judges of Character* // *Wake Forest Law Review*. 2003. Vol. 38. P. 793–809 [40]; Solumn L.B. *Virtue Jurisprudence: A Virtue-Centered Theory of Judging* // *Metaphilosophy*. 2003. Vol. 34, № 1–2, January. P.178–213 [41].

змістовного критерію етики їх визначальною рисою, з точки зору Енськом, виявляється *консеквенціалізм*. З позиції *етичного контекстуалізму* (А. Макінтайр і Дж. Стаут), етичні уявлення розвиваються в контексті різних соціокультурних традицій. Отже, переконання людей залежать від тих контекстів, до яких вони належать, тому уявлення про справедливість і благо, мужність, обумовлюються конкретною культурною традицією народу [36]. Згідно *етичного контекстуалізму*, різні традиції містять також різні уявлення про аргументи обґрунтування моральних принципів. Тому у різних традиціях і контекстах критерії етичної раціональності виявляються різними. Це означає, що етичний контекстуалізм передбачає епістемологічний релятивізм, і обґрунтування моральних уявлень залежить від того, в якому контексті воно здійснюється. З огляду на це, на думку *Е. Енськом*, у рамках *консеквенціалізму* сама дія постає морально нейтральною, а морального значення набувають лише її наслідки. Останні стають і підставою для оцінки дії, і предметом моральної відповідальності. Затвердження *консеквенціалізму* в етиці, з точки зору *Е. Енськом*, обертається деградацією етики в тій найбільш важкій формі, коли вона стає засобом теоретичного виправдання аморальних вчинків.

Саме *консеквенціалізму* як поверхневій моральній філософії *Е. Енськом* протиставила ідею *етики чесноти* аристотелівського зразка. На відміну від *новоєвропейської етики*, етика чесноти оперує змістовними поняттями, вона говорить мовою конкретних чеснот. В її рамках вчинки кваліфікуються як справедливі і несправедливі, чесні і безчесні, мужні й боязкі і т.п. Так що якщо прихильник етики закону без божественного законодавця може шукати відповіді на запитання про те, чи не буде покарання за чужу провину в якомусь випадку «морально правильним», то для прихильника етики чесноти така дія є парадигмальним випадком несправедливості і в його теоретичному арсеналі немає ніяких засобів для виправдання цієї дії.

ЛІТЕРАТУРА ДО І РОЗДІЛУ

1. Авдиев В. История Древнего Востока: учебник. – М.: Высшая школа, 1970. – 608с.
2. Анчел Е. Этнос и история. М.: Мысль, 1988. – 126 с.
3. Апель К.-О. Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці // Єрмоленко А. Комунікативна практична філософія: підручник. – К.: Лібра, 1999. – С. 413–454.
4. Аристотель Политика // Аристотель. Сочинения: В 4 тт., Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – С. 759–779.
5. Артемьева О. У истоков современной этики добродетели // Этическая мысль. Вып.6. – М., 2005. – С.163–182
6. Бердяев Н. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. – М.: Книга по Требованию, 2012. – 320 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn011.htm#12/>
7. Беспалько В. Принцип талиона в Моисеевом криминальном законодательстве // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова, 2016. – № 2. – С. 277–280
8. Біблія в перекладі Івана Огієнка [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://bibleonline.ru/bible/ubio/>
9. Большой латинско-русский словарь [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://linguaeterna.com/vocabula/>
10. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма// Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с. – С.64 – 344.
11. Вебер М. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – 704 с.
12. Гердер И. Мысли, относящиеся к философской истории человечества, по разумению и начертанию Гердера. – СПб.: Тип-фия Н. Греча, 1829. – 302 с.
13. Зюков А. Кровная месть: внеправовой обычай и государственно-правовая политика: учебное пособие. – Владимир: ИП Журавльова, 2009. – 160 с.
14. Иоанн Златоуст. Толкование Евангелия Святого Матфея Евангелиста. – М.: Паломник, 1994.
15. История Древнего Востока. Ранняя древность. – М.: Наука, 1989. – 470 с.
16. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – К.: Лібра, 2001. – 400 с.
17. Еврейская энциклопедия. – СПб.: Акционерное Общество Брокгауз-Ефрон, 1906 -1913 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://runivers.ru/lib/book7069/>
18. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения: В 6 т., Т 4, Ч. 1. – М. –1965. – 544 с.
19. Лосский Н. Условия абсолютного добра. – М.: Политиздат, 1991. – 368с.
20. Махабхарата. Выпуск II. Бхагавадгита. Книга VI, гл. 25 – 42. Ашхабад: АН ТССР, 1960. – 403 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.e-reading.club/bookreader.php/1013643/Mahabharata._Vyppusk_II._Bhagavadgita.html
21. Попов П. Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. – СПб., 1910.
22. Ролз Дж. Теорія справедливості. – К.: Основи, 2001. – 822 с.
23. Соловьев В. Оправдание добра. Нравственная философия // Сочинения в 2 тт. Т. 1. – М., 1990. – С. 47–548.
24. Толстой Л. Царство Божие внутри вас // Толстой Л. Полное собрание сочинений в 90 тт., Т. 28. – М.: Гос. изд-во Художественной Литературы, 1955 [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_1260.shtml
25. Философская энциклопедия / Под ред. Ф. Константинова. В 5 тт. – М.: Советская

- энциклопедия, 1960 – 1970. – 2520 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/slovari_ehnciklopedii/filosofskaja_ehnciklopedija_pod_red_f_v_konstantinova
26. Франк С. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
 27. Фромм Э. Человек для самого себя. – М.: АСТ МОСКВА, 2010. – 350 с.
 28. Хрестоматия из истории Древнего Мира: в 3 тт., Т.1. Древний Восток: учебное пособие / Под ред. В. Струве. – М.: Учпедгиз, 1950. – 359 с.
 29. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М.: Прогресс, 1992. – 572 с.
 30. Энциклопедический словарь (в 86 томах). Том XXXIIA (64): Тай – Термиты / Ф. Брокгауз, И. Ефронь. – СПб, 1901: Издательское дело [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ>
 31. Axtell G. Knowledge, Belief and Character: Readings in Virtue Epistemology. Lanham, 2000
 32. Duff R. The Limits of Virtue Jurisprudence // *Metaphilosophy*. 2003. Vol. 34, № 1–2, January. P. 214
 33. George R. Making Men Moral. Oxford, 1993
 34. Huigens K. Nietzsche and Aretaic Legal Theory // *Cardozo Law Review*. 2003. Vol. 24, № 2, February. P. 563–586
 35. MacIntyre A. Virtue Ethics // Becker L.C., Becker Sh.B. *Encyclopedia of Ethics in 2 vol.* Vol. 2. Chicago; London, 1992.
 36. Fairweather A., Zagzebski L., eds. *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. N. Y., 2001
 37. Pritchard D. Virtue Epistemology and the Acquisition of Knowledge // *Philosophical Explorations*. 2005. № 8
 38. Zagzebski L. *Virtues of the Mind*. Cambridge, 1996.
 39. Sherry S. Judges of Character // *Wake Forest Law Review*. 2003. Vol. 38. P. 793–809
 40. Solum L. Virtue Jurisprudence: A Virtue-Centered Theory of Judging // *Metaphilosophy*. 2003. Vol. 34, № 1–2. January. P. 178–213

Розділ II

ЕТИЧНА СИСТЕМА: ПІДСТАВИ, ПРИНЦИПИ, УНІВЕРСАЛІЇ

- 2.1** Трансцендентність етики:
дар культурних скрижалей
45
- 2.2** Синкретизм і іманентність
етичного та антропологічного
початків
49
- 2.3** Етика спів-буттєвості: універсалії
та механізми буття-разом
58
- 2.4** Принципи та умови
абсолютної етики
70

Література до II розділу
92

2.1 ТРАНСЦЕНДЕНТНІСТЬ ЕТИКИ: ДАР КУЛЬТУРНИХ СКРИЖАЛЕЙ

Слово це (закон) близьке до тебе:
воно в устах твоїх і в серці твоєму ...
(Второзак.30: 14)

Характер сучасного суспільства, його, з одного боку, динамічність, а з іншого – внутрішні протиріччя розвитку, ставить під сумнів практичне значення етики як вчення про належне знання, що задає ціннісно-нормативні орієнтири людському спів-буттю. Проте, як зазначає А. Шопенгауер, для етики навіть потреба у відомій метафізичній основі є тим настійнішою, що філософські, як і релігійні системи сходяться в тому, що етична важливість вчинків в той же час повинна бути метафізичною, тобто підноситися над простим явищем речей і, отже, над будь-якою можливістю досвіду, і тому перебувати в тісному зв'язку з усім буттям світу і жеребом людини, – так як кінцевий пункт, до якого зводиться значення буття взагалі, напевно має етичний характер [35]. Мова безпосередньо йде про метафізичні передумови виникнення етичної системи.

У біблійній історії ілюстративно висвітлюється сюжет про дарування народу ізраїльському, що вийшов з єгипетського рабства, заповідей, які навчали правильному ставленню до ближнього. *Десять заповідей* (івр. עשרת הדברים) – це десять основних законів людського спів-буття (грецьке – *Декалог* (відповідне біблійного עשרת הדברים і виразу Септуагінти οἱ δέκα λόγοι і та δέκα ρήματα (див.: Вих., 34, 28; Втор., 10, 4; 14, 13; пор. Флавій, «Старожитності», III, 5, §3)) [10], які були передані Богом Мойсею на горі Синай (див. Синайське законодавство). «І промовив Господь до Мойсея: вийди до Мене на гору, і будь там. І дам тобі кам'яні таблиці, і закони та заповідь, що Я написав для навчання їх» [6 (Вих. 24:12)].

Накреслені на двох кам'яних скрижалях («скрижалях свідoctва» (לוחות העדות) (Вих., 24, 12; 31, 18; 32, 16), або «скрижалях заповіту», הברית, לוחות) (Втор., 9, 9, 11, 15)), «Десять Слів» були передані Мойсею як

керівництво до формування якісно нових соціальних відносин народу, що вийшов з рабства. Скрижалі Заповіту, таким чином, відображали основні умови культурного розвитку особистості, порушення яких вело до дисбалансу як її особистісної, так і соціальної природи. «Господь промовляв до Мойсея: Іди, зійди, бо зіпсувався народ твій, якого ти вивів із єгипетського краю. Зійшли вони скоро з дороги, що наказав був Я їм, зробили собі лите теля, і поклонились йому, і склали йому жертви, та й сказали: Оце твої боги, Ізраїлю, що вивели тебе з єгипетського краю!»²⁵ [6 (Вих. 32:7, 8)]. Таким чином, ці заповіді були умовою формування культурної відповідності ізраїльтян, досягнення якої призвело б до етичної рівноваги суспільного буття – подолання язичницької влади золотого тільця.

Культ золотого тільця – це культ ідолослужіння – кровожерливого поклоніння людини матеріальним благам, що культивує занепад внутрішньої культури особистості, деградацію та варварство у суспільних відносинах. За такого формату ставлення до оточуючого світу, коли цінності та значення набувають для людини лише матеріальні атрибути, інший сприймається завжди як ворог, конкурент на бажаний мною ресурс. Тому механізмами «регулювання» суспільних відносин виступає сила, що керується страхом (за себе: своє життя, страх позбавленості бажаного тощо). Людина перетворюється на ненажерливу істоту, що керується суто інстинктивними прагненнями.

Сучасною модифікацією ідолослужіння виступає споживацька система відносин, яка переводє людські стосунки у простір ринкових, тобто взаємовигідних, корисних. Варварство та кровожерливість золотого тільця від страху грубої сили мімікріє у страх бути позбавленим бажаних матеріальних благ. У безупинній гонитві за бажаннями, особистість розтрачує себе, перетворюється у «масовий продукт». Проблема полягає у тому, що у кожному з своїх проявів ідолослужіння заперечує цінність людського життя, любові, щирості, поваги тощо. Натомість, воно вимагає від людини, яка погодилася служити кровожерливій силі, жертвоприношення – відмову від себе: потреби любити, творити, бути вільною у своїх життєвих проявах.

В історії християнства принцип культурних скрижалей символічно зображає ситуацію, коли відповідність людини етичним універсалам,

²⁵Коли Мойсей спускався з вершини гори після 40-денного на ній перебування, зі скрижалями в руках, і побачив, що народ танцює навколо золотого тільця, забувши про Бога, він в гніві розбив скрижалі [6 (Вихід, 32, 19)]; після цього Господь велів йому знову висікти з скелі дві інші скрижалі, на яких Він відновив десять заповідей [6 (Вих. 34, 1)]. Ці другі скрижалі, принесені Мойсеєм з гори Сінай, були поміщені в Ковчегу, звідки останній і отримав назву «Ковчег свідoctва», [6 לַאֲרֹן (Ісх. 25, 16, 21– 22; 34, 29; 40, 20; Чис. 4, 5, 1 Цар. 8, 9)].

прийняття їх у якості механізму «належної» регуляції суспільних стосунків, надає людині шанс відновити як власну цілісність, так і соціальний порядок в цілому. Таким чином, старозавітні десять заповідей, закладали основу золотого правила етики християнської філософії, вибудованого на цінності людського життя, принципі любові до ближнього. Отже, мова йде про етичні принципи, які склали підстави формування гармонійного спів-буття, побудованого вперше за всю історію людства не на язичницьких засадах, а на підставах культури – цінностях любові, милосердя, поваги, порядку. Тому саме відповідність їм, життя за ними й відкривало людині перспективу відновлення втраченого сакрального зв'язку з Богом.

Перші п'ять заповідей характеризували ставлення людини до Бога:

1. *Я Господь, Бог твій, що вивів тебе з єгипетського краю з дому рабства. Хай не буде тобі інших богів передо Мною!*
2. *Не роби собі різьби і всякої подоби з того, що на небі вгорі, і що на землі долі, і що в воді під землею. Не вклоняйся їм і не служи їм, бо Я Господь, Бог твій, Бог ревносний, що карає за провину батьків на синах, на третіх і на четвертих поколіннях тих, хто ненавидить Мене, і що чинить милість тисячам поколінь тих, хто любить Мене, і хто держиться Моїх заповідей.*
3. *Не призивай Імення Господа, Бога твого, надаремно, бо не помилує Господь того, хто призиватиме Його Імення надаремно.*
4. *Пам'ятай день суботній, щоб святити його! Шість день працею і роби всю працю свою, а день сьомий субота для Господа, Бога твого: не роби жодної праці ти й син твій, та дочка твоя, раб твій та невольниця твоя, і худоба твоя, і прихोцько твій, що в брамах твоїх. Бо шість день творив Господь небо та землю, море та все, що в них, а дня сьомого спочив тому поблагословив Господь день суботній і освятити його.*
5. *Шануй свого батька та матір свою, щоб довгі були твої дні на землі, яку Господь, Бог твій, дає тобі! Шанування батьків є божественною заповіддю тому, що батьки, як джерело життя*

дітей, займають по відношенню до останніх приблизно таке ж положення, як Бог по відношенню до світу.

Решта п'ять заповідей є етичними нормами людських стосунків, що вибудовуються на вихованні внутрішньої культури особистості, формуванні культури суспільства в цілому:

6. *Не вбивай!*
7. *Не чини перелюбу!*
8. *Не кради!*
9. *Не свідкуй неправдиво на свого ближнього!*
10. *Не жадай дому ближнього свого, не жадай жони ближнього свого, ані раба його, ані невільниці його, ані вола його, ані осла його, ані всього, що ближнього твого!* [6 (Вих. 20: 2-17)].

Історична ретроспекція дозволяє побачити, що *Десять заповідей* прописаних в Старому Завіті, знаходять своє відображення в іудаїзмі, законах Корану, положеннях Восьмеричного шляху буддизму. Більше того, золоте правило етики, вибудоване на цінності людського життя – любові до ближнього, містить в собі норми, ідентичні всім основним культурам і релігіям світу, трансформуючись в законодавчі системи сучасних держав (так, наприклад, в місті-державі Ватикан біблійні заповіді і основні положення Діянь Апостолів реалізуються в законодавстві і правовій практиці, в ісламських державах джерелом права і нормативних актів являються положення Корану і Суни, в Ізраїлі джерелом конституційного права є П'ятикнижжя Мойсея, заповіді Мойсея покладені в основу Конституції США). Сучасні дослідники зазначають, що *Десять заповідей* можна порівняти з Конституцією, яка знаходиться в системі всього законодавства і є його основою, в тому сенсі, що всі інші закони повинні спиратися на Конституцію, відповідати їй, розвивати конституційні норми, охороняти цінності, проголошені Конституцією [21, с. 40]. Конституція не може реалізувати своє значення, якщо не отримає розвитку у відповідній системі законодавства. Саме такого статусу закону набувають Мойсеєві заповіді, що проголошують найбільш важливі принципи та цінності людського буття.

2.2 СИНКРЕТИЗМ І ІМАНЕНТНІСТЬ ЕТИЧНОГО ТА АНТРОПОЛОГІЧНОГО ПОЧАТКІВ

Етика є наука про природне добро і про зло,
і про здійснення його в поведінці людини.
М. Лоський

Синкретизм (від грец. Συγκρητισμός – «з'єднання, об'єднання») етичного і антропологічного початків, людини й етичних норм, простежується безпосередньо в просторі спів-буття. Тут суспільна природа особистості, її внутрішня культура, формуються безпосередньо під впливом культурного середовища. Йдеться про такий взаємовплив, характер відносин «особистість – етичні універсалії» (цінності, норми, традиції), що притаманний лише людській природі, – довірливі, відкриті *спільнотні* відносини, що вибудовуються на принципах любові, поваги, творчої реалізації особистості. Іншими словами, *і етика, і людина мають спільнотну природу, спрямованість і потенціал, тобто орієнтовані на спільне буття, організоване на принципах збалансованих відносин спілкування довіри.*

Саме питання про умови, принципи й механізми спів-буття, закладає те проблемне поле, що визначає основну мету етики – «роботу» людини над подоланням її егоїстичної природи, формування внутрішньої культури особистості, з метою реалізації свого потенціалу. У зв'язку з цим, Е. Фромм у своїй роботі «Людина для себе» зазначає, що найочевидніший аргумент проти принципу гуманістичної етики – що чеснота рівнозначна виконанню людиною обов'язків перед самою собою, а порок – нехтування самою собою – полягає в тому, що ми робимо егоїзм або себелюбство нормою людської поведінки, коли в дійсності метою етики повинна бути перемога над егоїзмом, і далі, що ми не помічаємо вродженого в людині зла, яке можна приборкати лише страхом покарання і повагою до авторитетів» [29]. У зв'язку з цим, виникає питання: «У чому ж полягає природа спів-буттєвості?»

а) спілкування як єднання з Цілим

Для сучасної людини ідея суспільства, чії принципи, спосіб життя і характер розвитку є гармонійним та цілісним, будуються на прийнятті та функціонуванні універсальних норм суспільного буття, усвідомлюється переважно в форматі релігійної проблематики або утопії. На цьому тлі сучасні кінематограф і література створюють величезну кількість футурологічних сюжетів ідеальних суспільств-утопій досконалих людей. І не дивно. Оскільки прагматизм сучасної людини (а на його формування сьогодні працюють більшість соціальних (освітніх) інститутів), що досягає свого апогею, навчив нас ототожнювати навіть протилежні за своєю суттю явища, розподіляючи їх за єдиним критерієм – «вигідно / не вигідно» (для мене). Так наш розум намагається, з одного боку, виправдати претензію на власну всеобізнанність, а з іншого – «вчить» людину позбуватися тих переживань, почуттів, прагнень, що формують нашу людяність.

Проте, проблема полягає в тому, що змусити обманути себе (власну уяву) – це одне, але свідоме намагання оминути реальність, що веде до болючих розчарувань кожного разу, коли суб'єктивне бачення не співпадає з об'єктивністю – інше. Ця ситуація безпосередньо стосується питання потенціалу етики в житті людини. Оскільки функціонування та розвиток гармонійного буття-разом не передбачає тотального підпорядкування людини моралі тієї чи іншої соціальної групи. Не йде мова і про релігійний фанатизм, який спотворює ідею цілісності й за своїм характером є тим самим тотальним насиллям. Идеться про вплив етичних універсалій на особистість, її відносини з оточуючими, тобто про розуміння ролі етики стосовно онтології спільного буття, як механізму його формування та розвитку.

На думку Г. Марселя людина є «мужність бути». Людське буття – тяжка ноша, проте вона несе її, не може не нести, повинна нести – таке переконання, що розділяється, мабуть, усіма філософами-екзистенціалістами. Людина стає відповідальною за себе, за іншого, за мир, навіть за буття [42, р.511]. І це означає лише те, що взаємодія, співвіднесеність етики та людини, складає умову розвитку продуктивного спільного життя. Дана передумова полягає в тому, що, на думку М. Бердяєва, *всі етичні імперативи, з одного боку виступають даністю, що існує у якості характеристики людського буття, а з іншого – повинні народжуватися з індивідуального внутрішнього досвіду особистості, що набувається в процесі нашого спілкування. Тільки в цьому значенні – «першородних», позаісторичних універсалій, вони не обмежують людську свободу, формують відповідальність.*

У якості «справжньої стихії духовного досвіду», свобода вибору (як і відповідальність) не просто постає умовою реалізації етичних принципів. Вона становить саму суть людського буття, оскільки як і творчість, стає можливою лише за умови освоєння людиною принципів етики – поваги, добра, взаємодопомоги тощо. Йдеться про те, що етичне знання є «доопитним» (у термінології В. Розанова), а, отже, воно не створюється людиною²⁶, але завжди в ній присутнє²⁷ та вимагає свого виявлення (інша справа, що воно може бути спотвореним нею). Це, як зазначає В. Розанов, «метафізична (до-народження) досвідченість», притаманна людині як творінню чуттєвому, інтуїтивному. І тільки тому «нове» добро розпізнається як добро, тобто набуває статусу універсальності (конкретної універсальності, згідно М. Бердяєва). Таким чином, тільки на ґрунті екзистенціального досвіду, внутрішніх переживань стає можливе з'єднання особистісно-унікального і етичного.

Відкриття, виявлення, як і ділення цим доопитним знанням відбувається в процесі спілкування. *Людина народжується в спілкуванні, воно формує якість нашої особистості.* Спілкування становить екзистенцію, тканину соціального буття. Тому сенс і призначення спілкування в житті людини сакральні, що спілкування дозволяє долати розрізненість і відчуженість особистості, виходити за межі власного егоїзму, і, таким чином, бачити навколишній світ як унікальне, цілісне буття «Ми». М. Бердяєв в зв'язку з цим зазначає, що світ об'єктивований є світом роз'єднаним, взаємно відчуженим в своїх частинах, хоча і підтримує зв'язок. Спілкування (комуніон) для «я» можливо лише з «ти», з іншим «я», але не з суспільством-об'єктом, ні з «Es». Спілкування «я» і «ти» утворює «ми». Спілкування двох відбувається в третьому. Єднання «я» з об'єктом теж відбувається в третьому, але це третє не «Ми», а «Es». Природа з законами, суспільство, держава, родина, соціальний клас часто-густо виявляються для особистості таким «Es», «воно». Спілкування і

²⁶Перетворювальний потенціал етичного знання полягає у тому, що етичні універсалії не створюються штучно. Справжня, вона відкривається людині у якості принципів відносин, спілкування, що є умовою можливості гармонійного спів-буття. Тому вона не є наслідком інтелектуальної напруги. Лише у своїх власних переживаннях людина відкриває довіру, любов, добро, як внутрішні прагнення. Це знання може згодом розширюватися, поглиблюватися, уточнюватися, але не може бути формалізоване, завчене. Людина з самого початку «знає» про це. У цьому сенсі етика не просто невіддільна від її буття, вона є умовою його можливості.

²⁷«Буття є пізнаванням тільки тому, що людина володіє у собі буттям», – писав о. Г. Флоровський в зв'язку з аналізом творчості В. Ерна. Останній зазначає: «Істина може бути доступна людині тільки тому, що в людині є місце істини», а Г. Флоровський додає: «або людині самій є місце в істині» [25, с. 489].

з'єднання пізнавальне і емоційне можливо лише в порядку існування, лише з існуючим, воно завжди є прорив і просвіт іншого світу в наш світ. Світ об'єктивований і соціалізований, світ масовий і кількісний, *Das Man* і *Es*, є занепалий світ, який не знає спілкування, в цьому світі повідомлення встановлюються без спілкування, без інтуїції та любові. Цей світ ні на одній із ступенів повідомлення не знає з'єднання однієї людської душі з іншого. У цьому світі і церква, і релігійна соборність приймає характер об'єктивації і соціалізованих повідомлень ... Спілкування тим і відрізняється від повідомлення, що воно є онтологічно реальним, повідомлення ж символічне, є лише умовними знаками, що подаються... Внутрішнє емоційне життя в різному ступені може прориватися в цих повідомленнях, але ніколи не досягається справжнє спілкування і з'єднання. Спілкування, з'єднання передбачає максимальну духовну спільність ... існування «я» передбачає входження в «ми», в якому і відбувається спілкування «я» і «ти» [5]. У чому ж розкривається потенціал спілкування як екзистенційно-онтологічної умови спів-буттєвості?

Поняття «спілкування» (від грец. *κοινωνία* – «спільність») зосереджує у собі набагато глибше значення, ніж формальний обмін інформацією. Спілкування містить сакральну перетворювальну здатність до єднання, злиття, залучення, причетності людини до загального Цілого (сім'ї, спільноти, роду, етносу, професійної групи і т.п.). Так, в енциклопедії Брокгауза поняття «спілкування» (*кайнонія*) трактується в декількох аспектах, які в цілому доповнюють основний змістовний відтінок слова:

- тісний зв'язок, близькі стосунки, що характеризуються наявністю взаємних прав і зобов'язань;
- участь у спільній справі, спів-праця між людьми;
- спілкування людини з Богом, як залучення людини до сакрального процесу єднання [7].

Як зазначається в Академічному тлумачному словнику, слово «спілкування» (від дієслова *спілкуватися*, тобто «з'єднуватися в суспільство, в союз, об'єднуватися для спільних дій, робитися учасником в чомусь; сполучатися») похідне від старослов'янського прикметника *спільні*. Іншими словами, поняття «спілкування» в старослов'янській мові використовувалось для передачі грецького *κοινωνία* і латинського *communio* (від *communicare* – «робити загальним; повідомляти, з'єднувати», далі з *communis* – «загальний»

(з *cum* (со-, сом-, соп- «с, разом» + *mīnus* – «дар»)²⁸) – спільнота, причасність. Звідси, вживання слова «комунікабельний», тобто «той, хто любить спілкуватися» в пізній мові біблійних книг означало: «податливий» (тобто щедрий), «який ділиться з іншим чим-небудь» («благодатливим бути, товариським»)²⁹ [6 (1 Тим. 6:18)] [8].

Дж. Кемпбелл аналізуючи сутність поняття *κοινωνία* зазначає, що «головною ідеєю, яка виражається терміном *κοινωνος* і спорідненими йому словами, є не спільність з однією особою або особами, але співучасть у чомусь, у чому беруть участь також і інші» [41, р. 1]. Тому змістовно близькими до даного поняття вважають слова «співучасть, співробітництво, співпраця» (пор. грец. *synergia* – «співучасть, співробітництво») [39, р. 1323]. Таким чином, поняття *κοινωνία* вказує безпосередньо на тісний, близький зв'язок між людьми, завдяки чому Еврипід, наприклад, називає цим словом шлюбні відносини [37].

Йдеться про те, що онтологічний принцип спілкування відображається в екзистенційній природі людини у її потребі, прагненні, поклику бути причетною до буття Іншого, єднатися з ним. Це означає, що духовною установкою феномену спілкування є прагнення пізнати, тобто відкрити Іншого як цінність, унікальність, щоб стати з ним одним цілим. Це прагнення зрозуміти сутність Іншого, не з метою володіти ним (як засобом реалізації інтересів мого «я»), використовувати його потенціал, знання, досвід, але з метою розкрити його глибину, відчути нашу спільність, цілісність, єдність, поділитися собою, тобто тим кращим, що складає частину моєї особистості. І ця потреба народжується з самої душі людини, живе в її серці, її прагненні любити. У цьому таїнстві спів-причетності – єднання «я» і «ти» в спільність «ми», і розгортається потенція феномену спілкування, будується наш діалог, спів-буття.

Спільне буття, спілкування передбачає рівнозначність, рівноцінність сторін-учасників, прагнення слухати, чути, бути щирим. Діалог не виносить закритості, глухоти «я», зверхності, егоїзму щодо Іншого. Спілкування передбачає постійне відкриття Іншого, впізнавання його. А це можливо лише за моєї безкорисливої потреби в ньому, лише в прагненні поділитися, і тільки з цього народжується наша спільність, сакральний зв'язок двох частин у ціле – духовний

²⁸Більш давнє коріння поєднання *communis* черпає з праїндоевропейської * *ko-moin-i-* (порівняйте давн.-герм. *Gamainiz* і німец. *Gemein*) [24].

²⁹Див., наприклад, у Дала визначення товариської людини, тобто тієї, хто охоче спілкується з людьми, любить суспільство, доброзичливий, привітний, гостинний, відвертий. *Товариськість це властивість, якість»* [9, с. 655]. Слово *товариськість* було семантично осібне від *товариський* і тлумачилося також, як «схильність до дотримання всіх обов'язків в суспільстві» [19, с. 149].

союз. Символічно в зв'язку з цим, що антонімом *спілкування-κοινωνία* виступає слово *kakia* – «зло, зіпсованість, непридатність, порок» [40]. Отже, *спілкування, яке веде до злиття, причетності, збагачення одне одного, є станом щирої потреби в ближньому, любові до нього, станом, до якого людина здатна прийти лише подолавши зло в собі.*

Злом, зіпсованість в людині, вадою, що руйнує і блокує нашу потребу любити є егоїзм. Як безкорислива потреба в Іншому є підставою нашого спілкування-спів-участі, так ненависть, користь і прагнення використовувати виступають підставою егоїзму. Останній є тим прокляттям, «першородним гріхом», який людина повинна подолати в собі для відкриття себе нової – реальної, творчої. Як зазначає у зв'язку з цим Е. Фромм, «затвердження мого власного життя, щастя, розвитку, свободи корениться в моїй здатності любити, тобто в турботі, повазі, відповідальності та знанні. Якщо людина здатна до плідної любові, вона любить також і себе, якщо вона може любити тільки інших, вона взагалі не здатна любити ... Себелюбство і любов до себе не тільки не тотожні, але і прямо протилежні. Себелюб любить себе не дуже сильно, а надто слабо; а в дійсності, він ненавидить себе. Це відсутність любові до себе і турботи про себе, яка становить лише один із проявів відсутності плідності, робить його спустошеним і фрустрованим. Він по необхідності нещасливий і тривожно зосереджений на тому, щоб урвати від життя ті задоволення, які він сам же собі заважає отримати. Здається, що він занадто піклується про себе, але в дійсності він лише робить безуспішні спроби приховати і компенсувати відсутність турботи про своє реальне «я». Фрейд визнає, що себелюбна людина – нарцис, раз вона відмовляє в любові іншим людям і звертає її на саму себе. Вірно, що самолюбні люди нездатні любити інших, але вони не здатні любити і самих себе» [29].

Іншими словами, якщо потреба любити, бути одним цілим з ближніми, говорить про прагнення людини *пізнавати* (себе, інших, оточуючий світ), то егоїзм свідчить про неприйняття себе, ненависть до інших й бажання *використовувати*. У ставленні до навколишнього світу ці прагнення реалізуються в бінарних системах відносини, модусах буття:

- *гармонійному спільному житті, форматом якого є жива комунікація, спів-участь, спів-праця на реалізацію спільного блага (родина, рід, спільнота, етнос тощо),*
- *споживацькій моделі відносин, основою якої є формальна комунікація, пронизана егоїзмом та відчуженістю учасників.*

Егоїзм йде рука об руку з самотністю і нереалізованістю людини,

спотворюючи собою характер сучасних соціальних відносин. Очевидною ілюстрацією таких тенденцій виступає сьогодні споживацьке суспільство, чия захопленість «перевагою» егоїстичних установок маніфестується на всіх рівнях соціального буття. Егоїзм стає підставою формування фрагментарної свідомості, що не здатна бачити цілісність і взаємопов'язаність світу. Ілюзія егоїзму буквално з'їдає людину своїми «можливостями»: «тобі треба лише тільки захотіти, поставити мету і, не зважаючи ні на що, йти до неї». І це «захотіти» стає цілком реальним механізмом, стратегією «індивідуальної реалізації», на яку працюють сучасні психологічні тренінги «особистісного зростання», практики візуалізації бажань, і навіть більшість соціальних інститутів. І як тільки людина переводить все реальне, унікальне – людське, з цінності-мети власного життя в категорію «засобів» реалізації корисного бажання, цим магічним актом, чаклунством, вона обриває всі продуктивні зв'язки зі світом. Позбавляючи себе джерела життя (всього живого, справжнього, що сповнює мене життєвими силами, здатністю відчувати свою причетність до навколишнього світу), відчужуючи власний духовний потенціал, людина перетворюється на нелюдяного бовдура – ідола, який здатний цінувати тільки те, що приносить йому зиск, користь, набиває його ненажерливий шлунок.

Відчужуючись від себе реальної, свого власного життя, людина відчуває нестерпну самоту, що виїдає її зсередини. На думку М. Бердяєва, основна проблема «я», яка кидає світло на все його існування, є проблема самотності, що так малодосліджена філософськи. Тим часом як сама проблема пізнання може бути розглянута в перспективі проблеми самотності і її подолання і звідси може бути видобутий внутрішній світ ... «Я» переживає печуче, гостре почуття самотності. Щоб не бути самотнім, потрібно сказати «ми», а не «я» [5]. Самотність, формалізація, нереалізованість власного життя і є прокляттям егоїзму, небуття людини. Саме небуття, інакше як пояснити, той факт, що в просторі насичених і динамічних сучасних соціальних відносин – в сім'ї, колективі, професійному середовищі людина все частіше відчуває смуток і самотність. Саме такими є наслідки актуалізації її егоїстичних бажань – зацикленість, глухий кут, депресія.

Лише тільки жадібна претензія поглинати, споживати, експлуатувати навколишній світ, лише тільки вперте небажання бачити унікальність і цінність останнього, породжує простір порожнечі і глухоти навколо ураженої вірусом егоїзму людини. Егоїзм глухий і сліпий до потреб ближнього. Його частоти завжди вловлюють лише те, що дає перевагу над іншими, дозволяє поневолити їх волю, обмежити свободу, творчість. Тому ціннісна модель егоїстичної

свідомості культивується на служінні людини матеріальним маркерам «благам» – успіху, престижу, владі, грошам, майну, посадам, «корисним» зв'язкам. Її комунікація пронизана жадібністю, ненавистю і нещирістю. А оскільки тенденції зростання і масштаби егоцентризму в сучасному суспільстві лише збільшуються і доступ до «благ» стає більш обмеженим, то і соціальні відносини перевтілюються в простір жорсткої боротьби за соціальні переваги. Реалізується соціальний тип споживача-колонізатора.

Іншими словами, небезпека егоїстичних установок полягає головним чином в тому, що відбувається дезактуалізація духовних цінностей, які відповідають за формування і реалізацію потенціалу людини, гармонійність її життя, глибину та якість її комунікації. У свою чергу, формальне спілкування, що не несе у собі перетворюючого характеру, не володіє потенціалом гармонізації, єднання. Воно не передбачає подолання егоїзму, виходу за межі власного «я», не вимагає відкритості, ширості, оголеності перед Іншим. І в цьому зuboжінні його основна спокуса для егоїстичного свідомості. Оскільки феномен спілкування, живої продуктивної комунікації-єднання, що народжує особистість, формує спільність наших зв'язків, інтересів, потреб, передбачає залучення етики, виховання, роботу над злом, недосконалістю в собі. І саме це стає для людини каменем спотикання на шляху формування особистості. Однак тут на допомогу приходить задана іманентність етичних універсалій людській природі.

Так, пояснюючи даний зв'язок, І. Кант заявляє, що моральний закон знаходиться не поза мною, він є в мені, і в той же час він «об'єктивний» (тобто не створений і не придуманий людиною). Він становить «внутрішній закон» людини, а тому – невідворотний, незнищенний і обов'язковий (також, як і не скасовується, наприклад, закон тяжіння, якщо ми, порушуючи його, ставимо чашку на край столу, і вона падає). Ототожнюючи моральний закон і природу людини, філософ зазначає, що цей закон є форма, що структурує людське буття. А це означає, що підстави даної іманентності зосереджені в самій природі особистості, як духовного, перш за все, створіння. Сама духовність в людині є відображенням тих вищих етичних принципів – добра, любові, милосердя, щедрості, які з одного боку, складають унікальну суть її природи, а з іншого – формують поле етики – питання про розрізнення добра і зла. Екзистенціальне, як зазначає М. Бердяєв, в мені це найпотаємніше і найособистіше, але одночасно і щось, що перевершує мене самого. Екзистенціальне – це розумоосяжне в мені, це те, що є я сам, але і одночасно щось, що перевершує мене, те, що більше мене в будь-який момент життя і що, в кінцевому підсумку, закликає (а не примушує!) мене відповідати цьому більшому [14, с. 89].

Отже, іманентність етичному порядку в людині формується

доопитним знанням про добро, інтуїтивним відчуттям зла, сумлінням, яке підказує нам справжній етичний вибір. І це знання не нав'язане людині ззовні³⁰. Це саме людське буття в його автентичній (згідно Ж.-П. Сартр) формі. Людина знає про цю особливість свого буття, і знання це конститує його. У зв'язку з цим, біблійний сюжет про гріхопадіння людини ілюструє порушення цього синкретизму, єднання людини і духовного закону.

Йдеться про необізнаність людини стосовно розрізнення добра і зла, що веде до порушення етичних законів, прагнення стати над законом, жити за власними егоїстичним мірками. У зв'язку з цим, М. Бердяєв зазначає, що людина впала, проте спогад про рай, пам'ять про свою справжню сутність, живе в ній. І саме вона спонукає її вдосконалюватися, покращувати світ навколо себе і творити добро. Цілісність, повнота, досконалість, райський стан – все це характеристики безумовного, абсолютного, універсального етичного правила, яке на думку К'єркегора, завжди є актуальним (воно ні в минулому, ні в майбутньому, а зараз). Звідси – вища відповідальність людини (вона дійсно несе на своїх плечах весь тягар світу), і найсильніший стимул, борг самовдосконалення – прагнення до відновлення цілісності і повноти існування. Саме останнє, на думку філософа, і може розглядатися як справжня мета і етичний імператив. А, значить, і діалог в площині «людина – етична система» повинен вестися на рівні культури, де матеріальним і фізіологічним ознакам особистості, передує символічний світ смислів, духовних цінностей, що знаходиться в межах позачасового існування, у вічності.

³⁰Так, згідно І. Канта, свобода не передує етичного закону, етичний закон є перше, що вимагається від нас виконувати, хоча і вільно.

2.3 ЕТИКА СПІВ-БУТТЄВОСТІ: УНІВЕРСАЛІЇ І МЕХАНІЗМИ БУТТЯ-РАЗОМ

... цінності є надбання цілісного, а не «роздібленого» суб'єкта
Ф. Шиллер

Спільнотність, спів-учасність, взаємодопомога, як і інші установки духовної природи особистості (прагнення до творчості, порядку, самореалізації і т.п.), передбачають свій розвиток, вдосконалення, виховання, у міру чого, і формується наша спів-буттєвість. Іншими словами, якість, характер людської комунікації, взаємодії, взаємовідносин вимагають від особистості роботу над собою – подолання егоїзму, що загрожує гармонії буття-разом. Останнє, в форматі продуктивного щирого спілкування є простором спів-участі, спів-праці, ділення здібностями, досвідом. Це відносини взаємозв'язку (але не залежності!), в яких ми збагачуємося, творимо, зростаємо взаємно.

Таємниця сакральності сумісного буття полягає в природі суспільних відносин. Наші стосунки, формування й перебування в них є досвідом, не завжди вдалим, продуктивним, часто болючим, помилковим. Проте саме цей досвід формує цінність і унікальність людини й природи її буття. Щоб стати продуктивним, затребуваним, він вимагає залучення потенціалу етики як знання про те, що є добро, довіра, повага, любов, а що є зло. Оскільки саме здатність відрізнити, надає людині і її життю реальності, можливості вибору, реалізації духовного потенціалу особистості.

Відсутність розуміння ніколи не проходить безслідно, людина потрапляє в полон ілюзій, помилкових ідеалів, що позбавляють її свободи, активності, творчості, спотворюючи й руйнівуючи її потенціал. *І в цьому аспекті людського становлення етика, як практичне знання, набуває універсального характеру.* Йдеться про те, що механізм індивідуального і соціального становлення, природа і принципи людської комунікації як простору формування буття-разом, спираються на етичні універсалії – цінності, норми, традиції.

У зв'язку з цим, цілком можна говорити про те, що етика це конкретне знання про соціокультурні принципи та патерни людських відносин, знання, наслідком втілення якого є культура душі людини з одного боку, і гармонійність суспільних відносин – з іншого.

а) аксіологічна природа спів-буттєвості

Прагнення людини (потреби і бажання), що «запускають» її активність, формують перспективу її вибору, творчої реалізації, потребують організації, спрямованості, тобто роботи людини над собою. Без цього вдосконалення, без розуміння сутності й механізмів спілкування, жива комунікація здатна перетворитися в формальний обмін інформацією, обмін, що не надає людині шансу розгледіти себе, відчувати унікальність оточуючого світу, єдність з ним. І саме в межах останнього наші потреби і прагнення перетворюються у самородки, даровані для вивчення і огранки, щоб в перспективі набути якості діаманту – таланту, творчого дару. Тому в цьому аспекті, етика як система універсалій людського спів-буття, умова вдосконалення людини, і виступає «інструментом» цієї огранки.

Серед усіх етичних універсалій, особливу роль у формуванні простору буття-разом, формування й розвитку духовного потенціалу особистості відіграють *цінності*. У своїй історичній перспективі проблема цінностей сформульована ще Сократом, в його питанні: *що є благо?* Саме у греків «філософія цінностей» (надалі, *аксіологія*) формувалася як вчення про доброзвичайність, яка отримала назву етики. Якщо звернутися до історії мови, то знаходимо, що поняття «цінність» утворено від грецького *ἀξία* і в цьому значенні в рамках античної філософії (переважно у Сократа і Платона) ототожнюється з поняттям «благо». Так, як відзначають дослідники, одним з перших відомих нам текстів, в якому філософське поняття цінності починає артикулюватися і контекстуально відділятися від категорії «ціна» (від грец. *τιμή*), був Сократичний діалог Гіппарх, який увійшов в платонівський корпус, але ще в античності вважався псевдоплатонівським [1].

Аксіологічний характер етики Сократа виражається в його дослідженні ціннісного відношення людини до світу. Підстави людської доброзвичайності філософ шукав у Богіві, тому для нього етичні принципи беззаперечно абсолютні і універсальні. Як зазначають сучасні дослідники, «характеризуючи прекрасне, Сократ показує його зв'язок з корисним, розуміючи останнє не утилітарно, а як розумну доцільність» [13, с. 13]. У свою чергу Платон

не відокремлює прекрасне від доброго, істинного, щирого. Його ідея «блага» (τὸ ἀγαθόν), у якості вищого об'єкту пізнання, означає онтологічну досконалість. Як і Сократ, Платон ототожнює благо зі знанням і розглядає останнє як чесноту. Крім цього, він виокремлює безліч інших чеснот, відводячи кожній своє певне місце в душі, вважає, що «головним для людини є її духовний стан, її чесноти, і останні є суть умови її щастя ... Благо не можна визначати як задоволення, тому що доводиться визнати, що бувають погані задоволення. Благом не можна назвати те, що тільки приносить нам користь, тому що це ж саме може завдати шкоди іншій людині. Благо Платона – це «благо саме по собі» (αὐτὸ ἀγαθόν) [13, с.15].

У Аристотеля цінність як благо співвідноситься з поняттям «мета». «Благо є досконалою метою, досконала ж мета сама по собі є не що інше як щастя. Але щастя складається з багатьох видів блага» [4, с. 301]. «Прекрасне – те, що у якості блага, приємне тому, що воно благо» [2, с. 43]. Тому для філософа, по-перше, цінніше те благо, яке ближче до мети, а, по-друге, те, що є значимим для більшості. Аристотель класифікує блага за допомогою операціоналізації понять «цінність, цінне». «З благ одні відносяться до цінних (*timia*), інші – до хвалених (*epaineta*) речей, треті – до можливостей (*dinameis*). Цінним я називаю благо Божественне, найкраще, наприклад – душу, розум. Доброчесність теж цінність, саме завдяки їй людина стає гідною; хвалене ж благо – це ті ж чесноти, дія яких викликає похвалу, а блага можливості – це влада, багатство, сила, краса» [15, с. 300].

Аналізуючи античну історію формування поняття «цінність», дослідник В. Шохін зазначає, що іменник «цінність» (грецьк. *αξία*) є історично другорядним по відношенню до прикметника «цінний» (грецьк. *αξιός*). Останній вживався вже у великих поемах, що приписують Гомеру. Згідно енциклопедичного лексикону Ліделл - Скотта, він означає – «коштує стільки-то», тому один з типових виразів з цим словом звучить: «Ми всі не коштуємо одного Гектора» (Іліада 8.234). Інше значення випливає з першого – «гідний», «добротний» в цілому (Іліада 9.261) ... Ці ж значення зафіксовані в найдавніших прозаїчних пам'ятках у Геродота і Ксенофонта [34, с.101]. Дослідник також відзначає, що вже в післягомерівській мові прикметник «цінний» отримує конкретно етичне значення в сенсі «гідний» (*ἄξιόν*).

Продовжуючи аналіз античної традиції феномену цінностей, М. Лоський у своїй роботі «Цінність і буття» зазначає, що цінності можливі лише в тому випадку, якщо основи буття ідеальні і притому духовні ... до області духовно-ідеального належать всі ті ідеальні елементи і сторони буття, які служать умовою можливості Царства Божого ... Ці духовні основи буття зумовлюють ідеальну, тобто

непросторову і позачасову взаємоімманентність... Ця ідеальна взаємоімманентність є умовою можливості смислів, значень і цілей: вона полягає в тому, що буття А і В існують друг для друга не за допомогою механічного впливу, поштовху або тиску, не за допомогою просторової або тимчасової суміжності і послідовності, а за допомогою єдності, незалежної від просторово-часових зв'язків або роз'єднаної у механічних відносинах. Вона обумовлює ідеально спрямованість буття А на буття В, у силу якої А стає осмисленим, а В його змістом ... Такий зв'язок існує у всякому ціннісному значенні одного буття для іншого ..., наприклад коли чистий блакитний колір світлового променя або арія, виконана Шаляпіним, не байдужі для мене, тому що, існуючи реально поза мене, вони ідеально наявні і є складовою мого життя, збагачуючи або збіднюючи його [16]. Таким чином, цінності набувають значення змістовних підстав людського буття.

Довідка

Цінне визначається Демокритом як те, що є, що *реальне*. Цінності базуються на основі сущого, оскільки обумовлені «устроєм» самої світобудови. Тому цінність згідно цього є одночасно і об'єктивною, і суб'єктивною: об'єктивна згідно із законами природи, але суб'єктивна, оскільки закони природи надані людині як її ж власне природне прагнення до насолоди. Якщо цінне все те, що приносить задоволення, то сенс життя полягає в гонитві за насолодою, тоді найбільш моральним є той, хто у всьому догоджає своїм чуттєвим пристрастям. Але, йдучи цим шляхом, людина не може знайти щастя.

Сакральність цінності-блага, її співвіднесеність з трансцендентним, вказують на те, що цінності є вираженням смислів, які, наповнюють змістом, надають значення й спрямованості людському буттю. У зв'язку з цим, призначення цінностей, з одного боку, полягає у перетворенні (вдосконаленні) внутрішньої природи особистості, формуванні її духовного потенціалу, а з іншого – розкривати навколишній світ як ціннісне буття, й, таким чином, зробити особистість причетною до спів-буття, учасником його спільного блага. У свою чергу умовою реалізації останнього і виступає потенціал етичного знання «не в екзистенційному тільки, а у всеосяжному сенсі цього слова; початок, який Платон назвав *το ἀγαθόν*» [16].

Іншими словами, цінність відноситься до буття як «носій» сенсу, істини, що вміщає в себе потенціал цілісності, унікальності, іманентності індивідуального і соціального початків. Йдеться про такі фундаментальні аспекти феномену як:

- по-перше, через пізнання цінностей, тобто причетність до онтологічних смислів, людина відкриває для себе світ, як багату палітру відносин, почуттів, переживань, вчинків, вчиться «читати» їх, стаючи, таким чином, причетною до самого буття. Отже, її основне завдання, призначення це впізнання цього тонкого, символічного простору, злиття з таїнством якого, творить її унікальну особистість. Саме творить, оскільки виховання, розвиток культури душі потребує роботи над собою. І ця робота передбачає наповненість змістом, цінностями реального буття, в якому, як зазначає М. Лоський, «добро первинно. Воно є абсолютна позитивна цінність, самоцінність. Будь-яке найменше похідне добро стає таким через причастя Самому Добру ... Все, що причетне в якій би то не було мірі Добру, тобто Богу як абсолютній повноті буття, містить в собі виправдання свого буття, заслуженість його, і симптоматично ця позитивна цінність виражається, в залежності від різноманітності видів цього залучення, в нескінченно різноманітних позитивних почуттях – в почутті задоволення, захоплення, височини, спокою, довіри, надії і т.п., що передбачають повноту блаженства Божественного буття. Навпаки, все, що перешкоджає здійсненню абсолютної повноти буття, не заслуговує того, щоб бути; симптоматично така негативна цінність виражається в негативних почуттях страждання, відрази, вульгарності, занепокоєння, покинутості і т.п., що передбачають безмірні страждання пекельного розпаду буття» [16].

В силу цього, саме питання про відносність духовних цінностей, їх суб'єктивну, тобто штучну природу формування відображає нерозуміння їх ролі у онтологічній будові буття. Отже, означає недолужну спробу спотворення раціональною свідомістю універсальних вищих ідеалів, створених для блага кожного в умовах єдності, цілісності нашого буття. Тому відкрити цінність добра або любові тільки для себе, з метою використання цього знання для власних інтересів, зиску, неможливо. Покликання й умова реалізації останніх – *спільне благо*, а не особистий інтерес.

Філософська рефлексія

Про трансцендентність цінностей як світу належного (на відміну від світу речей) в своїй етиці заявляє І. Кант. Філософ

зазначає, що етичні принципи незалежні від позаморальних підстав. Тобто орієнтиром належного виступають не вчинки людей, а норми, що впливають з «чистої» волі. «Всі предмети схильності мають лише обумовлену цінність, так як якщо б не було схильностей і заснованих на них потреб, то і предмет їх не мав би ніякої цінності. Самі ж схильності як джерело потреб мають настільки мало абсолютної цінності, заради якої варто було б бажати їх самих, що спільне бажання, яке повинно мати кожна розумна істота, – це бути абсолютно вільним від них, таким чином, цінність всіх придбаних завдяки нашим вчинкам предметів завжди обумовлена» [11, с. 269]. Згідно філософу, цінність існує як властивість розумної людини і людського ставлення до світу, як міра людяності і свободи. «Найважливіше благо в світі, можливе через свободу, і є кінцева мета» [11, с. 269]. Тому добру волю як вираження свободи І. Кант визначає як «умову абсолютної цінності людського існування» [11, с. 269].

Однак не всі людські уявлення про цінності є істинними. Цінності можуть бути і ілюзорними, як, наприклад, судження людей, породжені «ілюзією честолюбства», «спрагою титулів і орденів». Справжня цінність пов'язана не лише з людським життям, а й з доцільністю людської діяльності: «... Цінність, яку ми самі надали нашому життю за допомогою того, що ми не тільки робимо, але і робимо доцільно» [11, с. 467]. Об'єктивна природа цінностей це не об'єктивність природних речей, але вищих цілей людського існування. Тому цінність це, перш за все, духовний феномен, оскільки «тільки етичний закон робить можливим поняття доброго (якщо тільки добре заслуговує цієї назви)», виступає підставою цінності. Дана лінія аксіології трансценденціоналізму розкриває себе в подальшому у представників неокантіанства (баденська школа), які пов'язують поняття цінності з ідеалістичним світоглядом (В. Віндельбанд, Г. Ріккерт).

Любов, свобода, життя, творчість, родина, в якості універсальних цінностей-сміслів (цінностей-цілей) людського буття, на які спрямовується індивідуальний досвід, не позбавляються своєї трансцендентної природи. Навпаки, завдяки цьому, останні якісно перетворюють нашу свідомість, таким чином, долучаючи до спільної мети – розкрити й реалізувати в людині внутрішній потенціал в форматі спів-буття, в усвідомлені цінності спільного блага. Проте з метою

своїї реалізації, в проекції суспільного життя вони конкретизуються у формі *цінностей-ресурсів – матеріальних засобів втілення цінностей-смислів*. Так, цінність родини, вихідною установкою якої є прагнення до побудови гармонійних відносин, взаємодопомога, довіра, любов, у своєму практичному зрізі передбачає родинний дім, авто, сімейний відпочинок тощо. Тобто цінності-засоби виступають у якості необхідних базових умов реалізації цінності родини, проте не навпаки!

Отже, мова йде про те, що цінності-цілі мають універсальний, об'єктивний характер, а *цінності-засоби* набувають у силу різноманітності прагнень, інтересів, уподобань людини, суб'єктивного характеру. Для одного родинний дім – це затишна приміська оселя з садом, квітником, а для іншого – міська квартира. Тобто *суб'єктивними стають лише способи реалізації цих цінностей*.

Цей аспект пояснюється тим, що *духовні цінності* (цінності-блага, цінності-цілі, самоцінності) *відображають онтологію буття* (і в цьому його відмінність від небуття), з одного боку, і *відкликаються в екзистенційній природі самої людини* – з іншого. «Абсолютна позитивна цінність є цінність, ... що має характер добра з будь-якої точки зору, в будь-якому відношенні і для будь-якого суб'єкта; не тільки сама по собі вона завжди є добро, а й слідства, що необхідно випливають з неї, ніколи не містять в собі зла. Таке добро є, наприклад, Божественна абсолютна повнота буття» [16]. В цьому аспекті природа вищих цінностей співвідноситься з природою духовних потреб особистості – в любові, творчій реалізації, житті, свободі тощо. А значить, що, задоволення фундаментальних духовних потреб реалізується в залученні особистості до вищих духовних цінностей. В цьому синтезі розкривається внутрішній потенціал особистості, з одного боку, і реалізується механізм спільного буття – спільне благо – з іншого. Так, наприклад, потреба в любові веде людину до пізнання, набуття досвіду любові, тобто прийняття даної цінності, що транслюється в характер і якість її спілкування, гармонійні відносини з навколишнім світом, нарешті, продуктивні соціальні стосунки. Людина, яка в силу різного роду причин, не відчуває актуальності цієї потреби, не здатна набути такого досвіду, отже, не розуміє значення любові для її життя;

- по-друге, призначенням вищих універсальних цінностей людського життя – любові, добра, творчості, пізнання, родини є надання перспективи, тобто осмисленості буття. Оскільки зазначений феномен має статус *цілі, орієнтира* людського (суспільного) буття, таким чином, їх онтологічне завдання – направляти, організовувати, удосконалювати нашу природу і характер відносин. На думку М. Лоського, основне завдання аксіології полягає у встановленні

існування абсолютних цінностей і подоланні аксіологічного релятивізму, який базується на поверхневому спостереженні за дійсністю. Філософ зазначає, що куди ми не поглянемо – скрізь натрапляємо на відносні цінності. Швидкий біг гончої собаки, яка переслідує зайця, – добро для гончої і зло для зайця; в фортеці, що знаходиться в облозі, де гарнізон страждає від нестачі харчів, з'їдання шматка хліба одним солдатом є благо для нього, і голод для іншого солдата; любов Анни Кареніної до Вронського – щастя для Вронського і нещастя для чоловіка Кареніної; подолання Карфагена Римом – щастя для Риму і лихо для Карфагену [16]. Однак такі судження можуть виходити лише з фрагментованої, «розірваної» свідомості, в якій «світ складається тільки з відокремлених один від одного елементів, замкнутих в собі по своєму буттю і здатних поєднуватися в тимчасові цілісності на основі лише зовнішніх відносин просторової суміжності і зовнішніх впливів на кшталт поштовху або тиску» [16].

В егоїстичному світорозумінні немає місця буттю-разом, неможливі симпатія і любов як безпосереднє практичне прийняття іншого буття. В спотвореному розумінні ідея спільного блага є утопією, стосовно якої краще навіть не міркувати, оскільки це «загрожує» «благу» особистому, власному. Тому це формат відносин використання та експлуатації, де всі окрім мене є об'єктами утилітарної моделі світу. Тут неможливе урочисте спільне добро, до якого усі могли б бути однаково і спільно причетні. Будь-яке благо в такому світі розривається на шматки, споживається і винищується одними істотами кожним в собі і для себе на шкоду іншим; тут неможливе соборне життя і соборна спів-праця, неможлива і абсолютна повнота буття³¹ [16].

Природа ж духовних цінностей, їх засвоєння і реалізація не передбачають жодного прояву споживацтва, привласнення. Добро не може бути лише для мене, не може бути відносним, інакше тоді це вже не добро, а симуляція, спотворення, яке незмінно веде до

³¹Філософ простежує генезис вчення про прагнення світу до Бога як абсолютно цінного початку, витоки його формування він знаходе у Аристотеля, Діонісія Ареопагіта (все прагне до вищого початку, яке є основою досконалості всякої істоти («Про божественні імена»), Максима Сповідника (De Ambiguis), Августина Блаженного (De Doctrina Christiana). Так, Альберт Великий посилаючись на Аристотеля і Діонісія Ареопагіта, зазначає, що Бог є «кінцева ціль, бажана всіма», «Божественне добро є мета всіх»; навіть камінь «прагне бути єдиним; в єдності його частин полягає збереження його; і це єднання є тень першого початку, що зберігає його, об'єднує». Всі приватні випадки добра похідні з основного, таким чином, найбільш різні, але кінцева мета єдина (Summa theologiae). Згідно Фоми Аквінського, Бог є кінцева мета людини і всіх розумних істот. Щодо ж стосується нерозумних істот, Він їх кінцева мета, лише оскільки вони «причетні якійсь подібності з Богом (Summa theologiae). Іоанн Скотт Еріугена бачить завершення історії в тому,

реалізації власних інтересів, цілей, за рахунок використання інших. Добром не можна маніпулювати, добро не передбачає насилля. Тому, відображаючи *сенс* і *цілі* людського буття, духовні цінності не можуть бути *засобами*, *інструментами* реалізації егоїстичних прагнень. Оскільки духовні цінності передбачають залучення, їх переживання, відчуття. Як зазначає М. Лоський «абстрактна єдиність субстанціальних діячів є основою можливості вільного здійснення ними конкретної єдиності. Завдяки ... єдиносутності все іманентне всьому: всі прояви кожного субстанціального діяча мають значення не тільки для нього, а й для всіх інших діячів; все, що є в світі, доповнює сферу життя кожної істоти ... Все, що вступає в сферу життя суб'єкта, приймається їм не байдуже, а викликає з його боку реакцію почуття ... Творча активність субстанціального діяча ... має осмислений цілеспрямований характер: у якості позачасового, діяч здатний передбачати цінне майбутнє як можливість перейматися до нього почуттям і свідомим бажанням ... і, згідно прагненню, вчиняти дії в теперішньому заради майбутнього на основі минулого досвіду ... Бажання і цілеспрямована активність можуть бути спрямовані не інакше як на реалізацію позитивної цінності ... Така гранична самоцінність, в якій поєднуються всі позитивні цінності і де немає поділу на цінність і буття, є абсолютна повнота буття; симптом її є почуття досконалого задоволення, блаженство. Справжньою кінцевою метою будь-якої діяльності будь-якої істоти є ця абсолютна повнота буття» [16]. Тому способом осягнення цінностей-цілей є інтуїтивне занурення (в сенс, суть), єднання і причетність до цього досвіду, наслідком чого і стає відчуття внутрішньої повноти, реалізованості, щастя. І саме в цьому зануренні, прийнятті, сповненості, закладається наш особистий досвід продуктивної спів-буттєвості, формується порядок, що визначає внесок, значення, мету кожного з нас у реалізації цінності спільного блага, буття Ми, де фрагментарність, «розірваність» егоїстичної свідомості втрачає свою владу.

Егоїзм не здатен оперувати категоріями цінностей, його формат *відношення* це *оцінка*, тобто формальне, корисне ставлення. Етимологічний аналіз дозволяє з'ясувати, що поняття «оцінка» змістовно пов'язане зі словом «ціна» (від грецьк. τιμή). Як зазначається у Енциклопедичному словнику Брокгауза і Ефрона, під *ціною* (*preis, price, price*) розуміється *оцінка, міра вартості* (тобто *мінова вартість*), предметом якої виступає *будь-яке «матеріальне благо»*. Цікаво, що спорідненими до слова є значення, що зустрічаються в багатьох мовах

що «все творіння з'єднається з Творцем і буде в Ньому і з Ним єдиним» без загибелі або змішання сутностей і субстанцій (*De divisione naturae*). В рамках нової філософії яскравим прикладом такого вчення є ідеї В. Соловйова, який у «Виправданні добра» описує етапи еволюції як ступені здобуття засобів для сходження до Царства Божого.

індоєвропейської сім'ї: авестійське «*kaēpā*» – «*відплата, покарання, помста*», грецьке «*τίμη*» – «*оцінка, шана, ціна*», праслав'янське «*сѣпа*», родинне литовському «*káipa*» – «*ціна, користь*». Тому лінгвісти припускаються, що в значенні «*помсти*», «*розплати*», слово «*ціна*» трансформується згодом у «*міру вартості*», тобто корисності речі [24].

Саме у значенні «*міри співвіднесення, вартості*» положення людини стосовно суспільної ієрархії, застосовується дієслово «*оцінювати*» (грецьк. *τιμάω* – *визначати ціну, шанувати, почитати, поважати, надавати почесь, платити*), похідне від *τιμή* – «*чесьть*», що є нічим іншим, ніж *привілейоване становище людини у суспільстві*. Цікаво, що у єврейській лінгвістичній традиції словом, що позначає «*ціну, оцінку*» є «*ерех*» (*אָרַח* – *довжина, довгота, розрахунок*). Так у Біблії було названо одне з чотирьох міст у землі Сеннаар, що спочатку складали царство Німрода, сина Хуша, онука Хама: «*Першими містами у його царстві були Вавілон, Ерех, Аккад та Халне у Шинарі*» [6, (Бут.10:10)].

Отже, *цінність і оцінка* – поняття антоніми, бінарна опозиція феноменів, що відображають полюсні аспекти людського буття: сферу духовного, трансцендентного, тобто безкорисного – *сенсу, змісту, мети*, тобто того, що сповнює, перетворює, збагачує; і сферу матеріального, речового, меркантильного – *засобу, інструменту*, тобто того, що використовується для реалізації цінності-цілі. Дійсно цінним, ціннісним, суттєвим є те, що *об'єктивно відповідає (задовольняє) гармонійному людському розвитку, реалізації духовного потенціалу особистості*. Оціненим (через механізм порівняння, знецінення), вартим використання може бути лише те, що допомагає мені в реалізації тієї чи іншої цінності-цілі – дім для родини, краски та пензлі для малювання, книги для саморозвитку тощо.

Цінності-цілі, що задають нашу активність, формуючи сенс, мету людських дій, створюють, таким чином, перспективу продуктивної комунікації спів-буття, засоби – покращують її умови. Проте спотворення цього аксіологічного механізму розвитку людини призводить до того, що онтологічний порядок буття порушується. Саме тому статусу «*цінності*» в егоїстичній свідомості набуває те, що користується попитом на «*ринку людських відносин*» (тобто приносить матеріальну компенсацію, славу, владу), те, що дає перевагу над іншими, робить вищим за них³². Проте, навіть таке збезцінення не є найжахливішими. Найнебезпечнішими наслідками ціннісної деформації є розщеплення картини світу, її фрагментація, що відбувається у свідомості особистості в процесі спотворення значення цінності й формування, таким чином, спотвореного

³²Так, наприклад, для людини, чийм захопленням є сфера знань – література, наука,

суб'єктивного судження стосовно неї. Останнє, закріплюючись (інтерналізуючись) в якості споживацької системи мислення, формує шаблони, стереотипи, оцінки – абсолютно негнучкі, меркантильні схеми сприйняття оточуючого світу.

У якості суб'єктивного судження, оцінка відображає лише певні інтереси людини, а, отже, є лише фрагментом цілісної картини світу. Аналогом суб'єктивної оцінки на рівні соціальної системи виступає феномен моралі, що ніби новоутворення виникає кожного разу з появою нових уламків світосприйняття більшої (чи впливовішої) частини суспільства. Таким чином, не оцінки формують цінності, не мораль визначає умови та перспективи людського спів-буття, а цінності, як абсолютні універсалії етики, які «розірвана» свідомість егоїста намагається перетворити в «матеріал», товар, через оцінку їх аксіологічного значення. Можна сказати, що механізм оцінки полягає в знеціненні якості (змісту, сутності) з метою подальшого її використання.

Чи можна оцінити любов, свободу? Чи піддається матеріальній оцінці дружба? Дивно, але для сповненої споживчими установками «мати», «поглинати» егоїстичної свідомості, ці феномени калькулюються, прораховуються, тобто знаходять свої економічні еквіваленти. Любов вимірюється сумою подарунків, дружба – відносинами «ти – мені, я – тобі», свобода – можливістю мати «особисті» кошти, «життям для себе». Але виникає питання: чи здатна людина, яка купує відношення, до побудови справжніх стосунків, до розуміння справжньої цінності любові?

Для людини, яка не задовольняється логікою егоїзму, оманливим блиском шопінгів, фастфудів і популярних телешоу, ці питання потребують пошуку відповідей. Відповідь: «Зараз такий час і такі традиції», не задовольняє поклику у справжньому, нефейковому. Необхідно розуміти, що сама по собі оцінка як фіксація, тобто маніпулятивна процедура нашого розуму, потенційно здатна оперувати лише обмеженим набором економічних категорій – «користь» / «школа», «вигода» / «збиток», оскільки нездатна проникнути в суть об'єкта, побачити його справжню цінність. Тому

освіта – цінними є книги, чий раритетні видання коштують чималих грошей. Для захопленого спортом таке хобі, швидше за все не буде мати значення. В цілому, система оцінювання – поширений механізм переводу творчого потенціалу людини в «виробничу силу», уніфікація особистості. Система освітнього оцінювання, матеріальні компенсатори у вигляді розміру заробітних плат, посад, пільг. Однак найбільш небезпечні результати даної системи в контексті виховання, коли замість виявлення творчого потенціалу особистості, дитина поміщається в жорстку систему стереотипного мислення батьків, на основі якої і «формується» «майбутнє» маленької людини.

розуміти справжню природу цінностей споживацька свідомість не здатна, а здатна лише спотворювати їх, використовувати, фіксувати (лат. *fixus*). Спробуйте, наприклад, описати цінність материнства, не маючи досвіду батьківства. Для людини, яка не володіє цим практичним знанням, розумінням змісту, переживанням даного процесу, останній залишається таємницею, поверхнево описати яку я можу лише включивши уяву, фантазію, тобто створивши форму – сюжет, ілюзорну картинку реальності, проте не саму реальність.

Даний інструмент операціоналізації практичний при описі світу речей (фізичних, хімічних, біологічних процесів), де для аналізу явища (з'ясування його складу, структури, характеристик матерії) необхідна фіксація (наприклад, висушування, заморожування при низьких температурах в умовах вакууму (ліофілізація), вплив реактивами і т.п.). Але для живого символічного світу спілкування, відносин, для світу спів-буття, який потребує свого переживання, відчуття, проживання, він може мати лише вторинне, допоміжне описове значення. Не можна дати оцінку добру, не проникнувши в саму суть феномену, тобто не пізнавши сенс добра і не ставши його носієм. Не можна фіксувати творчість, оскільки на цьому вона і закінчується. Будь-яке використання, фіксація цінностей духовного порядку, а не пізнання їх суті веде до спотворення.

2.4 ПРИНЦИПИ ТА УМОВИ АБСОЛЮТНОЇ ЕТИКИ

Для етики навіть потреба у відомій метафізичній основі тим настійніше, що філософські, як і релігійні системи сходяться в тому, що етична важливість вчинків в той же час повинна бути метафізичною, тобто підноситися над простим явищем речей і також над будь-якою можливістю досвіду, і тому перебуває в тісному зв'язку з усім буттям світу і жеребом людини, – так як кінцевий пункт, до якого зводиться значення буття взагалі, напевно має етичний характер.
А. Шопенгауер

У «Філософському словнику» зустрічаємо трактування двох основних підходів в інтерпретації принципів етики – *матеріалістичний* (натуралістичний) та *ідеалістичний* (метафізичний). Перший пов'язує етичні категорії добра і зла з потребами та інтересами людини, підкреслюючи релятивізм етики – зміну конкретних уявлень про добро і зло від епохи до епохи, другий – виводить принципи етики з Божественного веління і розуму, прагне бачити в різних уявленнях про добро і зло загальну сутність, прояв *етичного абсолюту*.

Філософська рефлексія

Полеміка, яка ведеться вже понад два століття між двома напрямками в етиці – *натуралістичним* (матеріалістичним)³³ і *антинатуралістичним* (метафізичним), шукає передумови виникнення етичних принципів (перше – у природі, друге обґрунтовує абсолютну етику).

³³Позначення філософів як «натуралістів», було введено в XVI-XVII ст., Коли християнські апологети Ф. де Марне, Р. Карпентер і Г. Воеція стали так називати тих, хто все те, що відбувається в світі приписував природі, заперечуючи надприродне. Але словосполучення *ethical naturalism*, стало загальноприйнятим після трактату видатного англійського філософа Дж. Мура *Principia Ethica* (1903), з якого починається новий етап в історії етики – метаетики.

Натуралістична мораль

Натуралістична мораль зростає безпосередньо ще з гедоністичних ідей античності й свій подальший розвиток знаходить в навчаннях утилітаризму (І. Бентам і Дж. Ст. Мілль), еволюціонізмі (Ч. Дарвін, Г. Спенсер), філософії життя (Ф. Ніцше, В. Дільтей, А. Бергсон) і соціоцентристських концепціях (О. Конт, К. Маркс, Е. Дюркгейм). Так, утилітаризм спираючись на традиції англійського емпіризму (Т. Гоббс, Дж. Локк, Д. Юм), формується на гедоністичних принципах, стосовно яких метою людського життя є збільшення частки задоволеннь над стражданнями. Наприклад, згідно Мілля, чеснота не є метою сама по собі, а тільки засобом досягнення задоволення. Вважаючи психологію фундаментом філософії, а емпіричний досвід – джерелом усякого знання, Мілль не визнає вічних ідей, моральних принципів (останні виростають з досвіду і змінюються в ході історії). Незмінним залишається лише прагнення людини до задоволення своїх бажань і почуття задоволення. Тому метою утилітаризму є формування системи моралі, яка б могла забезпечити умови «максимального щастя для найбільшого числа людей». А оскільки утилітаризм позбавлений розуміння трансцендентності етичного знання, то умовою такого життя він визнає принцип користі, що формує суто прагматичну формулу щастя: *той, чия діяльність приносить користь, сприяє не тільки своєму, але і загальному щастю*. Користь тут виступає критерієм моральності вчинку. Така утилітаристська мораль, як вже зазначалось, набуває широкого поширення в ХІХ ст. у якості ідеологічного фундаменту капіталістичної системи суспільних відносин.

На відміну від теорій Просвітництва (аж до Ж.-Ж. Руссо та І. Канта), де принципи етики розглядалися неісторично, в позитивізмі (О. Конта і Мілля) моральність розглядається в контексті суспільних змін – еволюціонізму (Ч. Дарвін, Г. Спенсер) та соціоцентризму (К. Маркс, Е. Дюркгейм). Так, дарвінівська теорія природного відбору, коли в боротьбі за існування виживають найбільш пристосовані, претендувала на загальний принцип пояснення законів природного і людського світів. У свою чергу Спенсер вважав, що етику треба будувати виходячи зі законів фізичного життя (від одноклітинних організмів до людини). Він ставив завдання розробити «раціональну етику», тобто науку, що виводить моральність з самих законів фізичного життя. *Філософія життя*

(Ф. Ніцше, В. Дільтей, А. Бергсон) розглядає все існуюче як форму прояву життя – початкову реальність, що не є тотожною ні духу, ні матерії і осягається за допомогою інтуїції. Методологічною основою даного напрямку є позитивізм, наслідуючи який, *філософія життя* прагне до «єднання з природою», злиття з її космічним ритмом. Сучасні прояви моралі натуралізму трансформуються в нові «морфози» постмодерну та постструктуралістської міфології.

Ідеалістична етика

Ідеалістична (антинатуралістична) етика, що виникає в епоху античності в ідеях Сократа й Платона, набуває активного розвитку в філософії Нового та Новітнього часу. Її представники прагнуть обґрунтувати абсолютний характер етики, принципи якої універсальні, тобто мають позаемпіричний і позаісторичний характер суспільних законів розвитку. Етичне виступає тут у якості мети, а людина розглядається як істота етична за своєю природою. Якщо натуралістична етика за своїм характером утилітаристська, то абсолютна етика метафізична, тобто орієнтована на духовне вдосконалення людини.

Так, найвищу оцінку етичного в людині дав І. Кант, який зазначає, що «ніде в світі, та й ніде поза ним неможливо мислити нічого іншого, що могло б вважатися добрим без обмеження, крім однієї тільки доброї волі [...] Добра воля добра не завдяки тому, що вона приводить в дію або виконує; вона добра не в силу своєї придатності до досягнення якоїсь небудь поставленої мети, а тільки завдяки волінню, тобто сама по собі [12, с. 228-229]. І продовжує, що навіть якби добра воля в силу зовнішніх обставин не могла досягти своєї мети, «все ж вона виблискувала б подібно до коштовного каменя сама по собі як щось таке, що має в самому собі свою повну цінність. Корисність або марність не можуть ні додати нічого до цієї цінності, ні відняти від неї [12, с. 228-229].

Етичність має абсолютний характер, і лише коли людина керується доброю волею (а не природними егоїстично-партикулярними прагненнями), вона отримує свою високу гідність. Добродієність, за Кантом, це не засіб для досягнення щастя, а самоціль. Досягнення щастя лежить за межами сфери

етичності. Кант переконаний, що ці два мотиви людських вчинків – жага щастя і прагнення діяти у згоді з законами етики – виключають одне одного, тому етична людина не буває щасливою.

З принципів абсолютної етики Канта виходить і Й. Фіхте, який визнає примат практичного розуму над теоретичним, бачить в етичності передумову онтології в цілому. Фіхте зніме межу між чуттєвим і розумовим світами, перетворюючи етичні принципи в універсальні закони буття. Природні закони пояснюються філософом із законів належного, тобто з волі. У глибині людського Я Фіхте відкриває Абсолютне, Божественне Я, історія ж представляє собою процес духовного вдосконалення людства. Зовнішня природа, як і природне начало в людині, виступає у Фіхте лише як засіб для такого вдосконалення; постійно долаючи природній (егоїстично-індивідуальний, чуттєвий) початок в собі, людина прагне до ідеалу.

В *теорії цінностей*³⁴ робиться спроба розвести буття і належність (характерне для Канта і Фіхте). Так, В. Віндельбанд трактує релятивізм як смерть філософії, оскільки остання може існувати лише на основі визнання загальнозначущих цінностей. Філософ розглядає цінності як норми, які утворюють ядро всіх функцій культури і духовності людини. Синтезуючи кантівську етику з вченням про значимість Лотце, Віндельбанд виділяє «універсальні цінності» істини, добра і краси; наука, моральність, право, мистецтво і релігія

³⁴Першим, хто ввів у філософію сам термін «цінності», був німецький філософ Р.Г.Лотце, чиє вчення сформувалося під впливом Лейбніца і німецького ідеалізму (Канта і Фіхте). Філософія Лотце у вигляді телеологічного (етично-релігійного) ідеалізму трактує благо як основу буття, тому в етиці Лотце бачить фундамент і метафізики, і логіки. Сутність кожної одичної реальності полягає, згідно Лотце, в живому відношенні з усіма іншими реальностями; світ, таким чином, це єдиний доцільно організований зв'язок монад, які прагнуть в своїх діях до спільної мети – досягнення абсолютного блага. Критикуючи натуралістичну етику, Лотце виступає у якості антипсихологіста: він розрізняє психічні акти як ті явища, що протікають у часі і емпірично обумовлені, з одного боку, і позачасовий, понадімпіричний зміст цих актів, що він називає «цінностями» («значеннями» – *Gelten*). Цінності – теоретичні, практичні (етичні) і логічні – володіють безумовною значущістю для людини, яка, згідно Лотце, є мікрокосмом, що прагне до вдосконалення, і спільно з іншими людьми бере участь в реалізації цінностей і тим самим – в створенні ідеального світу культури і духовності. Умовою здійснення цієї мети є Бог як основа світу і верховна особистість. За допомогою теорії цінностей Лотце прагнув подолати релятивістські тенденції в моральній філософії (так само, втім, як і в філософії теоретичній), пов'язані з широким розповсюдженням натуралізму і позитивізму.

розглядаються ним як «цінності-блага», без яких людство не може існувати. Норми ж керують етичними діями. Будь-яка цінність виступає як мета сама по собі, до неї прагнуть заради неї самої, а не заради матеріального інтересу, вигоди або чуттєвої насолоди. Цінність – це ідеал, носієм якого є не особистість, а трансцендентальний суб'єкт – «свідомість взагалі» як джерело і основа всіх норм людського життя.

Пізніше принципи абсолютної етики в теорії цінностей розробляє Г. Ріккерт, який спирається на Канта. На думку Ріккерта, в основі науки лежить воля надіндивідуального суб'єкта, який прагне істини (воля, «історія, що бажає»). Ця воля є прагнення до обов'язкових для людини надцінностей – регулятивних принципів пізнання і етичної дії. Аналізуючи процес пізнання, Ріккерт розрізняє його суб'єктивну сторону (психічне буття) і об'єктивний зміст (надбуттєве значення, сенс). Значення, зміст логічно передують буттю. Будь-яка цінність (теоретична, етична, естетична) трансцендентна по відношенню до буття людини³⁵.

Принципи абсолютної етики на основі вчення про цінності розвиває і феноменологія (Е. Гуссерль, М. Шелер, Н. Гартман). Як і неокантіанство, феноменологічна школа критикує психологізм і натуралізм в філософії. Дух і тільки він є буття в собі і для себе. Тільки він автономний і доступний істинно раціональному, істинно науковому вивченню. Що ж стосується природи, ... то автономія природи лише удавана ... Наука про природу передбачає науку «про дух» [38, s. 145].

Так, феноменологія, за Гуссерлем, як наука про чисті феномени («чисті сутності»), дає можливість досягнути, що таке дух. Головне полягає в розрізненні потоку переживань, з одного боку, і, інтенціонального предмета, який є смисловою реальністю (значенням або цінністю згідно Лотца і неокантіанців) – з іншого. Однак теорія цінностей в феноменології виступає проти інтелектуалізації поняття

³⁵З поняття волі при обґрунтуванні етики виходили представники не тільки баденської, але і Марбурзької школи неокантіанства. Так, Г. Коген вважає джерелом цінностей «чисту волю», а носієм – трансцендентального суб'єкта, який на відміну від індивідуального, має понадчасовий характер. Г. Мюнстерберг («Філософія цінностей» (1908)), бачить у визнанні цінностей фундаментальний акт надіндивідуальної волі. При цьому він розрізняє цінність і належність як трансцендентну і іманентну реальності і вказує на метафізичні відмінності цінностей і норм.

цінності. Насправді джерелом цінності є емоційні акти любові, а негативні цінності виникають з акта відрази – ненависті³⁶.

На противагу В. Вундту, Ф. Іодлю, Ф. Паульсену, які обґрунтовують етичність за допомогою почуттів, і вважають цінність суб'єктивною, а етичні норми відносними, Brentano, Гуссерль, Шелер і Гартман переконані в абсолютному значенні цінностей. Так, на думку Шелера, все наше духовне життя, а не тільки предметне пізнання і мислення в сенсі пізнання буття, володіє «чистими» – за їх сутністю і змістом незалежними від факту людської організації – актами і закономірностями актів. І емоційна складова духу, тобто почуття, переваги, любов, ненависть і воля, мають початкове апіорне значення, яке їм немає потреби позичати у «мислення», і яке етика повинна розкрити незалежно від логіки. Існує апіорне *ordre de coeur*, або *logique de coeur*, як влучно зауважує Паскаль³⁷ [33, с. 282].

Основи *теономної етики* (етичні вчення неотомістів (Ж. Марітен, Е. Жільсон), протестантської теології (Р. Бультман, П. Тілліх та ін.), руської релігійної філософії (М. Лоський, С. Франк, С. Булгаков, Б. Вишеславцев та ін.)) яскраво представлені філософією М. Лоського, що сходить

³⁶Спроби обґрунтувати етику за допомогою почуттів – емотивна етика (XX в) представлені в неопозитивізмі А. Айера. Згідно філософа, джерелом етичних суджень є людські емоції, тому нормативна етика не має реальної бази: «Судження, які описують явища етичного досвіду та їх причини, повинні бути віднесені до науки психології і соціології» [36, р.151]. Таким чином, емотивна етика є варіантом натуралізму, який заперечує об'єктивне значення етики.

³⁷М. Шелер погоджується з Кантом, що людську волю не можна ставити в залежність від зовнішніх благ, оскільки зі зміною цих благ змінювався б сенс понять добра і зла. Не зміст волі визначається зовнішніми цілями, а цілі розрізняються тим, якими цінностями спрямовується воля: добра воля керується благими цілями. Цінності, що об'єктивувалися в благах, не належать емпіричному світу: прекрасне, благородне, величне, священне – можуть виступати як чисті феномени, а не тільки як властивості людей. Область апіорного не збігається, за Шелером, тільки з «формальним» (як це доводив Кант), емоційне життя також має свій апіорний зміст: любов і ненависть – основи людського духу, фундамент будь-якого апіоризму. Тому цінності це інтенціональний зміст емоційних актів, що не залежить від їх характеру. Структура цінностей не залежить від діяльності людини, її волі. Суть пізнання цінностей є, по суті, встановлення об'єктивного рангу цінностей: цінності тим вищі, чим вони довговічніші, і чим глибше задоволення, яке вони приносять. Так, найменш довговічні матеріальні цінності, вище їх цінності прекрасного (пізнавальні цінності), вони неподільні, і тому всі, хто бере участь в спогляданні краси або пізнанні істини, отримують об'єднуючу їх радість. Вище всього цінність Божественного, яка в любові пов'язує всіх причетних їй і дає глибоке неминуче задоволення. Всі цінності, за Шелером, мають своєю основою цінність Божественної особистості – духу, який є любов.

до етики В.Соловйова. Так, в «Умовах абсолютного добра» (1949) Лоський зазначає, що передумовою християнської теомомної (тобто заповіданої Богом) етики є «аксіологічний досвід, безпосереднього сприйняття об'єктивних абсолютних цінностей в зв'язку з високими почуттями, інтенційно спрямованими на них» [17, с. 71]. Філософ спирається на «емоційний інтуїтивізм» М. Шелера для побудови нормативної теомомної етики. Лоський характеризує свою філософію як етику Абсолюту: Абсолютне добро як верховна духовна цінність, що стоїть на вершині всієї піраміди цінностей, є Царство Боже. Тому за своїм характером теомомна етика це етика любові, а не обов'язку. Як і Шелер, Лоський ставить «закони серця» над законами розуму, хоча і не протиставляє їх. Теомомна етика не є гетерономною: зміст етичних заповідей, як зазначає філософ, є щось цінне саме по собі і тому гідне виконання навіть і з точки зору тої істоти, яка, помиляючись, відкидає буття Бога ... Етичні норми не творяться моєю волею, а містять в собі розсуд об'єктивної цінності належного. При цьому свобода моя зберігається: я можу висловити норму, визнати її обов'язковою та все ж не виконати її [17, с. 69]. Категоричний імператив теомомної етики: люби Бога більше, ніж себе; люби ближнього, як самого себе, досягай абсолютної повноти життя для себе і всіх інших істот. Тільки виконуючи ці вимоги, людина реалізує ідеал досконалості – вищий для християнської етики.

У зв'язку з зазначеним розмаїттям підходів, виникає питання відносно характеру основних принципів етики: абсолютна вона або ж релятивна? Спробуємо в цьому розібратися.

З пізнання різниці між добром і злом починається освоєння людиною навколишнього світу і себе в ньому. Оточуючий нас світ виступає ніби проекцією внутрішнього стану особистості, ілюструючи їй ті чи інші невідповідності, протиріччя, конфлікти. Останні, у якості проблемних ситуацій, криз відображають принцип: *макросвіт у мікросвіті*. Отже, у цей «недосконалий» світ протиріч входить така ж недосконала людина, завдання якої пізнати себе, сформувати творчу особистість. Процес пізнання передбачає взаємодію, спілкування, а не уособлення, ізоляцію. Лише так нам відкриваються ті чи інші аспекти нашої особистості (як позитивні, так і негативні). Так, навколишнє середовище стає для людини тією картинкою, відкриваючи пазл за пазлом якої, торкаючись якої, вона пізнає себе реально, справжню. Таким чином, відкриваючи навколишній світ для

себе, ми поступово осягаємо цю невідому реальність, активними співучасниками якої повинні стати. Тому пізнання, відкриття (як нашої особистості, так і навколишнього світу) є динамічним процесом, нескінченним механізмом розвитку нашої особистості.

Сам процес формування особистості, реалізації її сутнісних сил, передбачає цілком конкретну логіку, мета якої розкрити духовний потенціал людини, її талант, тобто ті фундаментальні, і в той же час унікальні здібності, які дозволяють їй стати затребуваним учасником спільного буття. У кожного цей шлях (як і засоби) свій, тому відповідальність людини і в той же час її свобода, полягають у подоланні сумнівів і спокус, які виникають на шляху пізнання себе.

В цій логіці принцип формування внутрішньої культури особистості, розкривається лише у відповідності людини етичним універсалиям – принципам добра, любові, творчості, свободи тощо. Тому провідну роль у її розвитку грає прагнення особистості до пізнання й відповідності етиці добра. Іншими словами, сам життєвий шлях (його спрямованість, характер, динаміка) людини відображає, стан її потреби бути людиною.

Для кожного цей шлях по-своєму складний і суперечливий, сповнений болісними сумнівами, поневіряннями і пошуками відповідей. Особливо він складний для сучасної людини, чия свідомість є фрагментованою, «уламковою», розщепленою, не здатною цінувати справжнє, реальне, купуючись на блиск матеріального, штучного. Спотвореність її внутрішнього стану, по суті, є відображенням характеру самої соціокультурної ситуації сучасного суспільства, що культивує цінності егоїзму, зверхності, сили у масовій свідомості. Оскільки в цих суспільних відносинах, де усі етичні критерії визнані відносними, а сама людина оголошена інтелектуальною верхівкою тваринного світу, знецінюються смисли, ототожуються несумісні за своїм значенням поняття: любов і секс, творчість і кар'єризм, влада і повага тощо. Іншими словами, потреба в добрі, істині, любові, гармонії настільки спотворена, що тільки довгий і наполегливий пошук відповідей здатний дати свій результат. Тому приходимо до тями, задаємося питаннями, тільки після того, як наповнившись проблемами, хворобами, душевними стражданнями до межі, стаємо здатні почути крик своєї змученої душі. Як «голос волаючого в пустелі», цей поклик стає шансом відкрити для себе цей світ реальним, пізнавши що є добро, відкрити самого себе.

Кожна людина призначена для виконання унікальної задачі у творенні буття-разом. Кожна має змогу внести свій унікальний внесок в спільне благо, проте кожен з нас по-своєму відкриває навколишній світ. Однакових варіантів немає. Однак механізм, що дозволяє пізнавати закони спів-буття, відкривати у собі частинку

макрокосму, ставати причетним до єдиного Цілого – універсальний. Йдеться про залучення людини до етичних принципів буття-разом, які допомагають їй відтворити власну цілісність, навчитися будувати гармонійні відносини, відтворювати зв'язність та пов'язаність з реальним світом.

Пізнання етичних принципів – це праця над вдосконаленням себе, формуванням внутрішньої культури душі. Потреба в пізнанні, удосконаленні себе, стає тією активністю, за допомогою якої етика з трансцендентного знання перетворюється на реальний життєвий досвід – образ життя людини. Так закладається культурний ґрунт, в якому в процесі виховання особистості дозріває і набуває свого розвитку духовний потенціал особистості, вона стає здатною вийти за кордони власного еґоїзму. Іншими словами, за своєю суттю і призначенням етичні принципи (принципи добра) представляють собою ті орієнтири, які спрямовують нас на шлях духовного вдосконалення, відкривають та реалізують те краще, що формує нашу унікальну природу, врешті, єднає нас у просторі спільного буття.

У зв'язку з цим фундаментальним завданням, призначенням, етичні принципи не можуть бути релятивними, тобто відносними. *Етичні принципи добра (істини, любові, гармонії) – це абсолютні духовні закони, які відповідають за культурний розвиток особистості і формування її гармонійних відносин з іншими.* Інакше кажучи, добро є онтологічним принципом буття і саме в силу цього залишається добром для всіх, безвідносно до часу, історії, людини. Як тільки я намагаюсь трактувати його відносно себе – «добром для себе», воно перетворюється на зло для іншого. Таким чином, принципи етики відображають її метафізичний характер, що існує поза впливу матеріального, фізичного, суб'єктивного буття. Етичні закони стоять над людськими судженнями, оцінками та міркуваннями, вони не піддаються принципам утилітаризму та прагматики. Цей характер етичного знання аналізує І. Кант у своїй «Критиці практичного розуму». Філософ порівнює етичний закон за його непохитність з космічними законами, що набувають свого значення у принципі *категоричного імперативу.*

Філософська рефлексія

У вступі в «Критику практичного розуму» І. Кант захоплюється непорушністю зоряного неба над головою і етичним законом всередині нас. *Категоричний імператив* це звернене до кожної людини етичне веління, яке не залежить від умов місця,

часу і обставин. «Корисність» або «приємність» доброї справи виводить відповідний вчинок зі сфери етичного, оскільки такий вчинок відбувається не за велінням абсолютного обов'язку, вираженого категоричним імперативом (тобто не пов'язаним з будь-якими обставинами), а лише з чисто практичних міркувань корисності і особистого зиску.

Таким чином, категоричний імператив наголошує на те, що:

- 1) *завжди чини так, щоб твій вчинок міг стати зразком.* Вчинок повинен мати універсальне значення, оскільки вчинок даної людини є основою для вчинків інших людей, які бачать в ньому зразок допустимого. Іншими словами, мій вчинок не повинен бути спокусою або загрозою для інших. Цим постулатом Кант виключає можливість виправдовувати себе зовнішніми обставинами;
- 2) *не роби іншим того, чого б сам не хотів зазнати.* Якщо будь-який вчинок має універсальне значення, то та шкода, що я можу завдати іншому, дає можливість отримати аналогічну шкоду від інших, оскільки я допускаю таку поведінку. Є речі, відзначає Кант, які ми вважаємо благом для себе, але вони не сприймаються так іншими. Прагнучи до подвигу як безумовного блага, ми не маємо етичних підстав вимагати такого ж прагнення від ближніх. Більш того, небезпечно ставити ближніх у ситуацію, в якій єдиним гідним виходом виявляється подвиг до якого ти внутрішньо не готові. Людина може бажати віддати себе в жертву за велику ідею, але не можна приносити в жертву інших. Ніхто не хоче бути засобом для виконання чужих цілей, хоча суспільство часто намагається до цього нас змусити;
- 3) *не використовуй інших людей як засіб для досягнення власних (нехай найвищих і суспільно значущих) цілей.* Людина не може бути інструментом реалізації чийось цілей, бо вона – це цілий світ, що має високу цінність. Ніхто не має права маніпулювати чи використовувати інших ні від свого імені, ні від імені суспільства. Це формулювання категоричного імперативу спростовує відому фразу: *мета виправдовує засоби.* Навіть просте нехтування інтересами інших є, по суті, виразом агресивного споживацького ставлення до людини.

Концепція категоричного імперативу І. Канта, таким чином, базується на абсолютизмі етичних принципів, на цінності загального спільного блага, яке стоїть вище суб'єктивних людських інтересів та суджень, матеріальних цінностей, можливість якого формується на відношенні людини не до себе, а до ближнього. *Етичний закон не обіцяє людині конкретного задоволення (слави, грошей, пошани) від його виконання, оскільки його простір – це блага для всіх, і для кожного. Саме ця безкорисливість, тобто орієнтація на спільність, суспільну природу принципів етики і формує її абсолютний та унікальний статус.*

Іншими словами, «підлаштувати» етику під власні меркантильні інтереси, використовувати її принципи заради досягнення особистого зиску, неможливо без наслідків. Оскільки така формалізація етичного знання, його експлуатація передбачає звернення до насилля. Добро й насилля речі не сумісні. А, отже, наслідки цього будуть незворотні. Саме ці тенденції розмивання, релятивізації етичного знання можна спостерігати в сучасному суспільстві. Прагматичний розум, що звик все прораховувати, використовувати, експлуатувати, просто нездатний вмістити в себе розуміння, що інший заслуговує на такі ж умови, як і я. Така обмеженість, жадібність, дає людині дозвіл порушувати принципи «належного», ігнорувати закони спільного буття. І от вже брат іде на брата, влада використовує народ, діти не визнають своїх батьків. Як би не голосно звучали ці слова, проте мова йде про втрату людиною свого людського обличчя, про черствість душ та сердець, про ринковість наших стосунків. Максимальна межа споживацької свідомості це комфорт та задоволення, які пропонує нам матеріальний світ, де все має свій конкретний еквівалент. Проте як неможливо затамувати спрагу сном, так і неможливо зрозуміти перетворювальний потенціал етики свідомістю споживача. Тому людина обмежує лише саму себе. Як наслідок, спостерігаємо загальну ситуацію духовної деградації, занепаду культури сучасного суспільства.

Таким чином, слід розуміти, що етичні принципи добра, самі по собі, є феноменом, що позбавлений будь-яких егоїстичних відтінків, орієнтований на спільне благо – благо для всіх. А це вимагає від нас більш відкритого, гнучкого, побудованого на прийнятті ближнього, світосприйняття. Саме цим пояснюється універсальність та абсолютизм етики, логіка якої розгортається в самій людині у вигляді відтворення її внутрішньої культури, що формує не тільки цілісну об'єктивну картину бачення світу, а й пов'язує людину з самою дійсністю, робить її причетною до спільного буття. Спроби використовувати етичні принципи в особистих цілях, корисно,

виправдовуючи зло, запускають механізм зворотної дії, що отруює та руйнує потенціал та життя людини.

У Євангеліє від Матфея є притча про юнака, який захотів досягти вищого блага – життя вічного і звернувся з цим до Господа. «Учителю Добрий, що маю зробити я доброго, щоб мати життя вічне? Господь відповів йому: «Коли ж хочеш ввійти до життя, то виконай заповіді... Не вбивай, не чини перелюбу, не кради, не свідкуй неправдиво, шануй батька та матір, люби свого ближнього, як самого себе». І тоді юнак сказав, що виконав все, і все ж чого ще йому бракує? Ісус відповів, що «коли хочеш бути досконалим, піди, продай добра свої та й убогим роздай, і матимеш скарб ти на небі. Потому приходь та й іди вслід за Мною». Почувши таке, відійшов юнак і зажурився, бо великі маєтки він мав. На це Ісус сказав своїм учням, що верблюдові легше пройти через голчине вушко, ніж багатому в Боже Царство ввійти!» [6 (Мф. 19: 16-24)].

Отже, головний принцип етичного закону – «люби ближнього свого як самого себе» є основною умовою формування гармонійного спів-буття, де метою всіх і кожного є спільне благо. Саме на цьому зосереджена етика добра, яка проголошує цінність життя, вище за всі інші цінності, її набуття неможливе без прийняття світу іншої людини. Мова не йде про обмеження своїх прагнень і інтересів заради інших, скоріше, про розпізнавання їх природи у собі. Досягнення цього нерозривно пов'язане з реалізацією внутрішнього потенціалу особистості, що набуває своєї можливості лише через повну відмову від егоїстичного ставлення до інших людей, так само як і до себе. Безпосередньо з цього моменту і здатне народжуватися наше спів-буття, реалізуватися наше спільне благо. Таким чином, абсолютизм, універсальність етики – ті характеристики, які виключають відносність і нормативну розмитість. Завдання етики якраз і полягає в тому, щоб допомогти людині відкрити для себе значення «добра», зрозуміти різницю між «добрим» і «злом», щоб знайти себе, стати затребуваною частинкою буття-разом.

а) умови абсолютної етики

Як зазначає М. Лоський, абсолютна етика є можливою і необхідною. Тому, незважаючи на удавану безліч «етичних» кодексів (у різних народів і в різні історичні епохи), необхідно розуміти, що основою етики є наявність спільних абсолютних духовних цінностей – життя, добра, любові, праці тощо, які складають онтологічну умову спів-буття. Це означає, що причетність людини до спільного буття,

стає можливою лише за розуміння нею різниці між добром та злом, яке відкривається внаслідок її залучення до етичних принципів. Про що власне йде мова?

Уявлення людей про добро і зло дещо розрізняються, але від цих відмінностей не змінюється сама суть даних етичних принципів: зло у всіх його проявах не перестає бути злом. Про це свідчить той факт, що категорії добра і зла є загальними для різних культур світу. Мабуть, немає суспільства, де б чесною вважалися блягузтво, насильство, вбивство або крадіжка. Отже, злочин, як порушення етичних норм, розглядаються як реалізація зла, відносність в розумінні якого може загрожувати перспективі існування спільноти в цілому. Переживаючи це порушення на собі, власне не в теоретичному уявному аспекті, а безпосередньо на практиці, наша свідомість ясно розуміє небезпеку релятивних міркувань стосовно руйнівного характеру зла. Таким чином, заяви про те, що етичні цінності і норми людського життя (не вкради, не вбий, не заздри...) є відносними і не актуальними для сучасного суспільства, свідчать про поверхневність нашої свідомості, нерозуміння умов та підстав організації буття-разом.

Такий характер міркувань сучасної людини (і, зокрема, самої наукової традиції), піднімає проблему *використання етичних законів* у якості інструментів маніпуляції свідомістю, оскільки *мати знання ще не означає знати*. Тобто теорія є цінною лише тоді, коли безпосередньо набуває практичного характеру. Саме тому етика як практичне знання вимагає від людини перш за все внутрішньої відповідності її принципам. Знати про етичні принципи і бути їх носієм, жити за ними – різні речі. Тому зі статусу знання-інформації етичні цінності та норми повинні перерости в спосіб життя особистості, підґрунтя її виборів, вчинків, відносин з оточуючим світом.

Формальне знання етики, невідповідність її законам призводить до бажання експлуатувати їх у власних інтересах. Адже використання етичного знання утворює простір нещирих, корисних стосунків, де кожен за власним бажанням починає маніпулювати поняттями *добра, любові, творчості, свободи* (такими, зокрема є маніпуляції політиків та політичних партій, що вибудовуються на грі у *свободу, порядок, справедливість*). Тому виникає ситуація лінгвістичної полісемії – *влади суб'єктивних суджень*, за якої ставка робиться не на об'єктивне розуміння, бачення світу, а прагнення видати власне бачення за абсолют. Таким чином, мова йде про знання й відношення людини до нього – пізнання або використання, і ті наслідки, які з цього випливають.

Згідно етимології, поняття «судження» (від старослов'янського дієслова *судити*) є калькою до грецького крісті – «*відділяти, розділяти, виносити вирок*». *Судити*, означає на підставі суто суб'єктивного

бачення «винести вирок», поставити клеймо. При цьому сам акт осудження, оцінки буквально вириває ситуацію з загального контексту, тому людина не спроможна мати повне, цілісне бачення картини. Оскільки кожна свідомість характеризується певним рівнем досвідченості, обізнаності, потребами, рівнем культурного розвитку, тобто має обмежене відносно об'єктивного стану речей, знання. Судить людина саме маніпулюючи тими етичними принципами, законами, що існують для виховання, передачі, єднання, а не розділення, засудження інших. *Екзистенційно, акт засудження, відносно іншої людини є проявом неприйняття її, прагненням знецінення, знищення її цінності* (саме тому у грецькій мові поняття крістї означало «виносити вирок»).

На цьому руйнівному прагненні й базується наша оцінка-осуд, яка на відміну від прагнення пізнати, зрозуміти ситуацію (проблему, позицію іншої людини), знецінює її. Питання полягає в тому, чи може наше судження претендувати на статус істини³⁸. Оскільки знання етичних принципів передбачає розуміння символічності, розмаїття навколишнього світу, а отже, потребує більш гнучкого, пластичного, живого, і у той же час цілісного сприйняття, яке здатне проникати вглиб речей, відчувати, приймати іншу позицію, а не ковзати по поверхні, вперто відстоюючи власні стереотипи. Іншими словами, *суб'єктивне судження-оцінка* і є той фактор, на якому будується ідея щодо *релятивності* (від лат. *relativus* - відносний) *етичного знання*, можливості маніпуляції їм.

Починаючи з античного гедонізму й закінчуючи сучасними версіями трансгуманізму, *теорії етичного релятивізму* продовжують активно підривати авторитет *етичного абсолютизму*. «Зазор» для виникнення «сумнівів» в абсолютизмі і універсальності етичних принципів у сучасному суспільстві власне виникає через неврахування того факту, що «етика світська», тобто мораль (те, що традиційно називається громадською думкою) і етика абсолютна – виникають і функціонують в різних площинах! Так, простором формування етичних законів виступає безпосередньо сфера духовної культури – «цілісне знання» (за В. Соловйовим), вищі духовні цінності-цілі. Це

³⁸Як часто можна почути як батьки, що не зовсім вдало вибудували модель власної родини, «авторитетно» насаджують цей досвід власним дітям. І з цими хибними шаблонами чужого життя, людина йде у світ. Отже, спираючись на таку суб'єктивну оцінку в інтерпретації питань, що стосуються людського життя, тобто етичних категорій «добро» і «зло», ми отримуємо цілу палітру варіацій: *брехня на благо*, у кожного своя правда і т.п. В силу цього стає зрозуміло, чому людині, що свято вірить лише в те, що здатна бачити (в силу власної обмеженості світосприйняття), реальністю якої є матеріальність навколишнього її світу, філософські питання «про вічне» здаються чимось ілюзорним, абстрактним і в силу цього, дратівливим.

абсолютне за своїм характером знання, універсальне, яке вимагає від людини інтуїції, розуміння, яке твориться роботою над собою. Як зазначає В. Соловйов з цього приводу, «ціле знання по визначенню своєму не може мати виключно теоретичного характеру; воно повинно відповідати всім потребам людського духу, має задовольняти у своїй сфері всім вищим прагненням людини» [26, с. 78]. Тому своє розкриття етичні принципи знаходять лише в горизонті смислів, де «подолана замкнутість світу, людської душі, відкритий доступ з нього в блаженне ... боголюдське буття» [26, с. 102].

Простір етичного знання це всесвіт смислів, який «завжди виходить за межі протилежності між «суб'єктивним життям» і зовнішнім йому «предметом», що даний не зовнішнім спогляданням, а внутрішнім переживанням живого знання – «знанням, в якому реальність сама розкривається всередині нас» [27]. Тут розуміння законів не творяться нашим знанням, а лише «пізнаються» ним, оскільки існують ... незалежно від будь-якого нашого знання про них³⁹ [28, с. 60]. «Живе знання» (О. Хомяков, Г. Шпет, С. Франк), «цілісне знання» (В. Соловйов), тобто універсальні цінності, відкриваються людині в процесі пізнання себе і виступають тим підґрунтям, на основі якого формується гармонійне людське буття-разом⁴⁰. Це знання, яке стає доступним лише за умови виходу за межі егоїстичної свідомості,

³⁹В рамках реалістичної теорії пізнання С. Франка, обґрунтовується центральна теза епістемологічного реалізму: знання про навколишню нас реальність існують дотеоретично. Внаслідок цього, фокус дослідження зосереджується не на проблемі конституювання предмета в пізнанні, а на проблемі трансцендентності предмету.

⁴⁰Давньоєврейське слово «істина» має корінь -תן, дієслово, що походить від нього – נתן означає «підтримав, підпер» (נתן – колона; отеп – учитель, будівельник душі; אמין (новозавітне амінь) – «слово моє міцно», «воістину», «хай буде так»). Грецьке ἀλήθεια – істина, як зазначає М. Хайдеггер, це «відверте», «незабутнє», «очевидне» знання. Ідентичну змістовну наповненість має і поняття «суть». Як показує етимологічний аналіз, останнє походить від грецького εἶσιν – «є», і зближується з поняттям «бути, буття» (φύσις), означаючи «сутність, найголовніше в чому-небудь» [8]. Так, у своєму лінгвістичному екскурсі В. Виноградов відзначає, що ще в старослов'янській мові, поряд з поняттям *существо* (оуста), було утворено слово *ество* (фусис), а в мові Костянтина Болгарського слово *существо* є синонімом *ества*. Таким чином, виступаючи лексичною формою дієслова *бути*, форма *суть* служила підставою логічного визначення екзистенції чого-небудь.

У М. Хайдеггера *буття* (φύσις) відкривається в перспективі ἀλήθεια, де останнім є «сущє», «істина», «час» [30]. Припускають також, що *іст* – «справжній, істинний» утворено з *ізст*, одне зі значень слова «справжній» («схожий» (справжній в батька)). В індоєвропейських мовах слова з основою -ста вказують на *фортецю, силу, то, що має лежати в основі чого-небудь* і перш за все – *самого життя, космосу* [23].

оцінки, коли людина спрямовує всю себе на пошук істини, коли здатна відчувати потребу в єдності, гармонії з ближнім⁴¹.

Специфікою, унікальністю етичних принципів є необхідність переживання цього знання, що є «знанням-досвідом», набути якого людина може тільки роблячи його частиною свого життя. Так, не можна говорити про любов, не маючи досвіду щирої любові до іншої людини, не можна міркувати про добро, носячи в собі образи до ближнього. Тому експлуатація етичних принципів добра, свободи, творчості, нерозуміння їх значення та ролі в наших стосунках, веде до формування штучного інструменту контролю за людиною – *моралі*. Цей «прийнятий більшістю патерн» (думок, дій тощо), як зазначає М. Лоський є суспільним інструментом регуляції «належного». Кожна історична епоха і навіть суспільна група має свій кодекс моралі. Кожен окремий кодекс моралі є лише дріб абсолютної досконалості, підміна цілісного ідеалу частковим. Філософ констатує, що М. Гартман у своїй «Етиці» добре зобразив вузькість свідомості цінностей, знання тільки обривків добра і зла, що властиві людині і неминуче ведуть до множинності кодексів моралі. Він говорить про мораль хоробрості, гордості, смирення, краси, співчуття і т. п. І всередині кожної системи моралі він знаходить такі відмінності, як, наприклад, підпорядкування авторитету у одних, самостійне шукання правди у інших і т. п. [17].

Оцінюючи суто прагматично, поверхнево, не занурюючись у суть питання, людина створює ярлики, що не лише обмежують її пізнавальні можливості, але й спотворюють саму ситуацію. Виникає невідповідність – дисбаланс зовнішнього і внутрішнього: ярлик видається за істину, еталон знання, викривляє реальний стан речей. Ця похибка, нездатність виходити за межі бачення світу власним «Я», перетворюється врешті в інструмент уніфікації, спотворення образу світу. Така деформація етичних принципів, є ніщо інше, як прагнення суспільно-політичної системи використовувати їх у власних інтересах, у якості «важелів» контролю, що веде до формування безлічі «моральних кодексів», маніпуляцій принципами добра і зла.

⁴¹Концептуалізуючи проблему «живого знання» О. Хомяков розглядав можливість його досягнення в руслі християнської віри. Світ і людина створені Богом, Його любов'ю, отже, і «вийти за себе», досягти духовного єднання зі світом, людина може тільки на основі моральної сили щирої любові. Навіть в процесі пізнання речей необхідно пам'ятати головний заповіт Христа: любіть один одного. Тільки це, вважає О. Хомяков, може дати можливість нашій свідомості «проникати всередину речей», безпосередньо пізнавати «річ у собі» в її живому безперервному існуванні. Живе знання так відрізняється від знання абстрактного, як дійсне відчуття світла зрячим відрізняється від знання законів світла сліпонародженим. Однак філософ не відкидав і розумового пізнання: «Нескінченне багатство даних, придбаних ясновидінням віри, має аналізуватися розумом» [31].

Ілюстрація

Один з таких кодексів моралі змальований Л. Толстим в роботі «Анна Кареніна». Письменник зазначає, що життя Вронського було побудовано на збірці «правил», які визначали все, що йому необхідно і не треба робити. Ці правила стосувалися невеликого кола питань, проте були безсумнівні, і, Вронський, ніколи не порушуючи їх, ні на хвилину не сумнівався у виконанні того, що необхідно. Правила ці визначали, – що потрібно заплатити шулеру, а кравцю не потрібно, – що брехати не треба чоловікам, але жінкам можна, – що обманувати не можна нікого, але чоловіка можна, – що не можна прощати образ і можна ображати і т. д. Всі ці правила могли бути нерозумні, погані, але вони були безсумнівні, і, виконуючи їх, Вронський відчував, що він спокійний і може високо тримати свою голову [22].

Іншим прикладом спотворення етичних принципів і формування моральних стереотипів, на думку М. Лоського, виступає спроба Аристотеля виправдати рабовласництво [17]. Бути рабом для Аристотеля, значить бути власністю іншого, тобто стати знаряддям для практичної діяльності. Справедливість такого ставлення він доводить тим, що оскільки природа людини складається з душі і тіла, то природно і справедливо, щоб душа панувала над тілом. Це правило можна перенести і на відносини між людьми: бувають люди, найвище завдання яких полягає тільки в застосуванні їх тілесної сили, до розуму вони причетні лише настільки, щоб розуміти накази, але самі не мають його; такі люди за своєю природою раби; для них найкраще, якщо вони знаходяться в підпорядкуванні; користь, принесена ними, мало відрізняється від користі домашніх тварин, так як і ті й інші допомагають своїм тілом придбати необхідне для життя. Звідси, на думку Аристотеля, виникає у деяких мислителів переконання, що рабами можуть бути тільки варвари. Говорячи так, вони насправді шукають поняття раба по природі [3].

Як зазначає М. Лоський, множинність кодексів моралі вважається нерідко доказом правильності етичного релятивізму, тобто вчення, що абсолютного добра немає і абсолютний масштаб етичності не існує. Іншими словами, прихильник етичного релятивізму стверджує, що різниця і навіть протилежність моральної оцінки одного і того ж

вчинку з точки зору різних народів, епох, станів, класів і т. п. цілком правомірні, так як немає і не може бути точки зору, що піднімається над обмеженим кругозором цих груп людей ... а це не так ... множинність кодексів моралі з'єднана з єдністю етики» [17].

У зв'язку з такими маніпуляціями відносно поняття «етики», його ототожнення з мораллю, хочеться навести тотожній приклад сучасного виживання категорії «культура». Традиційно, «культурним» себе сьогодні вважає кожен, хто отримав вищу освіту, і хто, більш менш знається на нормах етикету (від фр. *etiquette*, нім. *etikett* – «церемоніал: правила і форми поведінки при дворі, у вищому колі», тобто правила формальної поведінки) [18]. Проте, незважаючи на високий в цілому рівень освіченості сучасної людини, спостерігається тенденція до деградації якості її міжособистісних відносин. Останні все більше характеризуються в поняттях «поверхневих», «короткострокових», «формалізованих», «фрагментованих», в той час, як сама логіка та мета культурного розвитку апріорі орієнтована на гармонізацію соціальних зв'язків, їх зміцнення, стабілізацію (такий інтеграційний потенціал культури!). Більше того, в сучасному, як зазначають, полікультурному середовищі, зростають цілком антикультурні та антигуманні явища (масовість, споживацтво, культ технологій над людиною, тощо). Таким чином, виникає питання: чи про культурний розвиток сучасного суспільства йдеться? І чи зростання освіченості є гарантом і показником культурного потенціалу особистості?

Дисонанс, який виникає у зв'язку з цими явищами, свідчить про формалізацію духовного знання (смислів, цінностей). *Формалізація це орієнтація на форму* (грец. морфї – зовнішній вигляд, зовнішність), тобто зовнішні характеристики чого-небудь. Проте будь-яка форма набуває свою цінність лише завдяки вмісту, суті, що надає їй довершеності. Тому сприймаючи категорії етики, сутність культури як шаблонний набір обмежень, яким необхідно лише зовнішньо відповідати (як у випадку з етикетом), людина не відкриває для себе того перетворюючого потенціалу, що безпосередньо за цим стоїть.

Однак як неодноразово демонструє нам історія, шаблони-табу ще жодного разу не стали базисом формування гармонійних суспільних відносин, а лише системою тотального насилля та пригнічення (згадаємо хоча б претензії чисельних тоталітарних режимів сучасності на вирішення проблеми соціального порядку), примусу, що побудована на залежності людини від можливого осуду, покарання. Етичні ж універсалії не мають нічого спільного з насиллям, примусом, маніпуляцією. Вони виходять з самих онтологічних основ буття, і відкликаються в людині, що потребує спілкування, творчості, свободи.

Таким чином, на відміну від штучно утворених моральних кодексів,

що кожного разу виникають як прояв вимог нових «соціально-політичних умов», етика орієнтована на універсальність спільної мети – *благо для всіх*, що вибудовується завдяки абсолютизму етичних цінностей. Саме тому, завдання етики полягає в тому, щоб звільнити людину від поверховості, формалізму, сформувані її відповідність вищим духовним цінностям. Тільки це має значення в житті людини, тільки це здатне якісно перетворювати її потенціал, збагачувати життя. Перебільшуючи значення другорядних факторів (матеріальних умов, положення в суспільстві, авторитету) над життєдайними (реалізація внутрішнього потенціалу особистості), людина все далі віддаляється від гармонійного буття-разом, від можливості стати повноцінним та затребуваним його учасником. Досить ілюстративний приклад, у зв'язку з цим, наводить М. Лоський, відзначаючи що, у примітивного народу оточеного войовничими племенами, кожен чужинець розглядається як ворог, отже, хоробрість, доведена безліччю знятих скальпів, цінується особливо високо. А тому, зосередження душевних сил, дуже обмежених до того ж, на принесення користі своєму племені, природно супроводжується сліпотою до цінності життя інших племен. Інший приклад, автор наводить з греками, зазначаючи, що у більш висококультурних народів, що створюють великі художні твори, розвивають інтелектуальне і суспільне життя, при зіткненні з варварами виникає переконання, що вони мають право використовувати їх в якості рабів, як засоби для пишного розквіту своєї культури [17].

Іншими словами, на відміну від етики, моральний кодекс, що представляє собою зріз свідомості тої суспільної верстви чи тої історичної епохи, яка домінує, не завжди є об'єктивною проекцією чогось більш глибокого, сутнісного. Норми моралі мінливі, як і настрої людини, що не може виступати підставою чогось універсального, абсолютного, відповідного онтології самого буття. Згадаймо хоча б закон таліону, що досить тривалий час слугував регулятором міжплемінних відносин, базуючись на такому антигуманному принципі як помста! Мораль спирається на механізм оцінки, якою користується більшість і не завжди більш освічена, культурна, відповідна. У зв'язку з цим, М. Шелер і зазначає, що знання моральних норм народу ще не дає достатніх відомостей про його свідомість; норми – не основні факти духовного життя; глибше норм лежать цінності, в ім'я здійснення яких виробляються норми. Бувають випадки, коли доводиться для здійснення однієї і тієї ж цінності рекомендувати одним особам одну норму, а іншим – іншу, прямо протилежну їй, в залежності від відмінності їх характерів або від протилежності обставин [32].

Отже, сама онтологія суспільного буття, що вибудовується на

цілісності етичного, соціального і індивідуального порядків, вимагає від нас етичної відповідності. Остання безпосередньо базується на розуміння людиною *абсолютності духовних цінностей, як умови функціонування гармонійного спів-буття* – з одного боку, і розвитку особистості – з іншого. Як зазначає М. Лоський, універсальні вищі цінності, де Абсолютне добро є верховною духовною цінністю, формують теомомна етику, в основі якої лежить любов, а не обов'язок, а «закони серця» стоять вище законів розуму. Теомомна етика не є гетерономною: зміст етичних заповідей «є щось цінне саме по собі і тому гідне виконання навіть і з точки зору тієї істоти, яка, помиляючись, відкидає буття Бога ... Етичні норми не творяться моєю волею, а містять в собі розсуд об'єктивної цінності належного. При цьому свобода моя зберігається: я можу висловити норму, визнати її обов'язковою та все ж не виконати її» [17, с.69].

Філософська рефлексія

Як зазначає М. Лоський, основний принцип теомомної етики – люби Бога більше, ніж себе; люби ближнього, як самого себе, досягай абсолютної повноти життя для себе і всіх інших істот. Лише виконуючи ці вимоги, людина здатна реалізувати ідеал досконалості – вищий для християнської етики. Отже, етичність передбачає такий розвиток світу і людини, при якому можлива протилежність жадібній, корисливій поведінці.

Філософ виділяє чотири *основні умови абсолютної етики*:

1) «*все, що належить світу має ціннісний характер*», всі цінності об'єктивні і загальноозначущі⁴² [17, с. 97]. Аналізуючи систему цінностей (позитивні абсолютні цінності, що «завжди мають характер добра», відносні, де добро пов'язане зі злом, та негативні, пов'язані з «відокремленням людей один від одного, з розпадами і розривами в світі» (страждання, хвороби, смерть і т. п.)), М. Лоський вибудовує ієрархію цінностей:

- найвища цінність і ідеал етичної досконалості це Бог («здійснена повнота буття», і тому Він повинен бути метою прагнень людини у світі);

⁴²У аксіологічній частині етики філософ спирається на праці «Формалізм в етиці та матеріальна етика цінностей» М. Шелера і «Етику» Н. Гартмана.

- цінність людини як неповторної за своїм буття;
 - абсолютні цінності: добро, істина, свобода, які складають «абсолютне добро»;
 - цінності егоїстичного царства буття. Сенс етики, таким чином, полягає в прагненні до абсолютної повноти буття, що «досягається шляхом співучасті в Божественному добрі в формі власної творчості особистості, що реалізує духовне і тілесне світове буття, що має характер абсолютних цінностей – любові, краси, морального добра, істини і т. п.» [17, с. 57];
- 2) *свобода волі*, що є і безмежною свободою дії, спрямованою на здійснення абсолютного добра. Філософ зазначає, що у світі, де є егоїстична роз'єднаність, рівень матеріальної свободи низький, що обмежує і свободу дії, але тут зберігається формальна свобода. Формальна свобода – це свобода зробити або не зробити певний вчинок. Матеріальна свобода визначається ступенем творчого потенціалу людини і своє повне вираження вона отримує тільки як «безмежна здатність створити будь-який абсолютно цінний зміст буття») [17, с. 59 - 60].
- 3) *все іманентне всьому – принцип єдності особистостей, що вільно творять*. Єдність це здатність не ототожнюючи себе з іншим, маючи в своїй душі страждання чужого «ти» в оригіналі, а інтуїтивно проникати в світ іншого. Сенс світу полягає в тому, що наділена творчим потенціалом людина, здатна «активно брати участь в створеному Богом бутті». І, як зазначає філософ, завдання це не може бути вирішеним примусово, воно вирішується на основі вільного вибору і вільної творчості; тому можливо, що деякі діячі обирають шлях, на якому виникає зло і всілякі види недосконалості. Саме ця умова пояснює механізм безкорисливої поведінки, мотив співчуття і любові до ближнього. Любов веде до єднання. У цій єдності немає тотожності особистостей: самостійність і свобода тут проявляється навіть чіткіше в соборній творчості шляхом внесення кожним особистого вкладу в єдине гармонійне ціле, подібно до того, як в хорі відмінності голосів – тенора, баритона, сопрано і т. ін. поєднується з їх індивідуальними тембрами, причому співають вони не в унісон, а багатоголосно, утворюючи органічну цілісність музичного твору;

4) *нормативна індивідуальна ідея*, що притаманна кожній людині. У ній виражається «абсолютно цінне, єдине і незамінне іншими істотами призначення її». Нормативна ідея пояснює, як можливий етичний розвиток особистості, що відпала від Бога і згорнула зі шляху абсолютного добра. Слідуючи їй, людина здатна розвиватися, зберігаючи свободу волі. Нормативна індивідуальна ідея це ідеал, до якого веде нас голос совісті.

Крім основних умов моральності, М. Лоський виділяє і допоміжні: розширення пізнавального досвіду (пізнання буття), досвіду почуття і волі (в яких відкривається ціннісна сторона буття). При цьому, найбільше розширення і поглиблення свідомості цінностей виникає завдяки любові (до людини, до живих істот і особливо до Бога), хоча зовнішні чинники також можуть сприяти усвідомленню цінностей (голод, важка боротьба за існування, життя народу під постійною загрозою з боку войовничих сусідів і т. п. обставини загострюють інстинкт особистого самозбереження). Таким чином, «християнська теоморна (заповідана Богом) етика любові» М. Лоського ґрунтується не на людських відносинах, а на Божественних абсолютних цінностях. Її норми «відповідають волі Божій і устрою світу, створеному Всемогутнім і Усеблагим Богом» [17, с. 68].

На протизага етичному релятивізму етика добра відкривається нашої свідомості на основі досвіду пізнання абсолютних цінностей. А це у свою чергу означає, що природа етики, її принципи та універсалиї не можуть бути продуктом індивідуальних міркувань, не можуть бути виведені шляхом власних роздумів та сумнівів. Людина має більш «витончені» форми відкриття етичного знання, серед яких досвід аксіологічний (безпосереднє сприйняття абсолютних цінностей в зв'язку з високими почуттями), етичний («відкриває вимоги абсолютного ідеалу досконалості і включає в себе голос совісті»), духовний (в якому Бог відкривається як самоцінність – любов). Керуючись цим складно собі уявити як цінність добра, любові, творчості, підкріплена відповідними нормами (не вбий, не вкради, не заздри тощо) може розглядатися як обмеження людської свободи. Більш того, виникає цілком логічне і справедливе питання: чи про свободу йде мова?

ЛІТЕРАТУРА ДО II РОЗДІЛУ

1. Аванесов С. Термин АΞΙΑ в «Гиппарх» // ΣΧΟΛΗ Vol. 7, 2 (2013) [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://old.nsu.ru/classics/schole/7/schole-7-2-avan.pdf>
2. Античные риторика / под ред. А.А. Тахо-Годи. – М.: Изд-во Московского университета, 1978. – 352 с.
3. Аристотель Политика // Аристотель. Сочинения: В 4 тт., Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – 830 с.
4. Аристотель. Сочинения: В 4 тт., Т.1. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
5. Бердяев Н. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.vehi.net/berdyaev/mirobj/05.html>
6. Библия в перекладі Івана Огієнка [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://bibleonline.ru/bible/ubio/>
7. Библиейская энциклопедия Брокгауза [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/biblejskaja-entsiklopedija-brokgauza/1262>
8. Виноградов В. История слов. – М.: Толк [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://wordhist.narod.ru/sut.html>, Коммуникабельный [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://etymolog.ruslang.ru/vinogradov.php?id=obshitelnij&vol=1/>
9. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – М.: Типография Т. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://slovardalja.net>
10. Еврейская энциклопедия. – СПб.: Акционерное Общество Брокгауз-Ефрон, 1906 -1913 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://runivers.ru/lib/book7069/>
11. Кант И. Сочинения в 6 тт. – Т. 4 [I]. М. –1965. – 544 с.
12. Кант И. Основы метафизики моральности // Кант И. Сочинения в 6 тт. – Т. 4 [I]. – М, 1965. – 544 с.
13. Крюков В. Сумма аксиологий: монография – Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2018. – 207 с.
14. Кузьмина Т. Экзистенциальная этика Н. Бердяева // Этическая мысль, вип.8. – М., 2008, С.87–128
15. Лосев А. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – М.: АСТ, 2000. – 868 с.
16. Лосский Н. Богъ и Царство Божіе какъ основа цінностей. – Париж: YMCA PRESS, 1931 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/lossn01/txt02.htm#6>
17. Лосский Н. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. – М.: Политиздат, 1991. – 368 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://knigogid.ru/books/461880-usloviya-absolyutnogo-dobra/toread/>
18. Семенов А. Этимологический словарь русского языка. Русский язык от А до Я. – М.: «ЮНВЕС», 2003 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://evartist.narod.ru/text15/001.htm>
19. Словарь Академии Российской по азбучному порядку расположенный. – СПб., 1806-1822. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.prlib.ru/item/365948>
20. Соловьев В. Собрание сочинений в 10 т. – СПб.: Просвещение, 1911 -1914 [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://platonu.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_russkaja/solovev_vladimir_sergeevich_sobranie_sochinenij_10/15-1-0-690

21. Тер-Акопов А. Законодательство Моисея: общая характеристика // Российская юстиция, 2003, № 9. – С. 40-42.
22. Толстой Л. Анна Каренина [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_0080.shtml
23. Топоров В.Н. Ведийское *ṛtā-*: к соотношению смысловой структуры и этимологии. – Этимология 1979. – М., 1981. – С. 139-156
24. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. / под ред. и с предисл. Б.А. Ларина. – М.: Прогресс, 1987 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.slovorod.ru/etym-vasmer/index.html>
25. Флоровский Г. Пути русского богословия. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.
26. Франк С. Свет во тьме. – М.: Факториал, 1998. – 256 с.
27. Франк С. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://coolib.com/b/231472/read#t16> – Дата доступа: 24.02.19
28. Франк С. О предмете познания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – 665 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/dusha-cheloveka-opyt-vvedenija-v-filosofskuyu-psihologiyu/ – Дата доступа: 7.11.18
29. Фромм Э. Человек для самого себя. – М.: АСТ МОСКВА, 2010.– 350 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/fromm04/index.htm>
30. Хайдеггер М. Введение в метафизику. – СПб.: НОУ – «Высшая религиозно-философская школа», 1998. – 302 с.
31. Хомяков А. Полное собрание сочинений. – М.: Университетская типография, 1886, Том 2.– 450 с.
32. Шеллер М. Избранные произведения. – М.: «Гнозис», 1994.– 490 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/antropologija/sheler_m_izbrannye_proizvedenija/5-1-0-883
33. Шеллер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения. – М.: «Гнозис», 1994.– 490 с.
34. Шохин В. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. – М.: РУДН, 2006. – 457 с.
35. Шопенгауэр А. Полное собрание сочинений.– М.: «Книжное Дело», 1901-1910. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://koncheev.narod.ru/shopengauer.htm>
36. Ayer A.J. Language, Truth and Logic. L., 1936.
37. Nauck F. The Meaning and the Construction of the Term // TDNT
38. Husserliana. Gessammelte Werke. Bde I-XXVI. Haag, 1959-1984. Bd. VI.
39. Lampe Lexicon - A Patristic Greek Lexicon. / Lampe G.W.H., ed. - Oxford: Clarendon Press, 1961
40. Friberg Analytical Lexicon - Friberg B., Friberg T., Miller N. F. Analytical Lexicon of the New Testament. Grand Rapids, 2000
41. Panikulam G. Koinōnia in the New Testament: A Dynamic Expression of Christian Life. Rome, 1979
42. Sartre J.-P. Cahiers pour une morale est un essai philosophique. – Paris, Gallimard, 1983

Розділ III

ЕТИКО-ОНТОЛОГІЧНІ ОСНОВИ СПІВ-БУТТЯ

3.1 Духовна природа блага-добра

95

3.2 Метафізичність зла

130

Література до III розділу

139

3.1 ДУХОВНА ПРИРОДА БЛАГА-ДОБРА

Всі істоти прагнуть до абсолютної повноти буття. Для досягнення цієї мети можуть бути обрані два прямо протилежних шляхи: один шлях є любов до Бога, яка все перемагає, як споконвічного Абсолютного Добра і любов до всіх творінь як потенційно всеосяжному добру, звідси виникає вільне підпорядкування Богу і вільна єдність соборної діяльності всіх тих істот, які сліднують Богу. Діячі, що керуються в своїй поведінці цим ідеалом, набувають обожнення і входять одвіку до складу Царства Божого, що не підпадає необхідності вступити на шлях еволюції, поступово зводить до вищого ступеня добра. Інший шлях, протилежний першому, є горде прагнення самому стати Богом і досягти абсолютної повноти буття шляхом підкорення собі всіх інших істот. Це – ідеал Сатани; він веде до суперництва з Богом, зустрічає при спробах реалізації нездоланні перешкоди і, в разі нерозкаяності, породжує пекучу ненависть до Бога і до всякого справжнього добра. На цьому шляху можливе вдосконалення у злі і все більше віддалення від Бога ...

М. Лоський

Етика тісно переплетена з метафізикою, оскільки її аксіологічно-нормативний характер сягає своїм корінням в область надчуттєвого, трансцендентного духовного світу. Тому досліджуючи проблему добра і зла, необхідно позначити її духовні (метафізичні) підстави та екзистенційний аспект. Отже, в системі етики добро виступає:

- по-перше, *в якості вихідного операціонального модусу буття*, що набуває об'єктивних властивостей і спільнотного характеру (добро як благо для всіх);

- по-друге, *наділене екзистенційним змістом у якості онтологічної установки особистості*, що визначає якості і вчинки людини. Дані положення вимагають свого роз'яснення.

Об'єктивність категорії «добро» проявляється в тому, що вона апріорно позначає певні якості буття, а не уявлення людини про них! На спотворенні природи даних принципів й спекулює проблема «відносності» етики, формуються різнобічні моделі моралі, встановлюється диктатура останньої відносно етичних установок, створюються стереотипи і шаблони суспільної свідомості в полі «належного». Так, на думку Спінози, в основу добра покладена метафізична мотивація: добро це збереження себе і прагнення

перебувати в своєму бутті. З цього відбувається активність, буттєва міцність, онтологічна стійкість, цілісність. В силу цього саме буття є благобуттям [15].

Так, критерієм добра в Старому Завіті служить відповідність людських вчинків законам Мойсея, які відображають інтереси суспільства і слугують цілям його гармонійного розвитку. Отже, все, що суперечить етичному закону, тобто інтересам спільноти, веде до її руйнування, є злом. У Новому Завіті уявлення про добро поглиблюються і зводиться вже безпосередньо до задачі порятунку душі людини від зла (тобто гріха, страждання і смерті). Тому критерієм розрізнення добра і зла є те, наскільки людські вчинки і якості сприяють її звільненню. Скуштувавши заборонений плід на дереві добра і зла Адам повинен тепер викоренивши зло в собі, прийти до відповідності законам Божим.

а) справжнє благо: чи може щастя бути матеріальним?

... добром є те, що робить нас більш досконалими,
а злом те, що робить нас недосконалими.
Хр. Баумейстер

Етимологія грецького слова *добро* (ἀγαθόν) означає «благо», саме тому поняття стає центральним в основних етичних системах, починаючи з античності, метою, до якої людина повинна прагнути. Разом з тим, розуміння природи блага, його сенсу, у представників різних напрямків трактувалося по-різному. Наслідком цього й стала різнобарвність «моральних кодексів», що призвела до спотворення основних етичних понять – «добро», «благо», «щастя» і т. п. Так, наприклад, поняття «*благо-арете*»⁴³ було одним з провідних у вченні Сократа. Філософ вважав, що світ в цілому не можна пізнати, пізнавані душа і справи людини. Тому основне завдання особистості – пізнати саму себе.

У свою чергу, благо Платона – це «благо саме по собі» (αὐτὸ

⁴³ Як зазначає дослідник В. Гневашева, діапазон використання поняття арете у греків був досить широким. За допомогою його вони позначали і «чесноту» (високі духовні якості) і «досконалість» в чому-небудь, і «гідність», «благородство», «доблесть» і т. п. Високо оцінюючи духовні якості людини, греки використовували також поняття *kalokagathia* (καλός – прекрасний и ἀγαθός – добрий) [14].

ἀγαθόν) – джерело всіх чеснот. Філософ зазначає, що є два роди блага: одні – людські, інші – божественні [42]. Платон уподібнює ідею блага Сонцю, яке у видимому людині світі є необхідною умовою як того, що об'єкти стають доступними зору, так і того, що люди отримують здатність бачити предмети. Рівно так само, в сфері чистого пізнання ідея блага стає необхідною умовою як пізнаваності самих ідей, так і здатності людини пізнавати ці ідеї. Як зазначає Сократ в діалозі «Держава», те вважай ідеєю блага – причиною знання і пізнаваності істини, що надає пізнаванним речам істинність, а людину наділяє здатністю пізнавати [43]. Як і Сократ, Платон ототожнює благо зі знанням і розглядає останнє у якості чесноти. Філософ виділяє чотири основні чесноти: мудрість, мужність, самовладання, справедливість, відводячи кожній своє певне місце в душі. Саме тому головним для людини є її духовний стан, її чесноти, які є суть умови її щастя [64, с. 138]. Як і Сократ, Платон, а в подальшому і Аристотель, вбачають в щасті, перш за все, прагнення до повноти буття – основний модус людського існування.

Однак вже у вченні гедонізму (від грец. *nedone* – задоволення) Аристипа (учня Сократа), розуміння блага, щастя зводиться до «єдино бажаного стану людини» – задоволення. Всі прагнення, установки, потенції людини, гедонізм розглядає як засоби для досягнення головної мети людського життя – все нове й нове переживання задоволення (так, наприклад, будь-яка праця (найтяжча і найбільш творча), згідно гедонізму, повинна бути або орієнтована на задоволення від результату, або на отримання коштів для задоволення).

Проте, звертаючись до етимології поняття «задоволення», знаходимо, що корінь слова «доволь» перекладається як «обмежені тілесні потреби, як наприклад: їжа, питво, одяг, житло» [45]. Таким чином, саме поняття «задоволення» позначає певний психофізіологічний стан, набутий в результаті задоволення фізичних та матеріальних потреб людини. Проте за таких умов виникає дисонанс, оскільки удосконалення культури душі, гармонійний розвиток особистості передбачає не лише збалансовану та комплексну «роботу» по задоволенню фізичних потреб організму. Розвиток внутрішнього потенціалу особистості передбачає перш за все реалізацію духовних потреб особистості – у любові, творчій реалізації, праці, свободі тощо.

Подальший розвиток ідеї блага отримують в евдемонізмі⁴⁴ (від

⁴⁴Різниця тут у тому, що згідно з вченням гедонізму метою (вищим благом) служать поодинокі задоволення, які можуть бути пов'язані з наступними неприємними переживаннями як неминучою розплатою за отримані задоволення.

грец. *eudaimonia* – щастя), філософському напрямку, що розглядає щастя як систему життя, в якій сукупність задоволень переважає страждання. В досягненні щасливого життя евдемонізм бачить абсолютне благо, а все інше вважає лише засобом для її досягнення⁴⁵.

Філософська рефлексія

У проєкції нагнітання проблеми самотності, егоїзму, духовного вакууму, чарівною перспективою постає феномен щастя, як вища мета-цінність людського життя. Про нього багато і активно говорять, сперечаються, наполегливо переконують, що воно можливе в моделі побудови суспільства «споживчого раю». Але весь цей ілюзорний палац розсипається, коли сама людина наодинці з собою переймається запитанням: чи щаслива я? Актуальність останнього, давня історія його пошуків лише свідчать про відсутність відповідей.

Етимологія слова «щастя» в своєму праслов'янському значенні *sъčestbje* (від якого пішли: церк.-слав. *сѣчастьнѣ* – «причетний», українське – *щастя*; дав.-чеськ. *Ščestie*) походить з давньоіндійського коріння **сь-* «хороший» та **čestь* – «частина», тобто «хороший наділ» [56]. На думку І. Бодуена де Куртене, приставка *сь* пов'язана з санскритським *su-*, у значенні «своє, рідне», «благо». У свою чергу значення кореня *čestь* – «частина» («доля») несло смислове навантаження *причетності*, тобто «спільної участі» [60].

У грецьку філософію поняття «щастя» входить в значенні *εὐδαιμονία* (від *εὐ* – «благий» та *δαίμων* – «дух»)⁴⁶. Таке

⁴⁵На відміну від даних концепцій, стоїки вважали, що не слід прагнути до задоволень і робити ставку на досягнення успіху. Щоб бути щасливим, важливо навчитися переносити неминучі страждання. В силу такої позиції етику стоїків називають негативним евдемонізмом: щастя не в отриманні суми задоволень, а в умінні правильно переносити випробування (мінімізувати страждання). Кінцева мета стоїчної етики – життя згідно «богу-логосу», котрий породив першооснови природи, а через них всі природні тіла. Логос є природний закон і притаманна природі активна сила. Єдиним благом вважається чеснота, а злом – порок. Ідеалом стоїків є апатія (безпристрасність) і незалежність від зовнішніх обставин. Досягнення апатії робить людину нечутливою до страждань, і тим самим вона не потребує зовнішньої броні – атараксії. У вчинках важливо не досягнення зовнішньої мети, але лише моральний характер дії і ставлення до світу.

⁴⁶Слово *δαίμων* означає діяча, який володіє надлюдською силою, належить до невидимого світу, і має вплив на життя і долю людей. Дослідники відзначають,

значення поняття вказувало на сакральний зв'язок людини з божественною природою, яка і наділила її благом (від $\delta\alpha\iota\omicron\mu\alpha\iota$ – «наділяти, роздавати»; $\delta\alpha\iota\nu\mu\iota$ – «пригощати»). Отже, щаслива людина та, яка отримала при народженні добрий дух. Саме така людина і називається $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$, в іншому випадку використовувалося поняття $\kappa\alpha\kappa\omicron\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$, $\delta\upsilon\sigma\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$, $\beta\alpha\rho\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ – «злий дух». Як зазначає у своїй статті «Етимологія щастя» А. Михайлівський, інше визначення щастя – $\omicron\lambda\beta\omicron\varsigma$, пов'язувалося, насамперед, з матеріальним достатком, досягненням успіху людини і гарантованим їй відчуттям задоволення ($\eta\delta\omicron\nu\eta$) [37].

Демокрит одним з перших філософів вказує на зв'язок щастя з внутрішнім станом людини (позитивне відчуття життя), в зв'язку з чим, виділяє ряд відповідних понять – $\epsilon\upsilon\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$ («благо-душність»), $\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\tau\acute{\omega}$ («благо-стояння»). Так, завдяки $\epsilon\upsilon\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$ людина отримувала можливість стримати свої бажання і добитися упорядкованого життя», вийти за межі своїх можливостей. Саме $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$, як зазначає А. Михайлівський, стала ототожненням непов'язаного з матеріальним процвітанням істинного, повного, досконалого щастя [37]. Саме тому, як зазначає Фестьюжер, історія грецької етики являє видовище невтомної погоні за щастям. Бути щасливим – межа мріянь: вище вже нічого немає [57].

У пошуках відповідей на питання що є благом, Аристотель у своїй етиці пов'язує щастя з чеснотою: *етициність вчинку (його добродіяння) є благо саме по собі, що досягається безпосередньо в цьому вчинку*. Філософ виділяє наступні супутні щастю аспекти: (1) успіх, пов'язаний з чеснотою, або (2) повний достаток в житті, або (3) життя, приємне внаслідок своєї стійкості і розміреності, або (4) достаток худоби і рабів. Останні три визначення Аристотель відкидає як гедоністичні, що порівнюють щастя з чуттєвими насолодами – $\eta\delta\omicron\nu\eta$. Філософ зазначає, що вище благо – це щастя [3, с. 303]. Тому щасливе життя полягає у тому, щоб жити добре, а добре жити – значить жити чеснотами. У цьому мета, щастя і вище благо [3, с. 303].

що однозначної етимології слова $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ немає, виділяють кілька традиційних інтерпретацій: 1) платонівська – від дієслова $\delta\alpha\iota\eta\nu\alpha\iota$ – знати ($\omicron\tau\iota$ $\phi\rho\upsilon\nu\tau\omicron\mu\omicron\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\delta\alpha\iota\eta\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma$ $\eta\sigma\alpha\nu$, $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\alpha\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\omega\nu\acute{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha\sigma\epsilon$); $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ – знає; 2) давня граматики, що була засвоєна в Новий час Потті відтворює слово $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ від кореня спільного з дієсловом $\delta\alpha\iota\omicron\mu\alpha\iota$, $\delta\alpha\iota\nu\mu\iota$, $\delta\alpha\tau\acute{\epsilon}\omicron\mu\alpha\iota$ – роздаю, розподіляю (дари); $\delta\alpha\iota\tau\acute{\upsilon}\mu\omega\nu$ – розподільник (дарів); 3) прийнята Боппом, Бенфея і Курциусом – від кореня $\delta\iota\epsilon$, відповідно східноарійське $d\acute{e}va$, $da\acute{e}va$ і $da\acute{i}vas$, $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ – блискучий, світла істота – бог.

Іншими словами, щастя, за Аристотелем, полягає в тому, щоб стати добродішним, що вимагає певних зусиль волі і розуму.

Філософ зазначає, що саме лише прагнення до чеснот ще не робить людину добродішною, потрібні ще вихідні природні дані і серйозна праця. Проте саме це прагнення при будь-яких умовах робить людину кращою, оскільки «бути гідною людиною – значить володіти чеснотами» [3, с. 296]. Тому під евдемонією слід розуміти не просто почуття – це вища мета, яка полягає в діяльності (*ἐνέργεια*) душі по здійсненню своєї *арете*. Мова йде про такий стан душі, при якому відбувається становлення добродішної людини, і при якому вона стає здатною добре виконувати свою справу.

Саме тому досконале щастя це не лише практична діяльність. Остання має мету поза собою, тоді як споглядальна діяльність «відрізняється зосередженістю і крім себе ніщо більше не ставить у якості цілей, та до того ж дає властиве їй задоволення». Аристотель зазначає, що подібне життя буде вище за те, що відповідає людині, бо тоді вона буде жити не в силу того, що є людиною, а тому, що в ній присутнє щось божественне. Тому наскільки відрізняється ця божественна частина від людини, яка складається з різних частин, настільки відрізняється і діяльність з нею пов'язана, від діяльності, пов'язаної з будь-якою іншою чеснотою. І якщо розум у порівнянні з людиною божественний, то й життя, підпорядковане розуму, божественне в порівнянні з людським життям [3, с. 433]. Самодостатність і наявність *схоле*, *дозвілля* – ось характерні ознаки теоретичної або споглядальної діяльності, яка і може бути названа блаженством – суцільним щастям людини, що охоплює все її життя. Це повнота власного здійснення.

Спроби помістити абсолютне благо в раціональні рамки, ототожнити духовний феномен з чуттєвими аспектами людської природи, і, таким чином, виділити матеріальні критерії-еквіваленти концепту блага-добра, закладені етикою Аристотеля, набувають чинності в концепціях *утилітаризму*. Саме в рамках цієї прагматичної ідеології «ринкових відносин», де людина перетворюється в «робочу силу» виробництва та накопичення «додаткової вартості», принципи етики спільного блага оголошуються відносними та набувають *тимологічного* (від грец. *τιμή* – ціна) характеру. А найвищою метою реалізації людини визначається особистий інтерес – *користь* (безпосередньо відчутне благо). Транслюючи останню в систему суспільних відносин, ідеологія утилітаризму формує споживчу оптику свідомості, в якій матеріальні цінності-засоби перетворюються на цілі людського існування. Тому, цінне для споживача лише те, що приносить конкретну користь, відповідно, те, що особистої користі, зиску не несе, цінністю не являється.

Утилітарна система мислення є суто прагматичною, а отже, орієнтованою на єдиний критерій сприйняття – «вигідно / не вигідно». Саме така шкала оцінки оточуючого світу, фіксує її свідомість. Адже вона не здатна бачити і чути нічого, що не входить в поле її меркантильних інтересів, особистого зиску. Натомість, «цінним» в сенсі оціненим для неї є те, що задовольняє її бажання – статус, матеріальний добробут, визнання тощо. Сама категорія «відносини» для неї набувають комерційного відтінку – договірні, ринкові, конкурентні. Таким чином, утилітаризм і ті принципи, які пропонує ця ідеологія, стають для людини пасткою, що блокують її потенціал на матеріальних «благах», спотворюють бачення реального світу. Тож не дивно, що тема благ-бажань сьогодні в філософському дискурсі є, мабуть, однією з найбільш обговорюваних. Постмодерністи виводять феномен на системний рівень, заявляючи про конвеєрний характер сучасного споживання. Так людина перетворюється в інструмент маніпуляції, а суспільство втрачає етичні підстави порядку.

Іншими словами, спроби інтерпретувати категорію блага у якості матеріального ресурсу (багатства, честі, здоров'я, репутації, високого соціального статусу тощо), демонструє хибність і обмеженість споживацького мислення. Жодне з матеріальних благ, яким би привабливим воно не здавалося, не здатне виконати того онтологічного призначення єднання, цілісності спільного буття, яке покладене на етичні цінності. Саме тому грецькі філософи підкреслювали, що єдине гідне людини задоволення – це задоволення від добродієсного вчинку. Не задоволення є критерієм хорошого вибору, а лише хороший вибір здатний доставляти справжнє щастя. Іншими словами, міркування про добро, благо, щастя вимагають від дослідника виходу за рамки споживацької свідомості, звернення до метафізичним підставам феномену.

Отже, метафізичність добра (блага, щастя) визначається тим, що воно виступає не просто категорією вищого, сакрального порядку, що трансформується у систему абсолютних етичних цінностей, а становить природу і характер самого буття. Цю логіку простежує вже Сократ, ототожнюючи благо, знання і чесноти. Філософ заявляє, що є тільки одне благо – знання й тільки одне зло – нещастя. Тільки знання дозволяє людині розумно використовувати засоби, якими вона наділена, наприклад, багатство і здоров'я для досягнення щастя. Звідси випливає його силізізм: багатство і здоров'я самі по собі – ні добро, ні зло, вони стають тим або іншим від знання або нещастя. Тому знання це благо (*agathon*), а невігластво – зло (*kakon*). Але мова йде не просто про набір інформації, що оточує людину і складає середовище її розвитку. Благом є особливий вид знання – знання духовне, яке має трансцендентний характер знання про

щастя, свободу, творчість, сутність людського буття. Інтеріоризація даного знання в досвід людини і формує чесноти – діяльність, що творить благо в світ⁴⁷.

Відносно природи добра-блага, як зазначає Діонісій Ареопагіт, зло є несущим і його немає в суцюзому [46, с. 58]. Митрополит Мінський і Слуцький в своїй статті «Проблема зла в православному богослов'ї» зазначає, що у бутті узагалі немає такої «частини», яка сама по собі була б злом. Все створене всеблагим Богом є благо, добро зело, а тому у того, що благом не є, не може бути сутності, субстанції. Навіть занепали ангели по природі своїй милостиві. Бог зла не творив [36, с. 18]. Іншими словами, *добро складає буттєву основу, вихідний модус спів-буття, що має трансцендентний характер. Добро має статус знання суцюзого, реального – істини, що відкриває суть людського призначення, вдосконалює і перетворює її особистість.* Істина, «живе знання» (О. Хомяков, Г. Шпет, С. Франк), «цілісне знання» (В. Соловйов), виступає смисловою підставою буття, знання, доступним людині лише за умови її виходу за межі утилітарного мислення (дефіцитарного пізнання, згідно А. Маслоу).

Філософська рефлексія

Так, наприклад, в теорії «живого знання» О. Хомякова йдеться про знання, яке набувається людиною лише за умови духовного «виходу» за себе, коли вона може відчутти сакральну єдність з природою, з іншими людьми – з усім творінням. Цей феномен розглядається філософом в руслі християнської віри. Світ і людина – творіння Божественної любові, отже, і «вийти за себе», досягти духовного єднання зі світом, людина може тільки на основі духовної сили щирої любові. Тому в процесі пізнання потрібно керуватися заповіддю «люблю ближнього свого». Тільки це, вважає філософ, може дати можливість нашій свідомості «проникати всередину речей», безпосередньо пізнавати «річ у собі» в її живому безперервному існуванні. Адже «живе знання» так відрізняється від знання абстрактного, як дійсне відчуття світла зрячим, відрізняється від знання законів світла сліпонародженим.

⁴⁷ Так, в бесіді з Евтидемом Сократ визначає добре як корисне, тобто що відповідає певній меті. Те, що є корисним для однієї людини, може стати шкідливим для іншої: «корисне є благо для того, кому воно корисно». Таким чином, відносини людини добродесні, коли спрямовані на благо мету в уявленні людини (суспільства), а річ хороша, коли придатна своєму призначенню. Людина не продукує благо, вона лише приймає його таким, розумно перебуваючи в етичних координатах суспільства.

На основі вчення про живе знання О. Хомяков створює *теорію соборності* згідно якої, людина є обмеженою істотою, що нездатна пізнати істину у всій її повноті і нескінченності. Ця істина явлена лише Богу, який дав знати про неї людині через Ісуса Христа, який несе в собі «всю повноту божественної правдивості», допомагає людині усвідомити її гріховність і дає надію на можливість єднання з Богом. Це об'єднання має бути не формальним, не фізичним чи соціальним і, тим більше, не на основі примусу – тільки духовним, тільки на основі любові. Філософ зазначає, що у справах віри вимушена єдність є брехня, а вимушений послух є смерть. Основний принцип Церкви як живого духовного організму, Хомяков бачив не в покорі державній владі, а в *соборності*, тобто вільному духовному об'єднанні всіх членів Церкви «в справі спільного розуміння правди і спільного відшукування шляху до єдності, заснованого на любові до Бога».

Про істину як «живознання», «знання-життя» говорить С. Франк. Філософ зазначає, що це «цілісне знання, одночасно теоретичне і практичне, яке є завданням філософії» [58, с. 80] – основа метафізики всеєдності. «Живе знання» проявляє себе як «найвищий ступінь інтуїції», повне злиття суб'єкта та об'єкта, знання і буття. Це саме буття, яке знає саме себе. Етико-антропологічний аспект категорії «живе знання» відкривається в форматі людських відносин. Оскільки «справжня таємниця людської істоти відкривається лише при установці на любов і довіру», тільки завдяки якій ми і «досягаємо живого знання незбагненої реальності, що створює сутність особистості» [59, с. 308]. Любов і живе знання безпосередньо взаємопов'язані в найвищій точці – набутті «істинної любові» [60, с. 277]. В живому знанні людина відкриває для себе реальність як «свою власну внутрішню значущість, що осмислює наше життя» [59, с. 198]. Так, проблема живого знання трансформується в проблематику сенсу людського життя.

«Ціле знання» в філософії В. Соловйова виступає як повернення до першооснови (*архї*). Це глибинний досвід переживання сакрального (істинно сущого), абсолютний центр, що поєднує в одне ціле всі рівні і сфери пізнання, і надає чуттєвому досвіду і мисленню буттєвої достовірності. «Ціле знання» це одночасно акт існування і акт виявлення тим, хто пізнає, себе, що виражається в вірі в справжність (чогонебудь). Це, за словами філософа, безумовне існування, яке не

може бути дійсно дано мені ні в моїх відчуттях, ні в моїх думках, яке не може бути предметом ні емпіричного, ні раціонального пізнання і яким, однак, це пізнання обумовлюється, становить, очевидно, предмет деякого особливого, третього роду пізнання, який правильніше може бути названо вірою [51, 52].

На думку філософа, цілісне знання було притаманне людству з самого початку, а в міру розвитку історії – втрачене, коли відбулося перетворення мислення в автономну сферу буття, яка хоча і залишається в язичницьку епоху ще повністю сакральною, зберігаючи зв'язок з вищим початком, проте з настанням християнства розпадається на теологію (сакральні науки) і філософію (профані науки). Філософія, в свою чергу, дробиться на раціоналістичне і емпіричне знання. Трансформація останнього в самодостатню форму реальності (під ім'ям позитивізму) завершує процес десакралізації, профанізації свідомості (людського буття), диференціації сакрального знання-життя. У цьому сенсі раціональне начало є найнижчою формою буття, оскільки найбільш віддалене від першоєдності.

У роботі «Філософські початки цільного знання» В. Соловійов⁴⁸ характеризує цілісне знання як синтез наукового, філософського і теологічного, зазначаючи, що людина, перш за все, прагне знати якомога більше з того, що її оточує; потім вона бачить, що матеріальне пізнання саме по собі не відкриває істини, або, точніше, що матеріальна істина сама по собі ще не є справжня, повна істина, що справжня істина повинна визначатися незалежною від зовнішньої реальності

⁴⁸Концепція цілісного знання В. Соловійова співзвучна теорії герменевтичного кола. Цілісне знання, по Соловійову, фундується категорією віри – онтологічної передумови всякого пізнання. Віра – це знання, що потенційно закладене в самій онтологічній природі суб'єкта, що пізнає. Цим і обумовлюється теза про онтологічну причетність суб'єкта, що пізнає, і об'єкта, що пізнається. Отже, цілісне знання Соловійова близьке до хайдеггерівського трактування проблеми розуміння. Для Хайдеггера герменевтичне коло це не просто прийом інтерпретації тексту (Шлейермахер) або метод осягнення чужого духовного життя (Дільтей), але можливість свідцтва автентичності свого існування, доказ свого буття через історичну самоідентифікацію. Хайдеггер називає сутнісною рисою сучасного людства відчуження від буття і вважає основним завданням герменевтичного підходу подолання замкнутої свідомості суб'єкта. Глумачення історичної події (пам'ятника, тексту) є аж ніяк не зіткнення з чужою зовнішньою реальністю, але діалогічне спів-буття з Іншим (Mitsein), екзистування (переживання) тут-буттям себе в якості буттєвої можливості, спроектованої з історичного минулого Іншим [70]. Тому Хайдеггер говорить, що справжнє завдання інтерпретатора не в тому, як вийти з цього кола, а в тому, як увійти в нього.

і від нашого розуму абсолютною першоосновою всього існуючого, що і становить предмет теології [52, с. 149–150]. В рамках духовної культури ці аспекти займають кожен своє особливе місце і взаємодоповнюють один одне. Кожна галузь феномена обмежує себе в рамках цілого, але у нового цілого з'являються нові (емерджентні) властивості, яких не було у існуючих раніше окремих частин. Цей принцип інтегрованої взаємодії забезпечує збереження цілісності. Соловйов зазначає, що ціле знання по визначенню своєму не може мати виключно теоретичного характеру: воно повинно відповідати всім потребам людського духу, має задовольняти у своїй сфері всім вищим прагненням людини. Знання ж істини є лише те, що відповідає волі блага і почуттю краси [52, с. 229].

Слово «істина» має дуже багату лінгвістичну традицію. Так, давньоєврейське אמת – «е́мет» (грец. ἀλήθεια; лат. *veritas*) складається з трьох літер, що йдуть послідовно одна за одною: алеф – перша літера абетки, мем – середня літера, тав – остання, що на думку тлумачів давніх текстів, свідчить про довговічність, постійний характер існування істини: *вона залишається від початку до кінця, від народження до смерті*. Дієслово אמן – «аман» (*aman*), що походить від «е́мет», має значення «підтримав, підпер». Як зазначає П. Флоренський, це основне значення дієслова 'аман ще сильніше підкреслюється співкореневими іменниками: אמנה *omnā* («колона»), *omēn* («вчитель, будівельник душі»). Звідси походить слово אמת *āmēn* (новозавітне ἀμήν) – «слово моє міцне», «воістину», «хай буде так»). Тому, безпосереднє значення слова «е́мет» це *твердість, стійкість, довготривалість, постійність*.

Подальша лінія інтерпретації поняття «істина» вибудовується навколо грецького ἀλήθεια, що розглядає поняття, у якості похідного від дієслова λήθειν (в активній формі – λήθω, λανθάνω) – «бути прихованим», «вислизати з уваги», «залишатися непоміченим» [18]. Відповідно, ἀληθής означає «те, що несокрите», а ἀλήθεια – «несокритість», «явлення сущого у його буттєвій повноті». Така етимологія слова ἀλήθεια була відома вже в пізній античності (зокрема у Секст Емпірика («істинним іменується те, що не вислизає (μη λήθων) від загального знання»)), вона зустрічається в грецькому словнику XI ст. «Etymologicum Gudianum»⁴⁹.

⁴⁹Ще один підхід до розуміння ἀλήθεια відштовхується від дієслова λήθειν (пасивної форми λήθομαι, λανθάνομαι), у значенні «забувати», «віддавати забуттю». Тут ἀλήθεια є щось «незабуте» людиною. Дана етимологія зустрічається у Ісихія Олександрійського

У ХХ ст. філософська інтерпретація слова *ἀλήθεια* стала основою творчості М. Хайдеггера, слідом за яким її розвивали Р. Бультман, В. Лютер, Е. Хайчен та ін. Так, визначаючи первісне значення слова *ἀλήθεια* – істина⁵⁰ в роботі «Буття та час», М. Хайдеггер зазначає, що грецьке *ἀλήθεια*, це «відверте», «незабутнє», «очевидне» знання: «*ἀλήθεια* ... позначає «самі речі» (die «Sachen selbst»); «те, що виявляє себе»; «сущє за способом його відкритості» [66]. Тому і *буття* (*φύσις*) відкривається у філософа в перспективі *ἀλθεια*, де останнім є «сущє», «істина», «час». На думку Р. Бульмана, первісний зміст грецького слова *ἀλήθεια* – *несокритість* (Unverborgenheit), *розкриття* (Aufgedecktheit), *відкритість* (Erschlossenheit). Побачити або показати *ἀλήθεια* речей означає побачити або показати їх так, як вони дійсно існують і як вони показують самі себе, тобто в їх неприхованості і неспотвореності помилковими думками і уявленнями ... *ἀλήθεια* є перш за все характеристика речей або подій [72, s. 134]. Таким чином, вихідним змістом грецького *ἀλήθεια* була спроба античних авторів зафіксувати в ньому особливу «відкритість» світу як онтологічну

(V – VI ст.), який пояснював прикметник *ἀληθεῖς* як «те, що не забувається» (*οἱ μηδὲν ἐπιλανθανόμενοι*), подібне тлумачення пропонується у візантійських словниках «Etymologicum Magnum» та «Etymologicum Gudianum». У сучасній філософській традиції таке походження слова *ἀλήθεια* була запропонована Т. Крішером і Б. Снеллом. За твердженням Крішера, *ἀλήθεια* – це не якась властивість самих речей, а людське «повідомлення (Bericht), яке представляє речі таким чином, як їх пережила [людина], що говорить, і в якому ніщо не залишається непоміченим» [75, s. 167]. Подібне пояснення терміну пропонували Б. Снелл і Т. Коул. На думку Снелла, *ἀληθές* (справжнє) – це щось «зафіксоване в пам'яті» (im Gedächtnis Festgehaltene) у всій своїй цілості, «без пробілів» (lückenlos); цей зафіксований зміст може у всій своїй повноті вилучено з пам'яті і «переказано» [82, s. 14]. Коул розширює інтерпретацію Снелла, відзначаючи, що «*ἀλήθεια* – це властивість або результат такого процесу передачі інформації, який виключає *λήθη*, як в сенсі забуття, так і в сенсі небажання або нездатності людини щось помітити» [76, s. 8].

⁵⁰Ідентичну змістовну наповненість має і поняття «суть». Як показує етимологічний аналіз, останнє походить від грецького *εἶσιν* – «є», і зближується з поняттям «бути, буття» (*φύσις*), означаючи «сутність, найголовніше в чому-небудь, істота чогось» [13]. У своєму лінгвістичному екскурсі В. Виноградов відзначає, що ще в старослов'янській мові поряд з словом *существо* (*оуσία*) було утворено слово *естество* (*φύσις*), а в мові Костянтина Болгарського слово *сутьство* є синонімом *естества*. Виступаючи лексичною формою дієслова «бути», форма *суть* служила підставою логічного визначення екзистенції чого-небудь.

Припускають також, що *іст'* – «справжній, істинний» утворено з *ізст'*, а одне зі значень слова «справжній» є «схожий» (справжній в батька). В індоєвропейських мовах слова з основою -ста вказують на *фортецю, силу*, те, що має лежати в основі чого-небудь і перш за все – самого життя, космосу (давн.-інд. *Sthirás* – міцний; лит. *Stóras* товстий, сильний, важкий; ін-ісл. *stórr* – великий, гордий; рос – давній (в значенні мудрий, досвідчений)) [55, с. 143].

характеристику суцього. У якості ж характеристики пізнання, слово *ἀλήθεια* стало використовуватися лише в платонівській традиції.

Таким чином, мова йде про духовні знання, що відкриваються людині, яка пізнає, в процесі освоєння нею навколишнього середовища. Знання, які наповнюють її змістом, творять її природу зсередини, відкривають її унікальність. Джерелом і носієм знання істини є Вищий Початок – Бог, тому за словами Лактанція, для людської душі немає більш приємної їжі, ніж «пізнання істини». Адже здатність «шукати істину», жага пізнання істини є природною властивістю «вкладеної в нас розумної душі». Оскільки, неможливо зустріти людину, яка б не намагалася, в міру сил свого розуму, шукати істину, викриваючи і відкидаючи брехню.

Іншими словами, істина має метафізичний характер, в силу чого її раціональне пізнання (грец. *λόγος, τὸ λογικόν*) є неможливим. Пізнання істини пов'язується з розумом (грец. *νοῦς, τὸ νοερόν*) як споглядальною здатністю людської душі. У зв'язку з цим, Максим Сповідник відзначає, що до розумної сили [душі] відносяться діяльна і споглядальна здатності; споглядальна називається розумом (*νοῦν*), а діяльна – свідомістю (*λόγον*)» [80]. Однак і це є лише інструментом, за допомогою якого людина здатна відкрити божественне одкровення, тобто здатна пізнати істину. *Це духовне знання і є вище благо (грец. ἀγαθόν – добро), спрямоване на вдосконалення внутрішньої культури особистості, тобто її духовний розвиток, зростання, перспективу творчості.* Саме в цій перспективі відкриває себе питання благополуччя, як принципу влади духовних знань, реалізованого у відповідності людини принципам етики добра.

б) ефір етики добра

Визначаючи витоки і середовище народження етики добра-блага (цільного знання, істини), слід звернутися до поняття «ефір». У своєму первісному значенні, в єврейській (אָר (авір) – «повітря, що є непізнаним», від אֹר (ор – «світло»)) та грецькій (*αἶθήρ* – «верхній шар повітря») лінгвістичних традиціях, слово виступає синонімом не просто «повітря, неба», але «середовища світла», проте світла відмінного від сонця. Змістовно поняття ефір несе сенс «божественної світлоносної субстанції – першоматерії, що наповнює весь світ». Це світовий простір сакрального порядку, середовище, що за природою своєю ледве досягне почуттям, або навіть від них ховається. Ефір це простір всесвіту, що служить середовищем для передачі сил або речовин невагомих (світла,

тепла, магнітизму та ін.). Так, давньогрецька філософія (Анаксагор, піфагорійці, стоїки і ін.) визначає *ефір*, як «квінтесенцію» («п'ятий елемент», поряд з вогнем, повітрям, землею і водою), душу, що заповнює увесь Всесвіт.

У сучасних словниках лексема світло зафіксована зі значенням «*електромагнітне випромінювання, що сприймається оком і робить видимим навколишній світ*» [50]. Тобто семантика слова *svět- визначає, що світло – це променева енергія, що продукується, йде від джерела та проявляє оточуючий світ, тобто робить його видимим у значенні «ясним, зрозумілим». Мова йдеться про джерело, яким у давньоєврейській (івр. אור – ор) мові позначали *Божественне світло*, що розкриває людині саму сутність буття, а у грецькій (грец. φως – фос) мові – євангельське вчення, що просвітлювало розум людини, сама стихія світла розумілася божеством, до якого неприйнятне нічого темного, злого, гріховного⁵¹ [45]. Таким чином, зазначена семантика слова *svět- є продовженням того значення, що І. Срезневський зазначав як «*світло духовне*», «*божественне начало*» [54, с. 295 - 297]. Роль цього значення в семантичній структурі слова велика саме у зв'язку з тим, що у сакральних текстах воно позначало властивість, стан Бога: Бз свѣтъ истинный, иже просвѣщаетъ всякого члѣка. Остр. Ос. Єв., 1057 [49, с. 135]. Відповідно, прикметник світлий, крім значень «*ясний і логічний*», «*піднесений, благородний*», тлумачиться, як той, що «*відноситься до Великодня, Пасхальний*» (у християн) [50]. *Svět- це рівне світло, світло від джерела, що дозволяє бачити світ. Не випадково, що для характеристики слова є важливою його спрямованість (дієслово світити функціонує в контекстах: *світити (куди?)*).

Іншими слова, це *сакральне світло* в іудейо-християнській традиції символізує *сутність Бога, що творить, оживляє, виправляє, сповнює ефір Всесвіту, «світло віри і розуму», тобто духовної сили, і всього, «що робить ясним, зрозумілим світ», «радісним і щасливим життям*»: «*Тако да сияеть свѣтъ ваш предъ чл(о)вкы, да узрьять дела ваша добрая*» (Матф. V, 16). Мст. Єв., 236. XI – XII ст. [49, с. 136].

⁵¹Оскільки слово *svět- в євангельських текстах перекладалося давньогрецьким φως, яке позначало божественну силу: ἔγωγε ἐκ τῆς φωσ τοῦ κοσμου ... я є світло світу. Так, у Біблії та равиністичній літературі, як зазначається у біблейській енциклопедії Брокгауза, слово «світло» зустрічається у наступних значеннях: 1) світло було створене Богом за Його волею [7 (Бут. 1:3 - 5)] в перший день творення світу, ще до того, як були створені джерела світла «світила на тверді небесній»; 2) слово «світло» зустрічається і в метафоричному застосуванні, наприклад: «говоріть при світлі» (тобто при свідках, публічно); 3) у сенсі етичного критерію людських вчинків – всього, що протилежне гріху [8].

Етимологічний аналіз

У якості складової полісемантичного слова «світло» виступає лексема «світ» у значенні «земля зі всім існуючим на ній». Так, наприклад, у В. Даля визначення іменника *свѣтъ* – «стан, протилежний темряві», «рід людський, світ, людське суспільство»⁵² [19]. У давньогрецькому *φῶς* вживання слова свідчить про зв'язок семантики «світло» – «життя»: *ἐν φάει εἶναι* (Софокл) «бачити сонячне світло, тобто бути в живих, жити», *ἐς φ. ἔλθειν* (Піндар) «з'явитися на світ, народитися» [20]. У латинському *lux* – це і «світло», і «життя»: *lucē privāre* (Цицерон) «позбавити життя, віднімати життя» [21].

Слова з таким значенням відзначаються у всіх слов'янських мовах, порівняйте, наприклад: українське «світло» – «світло, світ, всесвіт», болгарське «світло» – «світ, світанок», чеське «svět» – «світ», словацьке «svet» – «світ» [79]. Як зазначають сучасні дослідники мови, міцні зв'язки значень «світло» і «бачення» в історії цього етимологічного гнізда виявляються досить чітко, що експліковано в основному значенні слова: «випромінювати, тобто робити видимим навколишній світ»⁵³ [67]. Для порівняння, у болгарському словнику ХІХ ст. слова *свѣтло* і *видѣло* – «світільник» є взаємозамінними, у білоруській мові дієслово *свѣціць* має семантику «світити, бачити» [4, с. 845]. В історії інших світлолексем зустрічаємо схожі варіанти. Наприклад, чеське *blýskati (se)* – «кидати погляд, поглянути», в словенській мові функціонує дієслово *blāskāc* – «дивитися, кидати погляд», в болгарському *блѣща* «розкривати широко очі, витріщатися, витріщатися» [69, с. 64].

Більше того, сусідство значень «світити» – «бачити» є частим в індоєвропейських мовах. Так, у давньоіндійській мові слова з такими значеннями: *bhātih* «світло», *bhāpat* «світити, з'являтися, бачити» [79], в давньогрецькій мові генетично споріднені *λεῦσσω* «дивитися» і *λευκός* «світлий» [20]. При цьому зазначається, що поява значення «бачити» обумовлено здатністю світла робити світ видимим.

⁵²Слово *свѣтъ* зафіксовано в ХІ ст. в значенні «протилежність темряві, світло» [49], а також в значенні «земне життя». При цьому, значення «земля, світ, всесвіт, всі країни», «світ, всесвіт, життя, людське суспільство», у слова *свѣтъ* зустрічається тільки з ХV ст. [49, с. 136].

⁵³У словнику В. Даля *світло* – це «бачення, зір, світло очей, здатність розрізняти очима, бачити»: Бог йому світла не дав [19, с. 87].

У сакральних текстах поняття «слово» та «світло» взаємопов'язані. Світло це найвищий Божий дар, що сповнює життя духовністю. Тому це є Божественною ознакою, яка проявляється і в людині, але вимагає свого розкриття. Бог є Світлом, оскільки Він володіє найвищою істиною та всебаченням: «Він відкриває глибоке і сокровенне, знає, що є у мороці і світ перебуває з Ним» [7 (Дан. 2 : 22)]. Світло – це знання Боже, що просвітлює людину.

У сучасній мові семантика слова *svět- залишається у значенні «світла істини, світла розуму»⁵⁴. Таким чином, у якості ефіру, тобто середовища духовного знання, що сповнює і надихає, перетворює і єднає, відповідає за зв'язок людини з реальністю, набуває свого значення феномен духовної культури. Як простір знань, орієнтованих на відтворення цілісності особистості – проявлення добра у світ, духовна культура знаходить свій відголосок у розвитку культури душі. Саме у зв'язку з цим своїм призначенням у грецькій (а далі і латинській) інтерпретації, поняття «духовна культура» трактується як «пайдейя» («культура душі») – умова, що відповідає за виховання особистості як спів-учасника спільного буття, тобто навчання її законам, традиціям буття-разом⁵⁵.

«Пайдейя» (грец. παιδεία – «формування дитини, вихованість, внутрішня культура») у якості поняття античної філософії, зберігає значення «універсальної освіченості» (пор. лат. *humanitas* – «всесвітня освіченість як сутність людини»). В уявленнях про благо як про духовне знання, якому потрібно вчитися, «пайдейя» представляє собою процес надбання цього знання – сповнення сакральним світлом. Вона виступає орієнтиром на життєвому шляху (його керівництво, організація), який проходить людина, що змінює себе в прагненні до ідеалу, духовного і фізичного вдосконалення («калокагатії»), за допомогою набуття чеснот («арете»).

⁵⁴Цей же компонент значення простежується в похідних лексемах: українське «освічений», польське oświeceniе – «просвіта», словацьке та чеське osvěta – «просвіта». Характерною рисою семантики похідних від *svět- залишається зв'язок зі значенням позитивних характеристик, емоцій людини. Дослідники зазначають, що в історії слів спостерігається майже весь спектр цих характеристик: від душевних якостей («благий, добрий»), до характеристик зовнішності і добробуту («красивий, багатий»).

⁵⁵Нагадаємо, у зв'язку з цим, що поняття «спілкування» («тісний зв'язок, близькі відносини») і «спільність» («участь у спільній справі»), як зазначалося раніше, позначалися в грецькій мові одним словом «кайнонія» (*κοινωνία*), тобто духовно близькі відносини між людьми.

Знання-світло, що несе в собі «пайдея», вчить осягати справжні цінності, ставати носієм добра, вдосконалюватися. Так, Сократ вважав, що людина народжена для «пайдеї», що сповнювала її внутрішнє життя вищим багатством, роблячи особистість справді культурною, відкриваючи істину, а, отже, й духовну свободу. Пайдея – єдиний шлях духовного розвитку, заснований на розумінні людиною свого невігластва, на самопізнанні. Тому саме пайдея-виховання підведе особистість до пізнання самої себе, сприяє оздоровленню і зміцненню її внутрішнього світу, завдяки чому й відбувається її становлення. У діалогах Платона «Держава» і «Закони», у поєднанні з вченням про безсмертя душі, пайдея постає як сенс її життя. Згідно Платонівського «Федону», душа забирає з собою на той світ тільки виховання-пайдею. Тому для Платона виховання-пайдея мислиться як онтологічне завдання – умова порятунку душі, спосіб прилучення до істинного буття, що робить пайдею синонімом самої філософії. Знання, що несе у собі пайдея це «ейдос», що є основою всіх чеснот («арете»). Філософ зазначає, що «арете» можна навчитися, лише осягаючи самого себе, відкриваючи чесноти у собі (через їх активний пошук). Таким чином, пайдея є засобом здійснення самої сутнісної природи людини, освітою-вихованням, що дозволяє реалізовувати потенціал її душі. Тому, все, навіть державний устрій, має бути підпорядковане пайдеї, оскільки саме від неї залежить порятунок душі. У свою чергу, у Аристотеля об'єднання людей в єдину державу можливе тільки «шляхом їх виховання» – через «впровадження доброї вдачі, філософії та законів». Філософ звертається до ідеї «пайдеї», як системи, покликаної сформувати в людині здатність і прагнення до сприйняття культурних цінностей, виробити в ній вміння правильно мислити. Тому саме виховання-пайдея в системі етичних поглядів філософа є умовою щастя для всіх членів суспільства.

Філософська рефлексія

Культура-пайдея органічно поєднувала в собі виховання, навчання і безпосередньо освіту, спрямовані на формування цілісної особистості, її затребуваність та залученість у контексті соціальних відносин. У зв'язку з цим, аналізуючи даний феномен, М. Хайдеггер відзначав, що пайдея – це свого роду дорослішання, самостановлення, керівництво до формування і створення своєї сутності згідно своєї природи [67]. Філософ тлумачить «пайдея» як те, що трансформує «істину – неприхованість» в «ідею істини», що вже містить в собі початок

ціннісного мислення. Тому поєднання цих складових в гармонії з урахуванням всіх соціальних відмінностей і культурно-національних особливостей суспільства на кожному етапі розвитку входить до складу змісту терміна «пайдея» [30].

Пайдея передбачала не просто оволодіння нормами, як патернами суспільної взаємодії, але залучення людини до вищих універсальних цінностей шляхом пізнання себе. Вона зароджує поле спільнотної комунікації, в якій відтворюються етичні принципи добра-блага. Так, через осягнення останніх, набуття досвіду комунікації довіри і взаємодопомоги, феномен *пайдеї* відтворює простір гармонійних соціальних зв'язків, готує людину до продуктивної участі у реалізації цінності спільного блага.

Духовна культура, іншими словами, культура-пайдея це не просто інформаційне середовище. Як зазначає С. Франк, світ духовної культури це ... це всесвіт смислів, що завжди виходить за межі протилежності між «суб'єктивним життям» і зовнішнім йому «предметом», даним не зовнішньо предметному спогляданню, а внутрішньому живому знанню – знанню, в якому реальність сама розкривається всередині нас [61]. Це простір, у якому людина покликана відкривати нове знання про оточуючий всесвіт, тобто лише «пізнавати», оскільки ці знання «існують в предметі незалежно від будь-якого нашого знання про них» [62]. Іншими словами, *духовна культура, як ефір духовно-етичних законів, є умовою виявлення і відтворення трансцендентного зв'язку людини з сакральним порядком, з реальністю.* Тут, як зазначає В. Соловйов, править істинна або позитивна всеєдність, така, де єдине існує не за рахунок всіх або на шкоду їм, а задля допомоги всім [53, с. 552].

Саме тому у якості середовища «світла», «духовності», «змістовності», *духовна культура є простором творіння особистості, народження мети, яка поступово набуває фізичної контурності, форми, цілі, рухає світ за собою.* Тобто у якості всесвіту смислів, вищих цінностей, мети людського розвитку, чий зміст, кожна універсалія спрямовані на організацію, визначеність, проявлення унікальності оточуючого світу, *духовна культура відтворює зв'язок людини з її сакральною природою.* Тут все спрямовано на роботу в єдиній зв'язці: мова, символи, знаки, цінності, норми, з єдиною метою – відновити і підтримувати зв'язок усіх елементів.

Отже, *основою духовної культури є сенс, тобто, знання самої суті буття, що належить Цілому, знання холічне, фундаментальне, а значить, не фрагментоване.* Як основа духовної культури, *сенс розкриває людині своє значення у етичних універсаліях – цінностях,*

нормах, які їх цілісному зв'язку, здатні перетворювати, організовувати, направляти, єднати. Так, будь-який *сенса*, що конкретизується у вигляді вищої *цінності-мети* (життя, здоров'я, сім'ї і т. п.), у свою чергу, передбачає спосіб її реалізації – *норму*. Наприклад, цінність життя у вигляді нормативної основи, підкріплена установками на «не убий, не вкради, не прелюбодій» і т. ін. Таким чином, відображені у вищих цінностях та їх нормах, смисли виступають як об'єднуючі основи спів-буття – цілі, що організують та єднують людське життя. Відкриваючи для себе цінність явищ навколишнього світу, людина, таким чином, пізнає й своє призначення у цьому всесвіті. Таким чином, читаючи останній, ми залучаємося до оточуючого світу, формуємо розуміння того, що є добро – гармонія, порядок, свобода.

Таким чином, лише залучення до світу духовної культури, її затребуваність людиною, формує розуміння самої онтології буття, його сенсу, а, отже, свідоме прагнення до відповідності законам порядку, який існує поза моєї егоїстичної свідомості, усвідомлення моєї спільності, і у той же час унікальності у просторі буття-разом. Через пізнання етичних принципів та норм, я стаю здатним відкрити свою причетність до цього вищого, сакрального порядку, відтворити свою історію. Я відкриваю для себе цінність та багатство оточуючого світу, де метою існування є не мої споживацькі прагнення, а спільне благо. Так розкриває себе принцип універсальності цілісного знання, формується відчуття спільності цінностей, поглядів, зароджується причетність до Цілого, відкриваючи таємницю любові до ближнього – основу етики добра, принципу спільного блага⁵⁶.

⁵⁶ Проблема цілісності культури в своїй теоретичній перспективі має досить багату описову традицію, представлену в генетичному і органічному процесі виховання людського роду (Д. Віко, І. Г. Гердер), у вирішенні протиріч людства, що рухається до абсолютного духу (Г. - В. - Ф. Гегель). Різні аспекти цілісності культури розглянуті в роботах В. Оствальда, Е. Тайлора, Л. Уайта, М. Вебера і А. Вебера, А. Тойнбі, М. Бахтіна, П. Флоренського, С. Франка, А. Лосева. У розмаїтті дослідницьких інтуїцій, що розглядають єдність культури під впливом семіотики, соціології, антропології, психоаналізу, фокус аналізу зосереджений на антропоцентричному аспекті, що зв'язує культуру з людською діяльністю (роботи О. Шпенглера, П. Флоренського та ін.). Приватним проявом такого підходу в поєднанні з аксіологічним можна вважати ідею Х. Ортеги-і-Гассета про вірування людей в одне й те ж. Таке вірування становить невидимий ґрунт культури. Криза такої віри минуче повинна пробуджувати активність особистості в шуканні нової системи цінностей. Актуальною для сучасного стану культури виглядає концепція К. Ясперса, що розглядав культуру як послідовне збільшення морально-естетичних, релігійних, філософських цінностей, науково-технічних досягнень.

Філософська рефлексія

Як зазначає в зв'язку з цим С. Франк, в досвіді «ми» спрямоване на мене одкровення «ти» зливається з самооб'явленням мого власного буття в первинну єдність зовнішнього і внутрішнього буття, яке так відкривається «мені», що це одкровення є тим самим самооб'явленням внутрішньої основи мого власного буття. В одкровенні «ми» нам дано радісний, що зміцнює нас досвід внутрішньої спів-приналежності і однорідності «внутрішнього» і «зовнішнього» буття, досвід інтимного споріднення мого внутрішнього самобуття з навколишнім зовнішнім буттям, досвід внутрішнього притулку душі в рідному домі. Звідси зворушлива, незнищенна глибина почуття батьківщини, сім'ї, дружби, віросповідної єдності. В особі «ми» реальність відкривається як царство духів, і до того ж через внутрішнє самооб'явлення самої себе. Самі онтологічні категорії «всередині» і «поза» тут, – подолані у вищій єдності. Іншими словами, як зазначає філософ, єдність роздільності і взаємопроникнення, що утворює трансраціональну сутність реальності як «незбагненої по суті», дано вперше лише тут в формі самооб'явлення, тобто як істинної, безумовної первинної, самоочевидної єдності, що не допускає і не вимагає ніякого подальшого аналізу [59].

Іншими словами, саме розуміння цінності людського буття як ідеї спільного блага (блага для всіх), відображає онтологічний принцип буття-разом, розкриває потенціал й призначення духовної культури, що відкривається нам лише через усвідомлення цінності ближнього, як унікального носія сакрального світла – живої душі. А тому єдиним, що є значимим у наших стосунках, може бути прагнення відкрити цей світ, відчутти нашу єдність. Саме це дає відчуття нашої спільності. Це відносини без залежностей, без боротьби, без прагнення використувати іншого⁵⁷ [10].

⁵⁷ В якості умови і механізму соціальної інтеграції, сутність культурного розвитку полягає в русі до органічної єдності, що формується завдяки участі цільного знання в реалізації екзистенційних прагнень людини, розкритті сутнісного потенціалу особистості. Як система цілісних знань, культура експлікує людині правила і умови спільного життя, транслює продуктивні знання про комунікативний простір, допомагаючи приймати і розуміти навколишню дійсність, ставати активним учасником спів-буття, який не претендує на відособленість і непоко́ру, і, в кінцевому рахунку, що не виступає загрозою соціальної цілісності. Інструментом формування спільності, спрямованим на організацію, спадкоємність, збереження спільного ладу є виховання,

Відтворюючи потенціал любові до ближнього, духовна культура, таким чином, зароджує умови розкриття і вдосконалення екзистенції особистості, її кращої – доброї природи, виявляє і виховує в ній прагнення до єднання, причетності, «вчить» жити разом, розкриваючи потенціал її незбагненої творчої активності. Іншими словами, вплив культури проявляє себе в організації внутрішніх потенцій людини на роботу над собою, самопізнання, вдосконалення себе. Оскільки тільки долаючи в собі незнання, людина знаходить перспективу творчої реалізації в просторі спів-буття. Лише осгаючи себе, відкриваючи в собі прагнення до єднання, причетності зі світом вона стає здатною «бути»⁵⁸. «Пізнаючи себе, вдосконалюючи своє ставлення до світу Іншого, людина вчиться чути Іншого, відносини конкуренції, переваги, жадібного прагнення «мати» трансформуються в порядок культурного споживання. Поза культурного розвитку, «другого народження», людина залишається твариною, що живе за споживчими законам егоїзму, не дозволяє вийти за межі споживчої установки «мати». Іншими словами, з перетворення себе під впливом цільного знання і починається процес реалізації людини [11].

в процесі якого людина інкультує в соціокультурний контекст, розтлумачує і освоює культурний текст. Саме в процесі тривалої і копіткої роботи по формуванню, організації та підтримці такого результату, реалізується інтеграційний потенціал культури. Оскільки в процесі виховання досягається необхідна відповідність внутрішнього і зовнішнього, реалізується модель індивідуальної і соціальної цілісності. Говорячи про це, маємо на увазі, що культура дозволяє виховувати, формувати в людині почуття спільності – *sensus communitas*. Вона мовби зв'язує в єдине ціле і розставляє на свої місця, впорядковує наші думки і почуття, уявлення і очікування, потреби і бажання, співвідносить їх з устремліннями інших, формуючи простір Ми. Через організацію внутрішньої структури особистості, культурна традиція вчить сприймати навколишні події в цілісному об'єктивному, а не спотвореному нашими ілюзіями розрізненому світі. Іншими словами, в цілому культурний розвиток спрямований на роботу над вирішенням проблеми індивідуального і соціального порядків. Оскільки культура – це завжди рух до загальності і єдності понадбіологічного типу. У цьому сенсі культура є сукупністю засобів і механізмів для подолання людської обмеженості «індивідуальних» сил і здібностей людини ... Культура – це узгодження «індивідуального досвіду» і його розширення до загальності і єдності, тобто саме подолання людської кінцевості всередині цілісності культури [41].

⁵⁸ У якості цілісного феномену, що складає умови формування установки особистості на єднання з навколишнім світом, духовна культура виступає феноменом, що дозволяє пізнати себе, свою людську природу, віднайти коріння, зв'язок з землею, родом. Як зазначає Г. Сковорода, народжуючись двічі: фізично і духовно, лише духовне народження людини є істинним, оскільки дає можливість відчувати в собі божественне, передумови якого знаходяться в серці людини від народження, проте відразу приховані для нашого усвідомлення. Духовна людина творить шлях добра: через пізнання, усвідомлення і розуміння своєї істинної духовної природи, свого призначення в світі, через засвоєння високих якостей віри, надії, любові, поваги до рідної землі, роду, народу [48].

Стимулюючи в особистості прагнення до пошуку сенсу, істини, феномен духовної культури формує потенціал «внутрішньої культури» – відповідності людини етичним законам: не просто знати про добро, але й бути його носієм, тобто суттю. Така внутрішня робота це, по суті, лише перша сходинка, перший крок до подолання власного егоїзму. Оскільки принципи добра це творення, участь, це праця для інших, допомога ближньому, і тут немає місця користі, особистому зиску, а є потреба поділитися тим найкращим, що є у мені – своїм даром. Але поки свідомість людини зациклена на користі, особистому задоволенні, поки власні меркантильні бажання цінуються вище за потреби ближнього, добро, благо, щастя залишаються лише утопічними конструкціями, про які пишуть у книжках з етики та релігії.

в) метафізичні принципи блага-добра

Отже, в якості простору трансляції етичних принципів, цільних знань, духовна культура зосереджує свій потенціал на вдосконаленні внутрішнього потенціалу людини. Іншими словами, її основне завдання і мета це формування відповідності людини етичним законам добра. Про що йде мова?

Етичні універсалії відображають онтологічний принцип єднання, що у форматі суспільних стосунків проявляється у принципі взаємодопомоги – праці на спільне благо. Тому через пізнання етичних принципів (що в рамках релігійної етики постають у якості канонічних законів: старозавітних 10 заповідей і новозавітних 7 таїнств), людина набуває шансу подолати власний егоїзм. Це відкриває їй фундаментальний принцип етики добра: любов до ближнього, формує потребу в праці задля інших. Поза впливу виховання, звільнитися з залежності власного Я, вийти на розуміння сенсу добра-блага, безкорисної праці, складно. Оскільки зациклена на собі егоїстична свідомість здатна дбати лише про власний комфорт, задоволення, і, як правило, на шкоду іншим. Любов і егоїзм такі ж антоніми, як добро і зло, тому людина спотворена злом, не здатна творити добро. Добро потребує розуміння своєї суті, прагнення позбутися неприязні, заздрості, образ, що руйнують душу, шкодять іншим. У свідомості, що уражена егоїзмом, інша людина – це ворог, конкурент, з яким потрібно боротися, мати перевагу. Іншими словами, тільки в очищеній формі стають затребуваними знання добра. Тому основне завдання духовної культури, що спрямовує свій потенціал на

виховання культури душі, – відкрити особистості цінність людського життя, сенс етичного принципу «любові до ближнього».

Внутрішня культура – це відповідність людини принципам добра. Це основний метафізичний принцип духовної культури, що формується на основі вдосконалення людиною свого потенціалу – звільнення від зла й пізнання добра. Отже, відповідність є наслідком правильного ставлення до праці – не як до покарання, рутини, а як до шансу звільнення (від залежностей, страхів, пристрастей і т.п.), єдиної умови творчої реалізації. Тому критерієм відповідності особистості, її культурного (етичного) ставлення до ближнього, тобто показником її внутрішньої культури є прийняття (ситуації, події, іншої людини) як готовність працювати над собою.

Прийняття це розуміння своєї відповідності й готовність працювати над вдосконаленням себе. З цього починається якісне перетворення особистості, звільнення від егоїстичної залежності, оскільки прийняти можна лише за умови правильного ставлення до праці, що й формує в людині безкорисливу потребу у ближньому, ставленні до іншого як до цінності. У чому полягає правильне ставлення до праці?

Звертаючись до етимологічного аналізу поняття «труд», знаходимо його давнє походження у грецькій версії слова *κόπος* у значенні:

- 1) удар (*ανδροδάϊκτος* Есхіл (525-456 рр. до н. ст.)): *κόποι στέρνων* Еврипід (480-405 рр. до н.ст.) биття себе у груди;
- 2) страждання, біль (*ἦνίκ αν κόπος υἱούουυ υἱί απαλλάξη ποτέ* Софокл (496-406 рр. до н. ст.));
- 3) стомлення, втома (*κόποι και ύπνοι* Платон (427-347 рр. до н.ст.); *κόποι θερινοί* Аристотель (384-322 рр. до н. ст.)): *κόπω* чи *υπο κόπου παρεισθαι* Еврипід (480-405 рр. до н.ст.) страждати від втоми;
- 4) труд (*τον ιδιον μισθον λήψεσθαι κατα τον ιδιον κόπον* Novum Testamentum (Новий Заповіт I-II рр. н. ст.));
- 5) неприємність, страждання (*κόπους παρέχειν τινί* Novum Testamentum (Новий Заповіт I-II рр. н. ст.)).

Синонімічними йому виступають поняття *μόχθος* – «тяжкий труд» та *πόνος* – «напружений труд, виснажлива праця, турбота, страждання, мука, скорбота, біль, хвороба». При цьому, усі три поняття сполучаються у єврейському *לָמַד* – «труд, праця, прибуток, плід праці, маєток» або *מַלְאָחָה* (мелаха). Мелаха означає розмовний

«важкий труд, роботу». Слово походить від івритського מְלָאָה (*melā*(') *kā* (*h*) – *meläkā*) (в ашкеназській вимові *malōchō*). Отже, мелаха має значення – «труд, ремесло», тобто будь-яка з 39 видів робіт, що виконувалися євреями під час будівництва в Синайській пустелі переносного храму – Скінії (Мішкану).

Історична довідка

Скінія (грец. *Σκηνή*, скене, «намет, палатка»; давн.-євр. מִשְׁכָּן, Мішкан, «житло, місцеперебування», давн.-євр. אֹהֶל מוֹעֵד, оель Моед, «намет зустрічі, збори») – в основному значенні вживається як «похідний храм» євреїв, «скінія, зібрання», що був збудований до будівлі Єрусалимського храму, створеного строго за образом скінії. До основних 39 ремесел, які використовувалися при будівництві Скінії відносились майже усі види ремесел, якими оволоділи люди на той час:

1. Виробництво їжі: орати, сіяти, жати, в'язати снопи, молотити, віяти, перебирати, просівати, молоти, місити (тісто), варити (або пекти хліб);
2. Виготовлення одягу: стригти, прочісувати, вибілювати і фарбувати (шерсть), прясти, розправляти нитки, встановлювати поздовжні нитки в ткацькому верстаті, ткати, розпускати тканину, зав'язувати і розв'язувати вузли, кроїти, шити і рвати (розпорювати);
3. Будівництво житла та розведення вогню: будувати і руйнувати в цілях нової споруди, запалювати і гасити, виробляти завершальний удар, переносити носі з приватного володіння в загальне;
4. Письмо букв, виготовлення барвників і матеріалів для письма: писати і стирати написане, ловити (полювати на тварин), вбивати, знімати шкіру, дубіть і шкребти її.

Усі перераховані ремесла характеризують образ людини як творця, творчість котрого народжується лише в копіткій праці. Цікаво, у зв'язку з цим, що за своїм написанням і звучанням слова «ремесло – מְלָאָה – мелаха» та «ангел – מַלְאָךְ – мал'ах» подібні. У слова «ангел» є родинні слова в угаритській, араміській і арабській мовах, корінь слова в даних мовах несе значення «послати». Тому значення слова «ангел – מַלְאָךְ» передається як «посланець». Таким чином, на думку автора

словника, слово «ремесло – מלאכה» має значення «שליחות», тобто «роль, завдання або місія».

Таким чином, труд набуває свого онтологічного значення у якості, з одного боку, тієї ролі, місії, ремесла, яке вимагає від людини своєї реалізації, перетворюючи її на творця, затребуваного учасника спів-буття. З іншого, ця онтологічність труда, його перетворювальний потенціал, передбачає долання, тобто є важкою працею, що супроводжується болем, втомою, виснаженням. Поєднуючи обидва сенси феномену труда, говоримо про його рушійний характер, що через зусилля та звершення, через проходження болю та страждань веде до народження нової якості особистості, до результату та вдосконалення. Узв'язку з цим, М. Гоголь, відзначає два аспекти труда: практичний і духовний. Практична праця – це обов'язок «зовнішньої» людини. Духовний – це обов'язок людини «внутрішньої». Ідеальний стан справ, на думку письменника, коли практична і духовна праці збігаються в межах одного поприща. Але в реальній дійсності таке буває рідко. Дійсність, навпаки, на кожному кроці демонструє колізію неузгодженості зовнішнього і внутрішнього «теренів»: драму відчуження праці [29, с. 12].

Біль, напруження, долання, звершення, подвиг – невід'ємні супутники праці відповідальної. Як зазначає М. Гоголь, справжня праця людини відбувається для самої себе, для здійснення власної буттєвої повноти. Мова йде саме про внутрішню працю, відповідальну, труд-долання себе інертного, егоїстичного, корисного, марнославного тощо. Саме цей труд забезпечує нам повноту буття, як результат щирого, безкорисного ставлення до праці. Тобто коли праця починає піддаватися обчисленню, коли сприймається лише як рутинний засіб для надбання чогось, коли люди ставиться до труда суто формально, поверхнево, байдуже, з'являється елемент праці на продаж. Це відчужена праця, в якій, за М. Гоголем, з'являється знак присутності демонізму, що веде до духовної смерті особистості. Оскільки «на продаж» націлена не праця, а її підміна, симуляція.

Труд в етимологічному відношенні родинний змісту. У самому понятті закладено сакральний сенс праці: де відсутня праця, там немає сенсоутворюючого буття. Оскільки бездіяльність, безвідповідальність веде до порожнечі, відсутності сенсу, смерті. Отож, труд це фактор відтворення повноти буття. Труд відчужений, бездушний, робота, це наслідок демонічної спокуси, що відволікає людину від її справжнього призначення, від спів-буття.

Ілюстрація

Про труд як якість, стан сакрального буття, його метафізичний характер, що протиставляється деструктивній руйнації хаосу, згадує Гесіод в поемі «Труди і дні». Філософ ставить працю в центр уваги твору, як найістотніше питання в житті людини. Праця – це те, через що визначається саме існування смертної (тимчасової) людини («дні») як «дозрівання» плодів її зусиль. Домашнє господарське життя людини ототожнюється за своїм значенням з всесвітньо-історичною діяльністю, наголошуючи, таким чином, що приватне життя не відділене від громадського – як побут не відокремлений від буття [1, с. 6].

Ця єдність характеристик різновидів праці Гесіод пояснює міфологічно, у зв'язку з подвійною природою Еріди: злою, що руйнує, вносить розбрат і безлад, і доброю, що творить. Цим філософ позначає два можливих шляхи, розгорнутих перед людиною як можливість її вибору. Таким чином, Еріда розбрату пов'язана з огидою душі від праці.

Про двоїсту природу Еріди Гесіод говорить у зв'язку з її виникненням: «Між країнами землі помістив її керманич всевишній» [16, ст. 18]. Отже, зв'язок богині з землею, її «земне» походження, з одного боку, вказує на її зв'язок з працею, землеробством, а з іншого – її відношенням до смерті. «Добра» Еріда символізується з корінням землі, як джерела життя, мудрості, зростання.

Як зерно, виростаючи з землі передбачає таємницю, так і будь-яка праця творіння, суть якої полягає у виведенні твореного з темряви до світла, в появі, є таїнство. Праця відкриває багатства, виводить їх з підземної темряви, що приховує і для відкриття цих джерел потрібні творчі зусилля. Такий глибокий сенс землеробства.

У Гесіода процес зростання багатства також пов'язаний з ростом того, що посаджено, оброблено. Саме багатство, з одного боку, – справа зусиль людини, а з іншого – носить сакральний характер, оскільки є плодом праці, як божественного дару людині. Багатство можна забрати, відсудити (як робить брат Перс), але так багатство лише переміщається, але не народжується. Цінність часу («днів») порівнянна лише з цінністю праць. Війна (розбрат) асоціюється з «тратою», а мир – з ростом і примноженням.

Обожествлення Еріди, покровительки трудящих, корениться в самому світогляді стародавнього елліна. Так, наприклад, Ф. Зелінський зазначає, що грецькі свята всього менш були «святими» в нашому розумінні слова, тобто днями неробства. Згідно взагалі позитивного характеру своєї етики, еллін був органічно нездатний визнавати будь-яку нагороду за неробством; для нього свято було не днем неробства, а, навпаки, бурхливої праці, але тільки не заради наживи, а заради прославлення богів і піднесення власної душі. <...> Але це припинення буденної праці було лише наслідком свята, а не його сенсом і внутрішнім змістом» [23].

Існування людини Гесіод описує як крихкий процес, що вимагає підтримки і залежить від важкого добування їжі. Сама «праця», труднощі існування тут описується як те, що санкціоновано богами. Але це стосується також і плодів важких зусиль, «зерен Деметри». Тому неробство прирівнюється в поемі «Труди і дні» з гріховною безглуздістю існування. Відхід від важкого пошуку проживання означає злочин проти волі богів. Відсутність потреби зробило б непотрібним саму працю. Таким чином, актуалізувати божественне в людині, за Гесіодом, дозволяє саме творчо спрямоване зусилля, тобто потреба у труді. При всій залежності смертного від волі богів, людина завдяки своєму трудовому досвіду творця зберігає за собою завжди відкриту перспективу свободи.

Отже, *відповідальна праця* це та рушійна сила, що творить наше спів-буття. У цьому своєму ставленні людина набуває свободи, повноти переживання власного буття. *Відповідальна праця* це потенціал внутрішнього перетворення-вдосконалення особистості, що прагне здолати зацикленість рутинного, безслідного існування. *Це те, що надихає мене жити, що викликає в мені цілий комплекс переживань буття – любити, творити, прагнути, пізнавати, турбуватися, відповідати, ділитися собою. Саме у відповідальній праці народжується моя справжня особистість.*

Умовою відповідальної праці є прийняття. Принцип прийняття знаходить своє символічне відображення в традиції гостинності (грец. *φιλοξενία*), що складає умову культур більшості народів світу. Філоксенія має буквальне значення «радісно приймати гостя», «гостиння», підкреслюючи, що гостинність це не лише данина традиції, але перш за все, духовна якість особистості. Таке ставлення до традиції пояснюється її особливим статусом – закону, який згідно давніх

текстів, заповів Господь своєму народу. *Закон гостинності* (євр. *לִשְׂכַּח אֶת אֲרִיכְיָהוּ* – *гахносас орхим*), що забороняє утісняти та гнітити чужинців, а натомість, любити як себе, таким чином, нагадує, що людина є лише гостем на цій землі: «... Моя земля: ви пришельці й поселенці у Мене» [7 (Лев. 25:23)].

Філософська рефлексія

Для позначення статусу гістя у араміській мові використовується слово *ушпізін* (אֲשִׁיזִין), яке має значення «небесний гість, що спускається із Ган Едену (раю)». У грецькій культурі поняття «гість» ((грец. *ξένος* (*ξένος*, *ξένος*) – «чужий», «чужинець») зберігає своє сакральне значення, у якості непізнанного мандрівника. Тому заповідь гостинності сакралью пов'язана з поняттями добра і взаємодопомоги. З давніх часів прийом гостей порівнювався зустріччю з Богом, який приносить в будинок частинку Свого світла, добра, любові. Тому серед основних настанов гостинності, що зберігаються у надрах духовної культури світу донині, виділяють наступні положення:

1. Якщо ви бачите людину, яка потребує ночівлі або відпочинку, потрібно запросити її у дім, дати їй нічліг, нагодувати, напоїти (наскільки це можливо) і проводити в дорогу. При необхідності потрібно надати гостю можливість вимитися і забезпечити місце для відпочинку, щоб він відчував себе спокійно. Тобто ставитися до нього потрібно так само, як ви хотіли б, щоб поводитися з вами в подібній ситуації. Господар будинку вітав гостя особисто і віддавав розпорядження, щоб тому помили ноги і помазали голову маслом.
2. Заповідь гостинності виконується, навіть коли гість – багата людина, яка може сама себе забезпечити, і тим більше, якщо мова йде про бідну людину.
3. Коли починається трапеза, господареві надається право вимовити благословення і розрізати хліб. Коли господар сам ділить і роздає їжу гостям, їх порції повинні бути більшими. Тому не слід запрошувати на трапезу більше людей, ніж ви готові прийняти. Під час їжі не слід дивитися в тарілку гостя, щоб той не відчував себе скуто.

4. Тому мандрівника садили на почесне місце за столом і пропонували йому кращі страви і найбільші порції. Весь час, поки гість їв, господар будинку стояв перед ним, щоб бачити, чи достатньо їжі і пиття, і щоб вчасно виконати всі бажання гостя.
5. Під час трапези слід бути спокійним і умиротвореним, підтримувати приємну атмосферу. Коли говорили старші, молодшим слід мовчати. Коли старші входили в приміщення, молодші мали вставати в знак поваги. Прохання передувало фразою: «Якщо я знайшов милість в очах твоїх», а вираз подяки часто супроводжувався повторенням благословень і добрих побажань.
6. Якщо гості сказали господареві щось неприємне, не варто звертати на це увагу, тому що в будь-якому випадку за прийом гостей йому належить нагорода Ввишня.
7. Якщо подорожній поспішає і не може довго залишатися в гостях або не хоче обтяжувати господаря, не можна його затримувати.
8. Навіть бідна чи хвора людина повинна, по можливості, виконувати цю заповідь.
9. Не слід запрошувати в будинок недостойних людей.
10. Не можна говорити гостю: «Заходь і поїси зі мною, оскільки я колись їв у тебе», щоб це не виглядало, як повернення боргу. Адже якщо це буде сприйматися як сплата боргу.
11. Не слід посвячувати гостей в проблеми господарів. Їм це не завдасть приємного почуття, яке повинен відчувати гість.
12. Заповідь проводити гостей (і вказати їм дорогу, щоб не заблукали) не менш важлива, ніж заповідь прийняти їх. Мало того, той, хто з ліні не проводить гостей, прирівнюється до вбивці. Так, у давнину призначалися люди, які допомагали подорожнім вийти з міста в потрібному напрямку і забезпечували їх мінімальним запасом їжі в дорогу. Головним чином це відносилось до гостей, незнайомих з місцевістю⁵⁹.

Так, чужинець, який у ті часи зазвичай не мав жодних прав і був поза законом, у якості гостя потрапляв під захист сімейства або коліна [24]. Слід зазначити, що у сучасному єврейському праві гостинність не є просто приємною люб'язністю, а серйозною

правовою нормою. Негостинність – не просто негідна поведінка, але зло і порушення закону. В біблійній історії особливою негостинністю характеризувалися городяни Садома і Гоморри, через що доля цих міст була дуже сумною.

У прагненні прийняти (проблему, ситуацію, що з нами відбувається, подію, в решті – іншу людину) полягає потенціал самовдосконалення особистості, готовність потрудитися над собою задля іншого, задля наших стосунків, комунікації, спів-буття. А значить, прийняття, як внутрішній труд над собою (доланням егоїзму), веде до нашого єднання, що знімає бар'єри і обмеження в просторі спільної праці. Оскільки прийняти й означає готовність попрацювати над собою, проявити терпіння, щирість, поділитися собою, бути щедрим⁶⁰. Іншими словами, прийняття це прагнення бути причетним до спільного буття, не одинаком, не відчуженим, не відокремленим, не егоїстичним, а затребуваним учасником нашого спільного діла. Це готовність поділитися з іншими тим кращим, що є в мені, яка відтворює цілісність нашого спів-буття. Прийняття це готовність побачити цінність себе, як невід'ємної частини Цілого, а отже, й цінність ближнього. На думку митрополита Сурозького Антонія, кожен день ми маємо справу з даностями цього світу, але коли за даністю ми дізнаємося дар, це і означає роботу подяки. Якщо тільки ми усвідомлюємо, що ніщо з того, що ми називаємо своїм, нам не належить, і одночасно зрозуміємо, що це нам ДАНО Богом і людьми, – навколо нас починає встановлюватися Боже Царство ... Якщо ми були б дійсно уважні до того, що відбувається в життя, ми з усього могли б зібрати, як бджола збирає мед, подяку. Подяка за кожен рух, за подих вільний, за небо відкрите, за всі людські стосунки ... І тоді життя робилося б ще більш багате, у міру того, як ми ніби убожили б все більше і більше. Тому що коли у людини більше нічого

⁵⁹ У положення про гостинність єврейського права входять наступні пункти:

- привітність господарів;
- негайне надання їжі і пиття, бо гість, можливо, голодний і хоче пити, але соромиться про це сказати;
- на ніч гість отримує найкраще місце і ліжко для сну, бо, можливо, він втомився з дороги, а втомленій з дороги людині зручність уві сні важливіше навіть, ніж угамування голоду [24].

⁶⁰ Етимологічний аналіз слова «щедрий» показує, що в своєму початковому значенні (від грецького οἰκτιρῶν) поняття трактується як «милість, милосердя, співчуття». У давньоруській мові слово з'явилось в XI ст. як «щедр» і означало «той, хто щадить», тобто «людина, що допомагає іншим, охоче ділиться своїми благами з іншими», «нескупий», «багатий».

немає, і вона усвідомлює, що все в житті – милість і любов, вона вже увійшла в Царство Боже [2, с. 153].

Таким чином, прийняття відкриває мене як унікальний дар, цінність, робить затребуваним, залученим, унікальним в процесі спільної праці-буття. Відкривається сакральний зв'язок, в якому народжується трансцендентність нашого спільного буття. Дяка як безкорисливе спілкування, формує нашу інакшість. Тому, на думку Ж. - Л. Маріона, тільки інакшість уможливило спілкування: ніщо з того, що робиться розділенням, не розділяється без того, щоб тим же самим робити ще більше з'єднання [34]. Ця інакшість, унікальність, автентичність і є та сингулярність, яка розкриває себе в культурі подяки – вищому акті єднання, який відкривається людині в процесі осягнення свого дару [11].

Як зазначає в зв'язку з цим Т. Іванова, вдячні душі релігійні, і тому не здатні ні до заздрості, ні до ненависті; а невдячні душі позбавлені релігійності, і тому вони не знають смирення, а живуть в ненависті і заздрості [26]. Саме тому у прийнятті усувається речовинність світу, його утилітарних смислів, ринкових оцінок, оскільки тут зв'язок, що не опосередкований речовими якостями іншого як дару, його оцінки. На думку сучасних дослідників, подібно до того, як є невідчужуваним символічний прояв героїчного ... також невідчужуваним є подарунок, сенс і цінність якого полягає лише в подарованому, а не в утилітарній предметності. У цьому сенсі таємниця дару, його сенс полягає не в речовині подарунка. Невідчужуваність і деструкція матеріальності виступають єдиною підставою дарування [25]. *У своєму онтологічному статусі, культура прийняття, гостинність це альтернатива загальній глухоті, ідолослужінню. Це культура слухання Іншого, простір гармонійної зв'язності і пов'язаності.*

Філософська рефлексія

Подяка у формі дару являє собою практику архаїчних суспільств, простуючи до найдавніших відносин церемоніального обміну дарами: подарунок завжди припускав «взаємний дар», що в більш загальному плані означає відносини взаємності послуг. Цей обмінно-контрактний витік подяки вгадується, наприклад, в зауваженні Аристотеля стосовно того, що подяка полягає в тому, щоб «відповісти послугою за послугу» [3]. Подяка є добровільним даруванням, проявом щедрості, оскільки по-справжньому вдячним може бути лише мудрець, для якого давати – це більша радість, ніж для звичайної людини

отримувати. Як зазначає Сенека, в неодмінній подяці – наше ж благо: благо, що віддається іншому, повертається потім до нас за законом справедливості [48].

Аналізуючи феномен дару у якості культурного механізму, М. Мосс в роботі «Нарис про дар: форма та основа обміну в архаїчних суспільствах» інтерпретує дар як одну із найдавніших форм обміну архаїчних суспільств⁶¹. На прикладі «потлачу», звичаю циклічної та безупинної роздачі, отримання та повернення дарів у американських індіанців, описаного Ф. Боасом, М. Мосс констатує, що в архаїчному суспільстві панування обміну у формі дару мало тотальний характер, оскільки усе – їжа, жінки, діти, майно, талісмани, труд, послуги, релігійні обов'язки та ранги – становить предмет передачі та відшкодування. Усе йде та приходиться так, немов би між кланами та індивідами, розподіленими за рангами, статтю та поколіннями, відбувається постійний обмін духовної речовини, яка знаходиться у речах та людях [39, с. 103].

Потlach представляв собою водночас релігійний, міфологічний, економічний, соціально-морфологічний, юридичний феномен. Він синтезує у собі обов'язки *давати*, *отримувати* та *відшкодувати*, укорінюючи практику взаємообміну. Будучи формально добровільним, і дар, і компенсуюче дарування є суворо обов'язковими, і будь-яке порушення економії та етики дару незмінно призводить до конфліктних ситуацій. Причина конфлікту – *активність дару*. Як зазначає дослідник, подарувати щось комусь – це подарувати щось від свого «Я»... у цій системі ідей вважаться ясним та логічним, що треба повертати іншому те, що реально складає частинку його природи та субстанції, оскільки прийняти щось від когось – значить прийняти щось від його духовної сутності, від його душі. Затримати у себе цю річ було б небезпечно, смертельно, і не просто тому, що морально, але і фізично та духовно ці речі, які йдуть від особистості, ця сутність, їжа,

⁶¹ Етнографічні дослідження Б. Маліновського спільноти кула, зроблене у роботі «Аргонавти Західної частини Тихого океану», було опосередковане «Нарисом про дар» Марселя Мосса. Як відзначає дослідник, спільнота кула складається із одного чи кількох сіл, мешканці яких спільно вирушають у великі заморські експедиції та беруть участь в угодах кула як єдине ціле, спільно здійснюють магічні обряди, мають спільних лідерів та обмінюються коштовностями у межах однієї і тої ж зовнішньої та внутрішньої соціальної сфери [34, с. 117]. Б. Маліновський показав, що дана спільнота формується людьми, зв'язаними «даром», складною системою взаємного обміну подарунками і тими смислами, які вони здобувають із цієї практики.

рухоме та нерухоме майно, жінки та нащадки, обряди чи союзи мають над вами релігійно-магічну владу [39, с. 100].

Експлікації дару, подяки, дарування у межах «теорії обміну» М. Моссом закріплює за феноменом статусом особливого культурного механізму, що підтримує соціальні взаємодії між людьми у суспільстві⁶². Навіть «зпредмеченість» дару, подяки ставить питання: «Що це за сила зобов'язує людей дарувати, приймати дари і потім передавати цей дар іншим?». На думку М. Мосса, за даруванням стоїть таємничий «зв'язок душ». У зв'язку з цим Дж. Болдуїн зазначає, що соціальні відносини, мораль, емоційність, сім'я та гостинність створюються та підтримуються зворотнім, можна сказати, діалогічним обміном дарами та послугами. Можна сказати, що позитивне значення цієї форми обміну у тому, що вона породжує «сімейні почуття», відданість, любов, великодушність, солідарність. Про це свідчать численні, повсякденні та безперестанні обміни – обміни подарунками, послугами, допомогою, візитами, увагою, добротою – та виняткові і урочисті обміни членами сімейства [9].

Поряд з прийняттям, принцип каяття, прощення відображає метафізичну складову праці як умови духовної культури, відповідності етичним принципам добра. Поняття «каяття» має давню лінгвістичну традицію. Так у полі семантичного аналізу слова зустрічаємо його у значенні «тшува» (івр. תשובה – «поворот», «звернення до Творця»), що означає «відповідь, рішення задачі», тобто «виправлення». Проте у сучасному філософському дискурсі найчастіше поняття «каяття» зустрічається у своїй грецькій версії – «метанойя» (*μετάνοια* – «співчуття», «зміна думки», «переосмислення») – слово,

⁶² Так, зберігаючи основну тезу М. Мосса про генетичну вписаність дару у механізм обміну, у тому ж антропологічному ключі розв'язує загадку дару К. Леві - Стросс. Згідно з його позицією, дар являє собою окремих випадок фундаментальної структури соціальних відносин, системи позасвідомих правил, які регулюють родові життя. Він вважає, що Мосс помилюко прийняв частину за ціле, угледівши у дарообміні речами ключ до родових відносин. Між тим, цей ключ, скоріше за усе, знаходиться у гендерних відносинах спорідненості, переважно у обміні жінками між родами [78]. Крім того, К. Леві - Стросс запропонував виключити фактор часу, на основі якого розрізнялися «окремі» моменти дару, заявивши, що «тільки обмін, а не окремі операції, на які розкладає обмін соціальне життя, конститує примітивний феномен» [31, с. 426]. Редукція діахронії дару зробила концепцію Леві - Стросса несприйнятливою до конкретизації феномену дару у культурі, виключивши вплив на нього соціальних мотивів, ціннісних орієнтацій, поведінкових стратегій.

що характеризує зміну в сприйнятті свідомістю людини явищ оточуючого світу⁶³, «зміна розуму»⁶⁴.

У ХХ ст. проблема каяття стала епіцентром уваги провідних єврейських мислителів у якості шляху повернення людини до Бога. Найбільш яскравими представниками цієї концепції були М. Бубер, А. Кук. Каяття символізує, таким чином, спосіб виправлення світу, що спотворила людина своїм першородним гріхом та ізолювала себе від Бога. Такий стан речей руйнує потенційну гармонію і єдність буття, тому каючись, людина долає цю ізоляцію і повертається (тшува) до Бога.

У християнській філософії прощення це унікальний шанс подолання смерті, зміна свідомості, очищення від шаблонів і стереотипів сприйняття, яке звільняє місце для якісно нового досвіду людини, її повернення до Бога. Потенціал *каяття*, як і *прийняття*, в етичному плані орієнтований на єднання, залучення людини до єдиного Цілого. І *прийняття*, і *каяття* як принципи етики добра, спів-буттєвості, відповідають за відтворення в людині її духовного потенціалу. Останній проявляє характер і спосіб життя людини, чий потенціал виходить за рамки психології споживача і відповідає зразку вищого етичного порядку.

Притча

У Євангеліє від Луки є притча про блудного сина, що як найкраще ілюструє потенціал прощення і прийняття як принципів етики. У одного чоловіка було два сини. І от молодший із них сказав батькові: Отче, дай мені наступну частину маєтку. І батько поділив поміж ними маєток. А по небагатьох днях зібрав син молодший усе, пішов до далекого краю, і розтратив власність свою там, живучи марнотратно. Коли ж він усе прожив, настав голод великий у тім краї, і він став бідувати і пішов, пристав до одного з мешканців тієї землі, а той послав його на поля свої пасти свиней. І бажав

⁶³В аналітичній психології метаноєю позначається терміном «енантиодромія», запозиченим К. Юнгом у Геракліта. Рональд Лейнг і Девід Купер трактували метаноєю як шизофренічний психоз, який, за їх твердженням, є процесом своєрідного переродження. Це одночасно і випробування, і можливість здобуття людиною своєї істинної сутності [14].

⁶⁴Сконструйований шляхом приєднання префікса «мета» (після, за, через тощо), термін має топологічне значення до кореня «нойа» (розум). Основний сенс слова – «зміна розуму», «те, що після розуму», «проходження розуму» і т. д.

він наповнити шлунка свого хоч стручками, що їли свині, але ніхто не давав йому. Тоді він спам'ятався й сказав: скільки в батька мого наймитів хліба аж надмір, а я отут з голоду гину. Встану, піду до батька мого і скажу йому: Отче, я згрішив проти неба та супроти тебе, і недостойний вже зватися сином твоїм, прийми мене як одного з наймитів твоїх.

Встав і пішов до батька свого. І коли він був ще далеко, побачив його батько і зглянувся. І побіг він, і кинувся на шию і цілував його. Син же сказав йому: Отче, я згрішив проти неба та супроти тебе, і недостойний вже зватися сином твоїм. А батько рабам своїм каже: принесіть негайно одягу найкращу і одягніть його, і дайте перстень на руку йому, а сандалі на ноги. Приведіть теля відгодоване та заколіть, будемо їсти й радіти! Бо цей син мій був мертвий і ожив, був пропав і знайшовся. І почали веселитися.

А син старший його був на полі. І коли він ішов й наближався до дому, почув музики та танці. І покликав одного із слуг, запитав: що це таке? Він сказав йому: брат твій прийшов, і твій батько звелів заколоти теля відгодоване, бо ж здоровим його він прийняв. І розгнівався той і не хотів увійти. Батько ж його й став просити його. Але він сказав у відповідь батькові: ось, я стільки років служу тобі і ніколи наказу твого не переступав, але ти ніколи не дав мені й козеняти, щоб мені повеселитися з друзями моїми. Коли ж син твій, що проїв власність із блудницями, прийшов, ти заколов для нього годоване теля. Він же сказав йому: сину мій, ти завжди зі мною, і все моє то твоє! А про те треба було радіти і веселитися, бо цей брат твій був мертвий і ожив, був пропав і знайшовся [7, (Лк. 15 : 11-32)].

3.2 МЕТАФІЗИЧНІСТЬ ЗЛА

Зло і його породження не мають сенсу.
М. Мерло-Понті

Християнська етика розглядає питання добра і зла у зв'язку з нездатністю людини їх розрізняти й тими проблемами, що виникають внаслідок цього. Про це заявляє М. Бердяєв говорячи, що питання про розрізнення добра і зла передувало більш первинному питанню – про відносини Бога і людини, бо саме рішення добра і зла стало результатом гріхопадіння [5, с. 169]. На думку філософа, падіння людини і означає, що вона відпала від Бога, а космос випав з людини [5]. Основною умовою появи зла – порушення сакрального порядку, спотворення добра, яке було основою райської гармонії і цілісності, єдності з Богом і природою, стало спокуса людини, порушення нею закону послуху⁶⁵. Отже, розмірковуючи про природу зла, слід відштовхуватися від його метафізичного походження?

Так, В. Соловйов в роботі «Читання про Боголюдство» розглядаючи проблему зла, виділяє дві його форми: *зло природне* (фізичне) і *зло понадприродне* (метафізичне). Філософ заявляє, що це ненормальне ставлення до всього, виняткове самоствердження або егоїзм, всесильний в практичному житті, хоча в теорії і відкидаємо

⁶⁵Цю ж думку підкреслює М. Лоський, який відзначає, що основне зло є зло моральне: воно базується на порушенні діячем рангу цінностей, саме в себелюбстві, егоїзмі, тобто в більшій любові до себе, ніж до Бога і інших істот, тоді як правильне співвідношення цінностей вимагає більше любові до Бога, ніж до себе, і любові до ближніх, як до себе. Суттєва риса помилкового шляху поведінки є відпадання від Бога в тій чи іншій мірі, а разом з тим і відокремлення від усіх створених істот ... розриви, розпади, порушення цілості світу, що виникають внаслідок відокремлення від Бога, призводять до різних видів похідного зла. Перш за все, егоїстичне відокремлення веде до збіднення його життя: які б вчинки не здійснював діяч, якщо вони керуються егоїстичним мотивом, хоча б частково, основна мета, саме досконала повнота буття, виявляється не досягнутою, і тому вчинок не доставляє повного задоволення ... У всій поведінці істоти, відпалої від Бога і егоїстично порушившої правильне співвідношення цінностей, виявляються душевні недосконалості і відповідно їм душевні страждання, також тілесні недосконалості і тілесні страждання [32, с. 63].

це, проте протиставлення себе всім іншим і практичне заперечення всіх інших – і є корінним злом нашої природи, і так як воно властиве всьому живому, так як будь-яка істота в природі, всякий звір, всяка комаха і всяка билинка в своєму власному бутті відокремлює себе від усього іншого, прагне бути всім для себе, поглинаючи або відштовхуючи інших (звідки й походить зовні, речове буття), то, отже, зло є загальною властивістю всієї природи: вся природа, будучи, з одного боку, саме в своєму ідеальному змісті або об'єктивних формах і законах, тільки відображенням всеєдиної ідеї, є, з іншого боку, саме в своєму реальному, відокремленому і розрізненому існуванні чимось чужим і ворожим цій ідеї, чимось неналежним або поганим, і до того ж поганим в подвійному сенсі: бо якщо егоїзм, тобто прагнення поставити своє виняткове я на місце всього, або підмінити все собою є зло (етичне зло), то фатальна неможливість дійсно здійснити егоїзм, тобто неможливість, залишаючись у своїй винятковості бути дійсно всім, – є корінне страждання до якого всі інші страждання відносяться як окремі випадки до загального закону ... зло і страждання мають внутрішнє, суб'єктивне значення, вони існують в нас і для нас, тобто в кожній істоті і для неї. Вони суть стану індивідуальної істоти: а саме – зло є напружений стан її волі, а страждання є необхідна реакція іншого проти такої волі... Таким чином, страждання, що становить одну з ознак природного буття, є лише необхідним наслідком етичного зла [53, с. 153 – 154].

Визначаючи витоки зла, філософ зазначає, що не маючи фізичного початку, зло має початок метафізичний. Причиною зла може бути індивідуальна істота не в своєму природному вже обумовленому явищі, а в своїй безумовній вічній сутності, якій належить первісна і безпосередня воля цієї істоти. Якщо наш природний світ лежить у злі, як земля прокляття і вигнання, що родить будяки і терня, і є неминучим наслідком гріха і падіння, то, очевидно, початок гріха і падіння лежить не тут, а в тому саду Божому, в якому корениться не тільки древо життя, але також і древо пізнання добра і зла. Іншими словами – початкове походження зла може мати місце лише в області вічного доприродного світу [53, с. 156 – 157].

На думку І. Львіна, зло – це не абстрактне поняття, не результат суб'єктивної оцінки. Це, перш за все, те, що живе в нашій душі – пристрасне тяжіння до розбещеності, до розгулу поганих пристрастей, що веде до духовного розпаду особистості, розпаду духовного її «кістяка». Прикладами внутрішнього зла можуть служити агресія в будь-яких її формах, ненависть, жорстокість, норовливість, егоїзм, всяка огида від Божественного. Справжнє місцезнаходження зла (як і добра) – душевно-духовний світ людини [26, с. 327]. Філософ зазначає, що зло серед людей з'явилося, коли замість діяльності за

образом і подобою Бога, перші люди відокремили себе від Бога і захотіли самі стати богами. А це призвело, в свою чергу, до їх відокремлення від природи, друг від друга і розділення всередині кожної людини. Образ Бога був розбитий на всіх рівнях (морально, інтелектуально, психологічно). І саме велика частина страждань сталася і походить від цього відділення людини від Бога, оскільки це природні і справедливі сліdstва порушення Його волі. І якщо зло це протидуховна ворожнеча, то добро, стверджує І. Льюїс, це одухотворена любов. Добро за своєю природою релігійне, так як воно полягає в духовно зрячій і цілісній відданості Божественному.

У свою чергу Л. Карсавін в роботі «Про добро і зло», визначає зло як ніщо, як недолік добра. Дослідник розрізняє абсолютне онтологічне зло і моральне зло. Як такого, зла немає, воно не є в самому точному і абсолютному значенні слова. Тому і конкретне зло, що може спонукати нас в житті, якщо воно існує, може бути тільки недостатнім добром, що виявляє свою недостатність через протиставлення його повноті добра [27, с. 260].

Таким чином, розмірковуючи про природу зла, слід розуміти, що це, по-перше, «відсутність», «порожнеча» (в бутті), і, по-друге, «спотворення», «розділення», «викривлення» справжнього, буттєвого. Це означає, що зло онтологічно і хронологічно є спотворенням, дефектом, симулякром добра як сущого, істинного, реального. Воно виникає і паразитує лише на основі викривлення добра. Йдеться про те, що, наприклад, хвороба як дисфункція організму, сама по собі існувати не може, а лише як розлад нормального стану організму. Так і зло, як спотворення істинного, справжнього, унікального в людині, не може претендувати на роль першопричини (*arche*), оскільки є її спотворенням.

Іншими словами, зло виникає як спокуса через відсутність розуміння різниці між добром та злом, як невідповідність добру, його спотворення, викривлення (брехня). Воно не може бути протилежністю добру (як рівне йому в своїх можливостях), воно є його відсутність. Існує тільки світло, а темрява це відсутність світла. У зв'язку з цим, Діонісій Ареопатіт зазначає, що зло не має іпостасі і ... його немає в природі, але ... воно виникає в результаті відсутності добра, не існуючи навіть як логічно мислиме. Також і демонський рід представляє зло не тим, чим він є за своєю природою, а тим, чим він не є. І лише через позбавлення, видалення і відпадання від належних їм благ вони (тобто біси) називаються злими. І вони суть злі в тій мірі, в якій не існують [19, с. 157].

Отож, добро не може співіснувати зі злом, але зло завжди паразитує за рахунок добра. Так, на думку Августина, який досліджував генезис і природу зла, будь-яка форма прояву зла –

фізичного, етичного, індивідуального або суспільного, ненавмисного або спланованого – стає черговим відкриттям і формою фактичної «відсутності добра», його «псуванням» або «знищенням» (*potenque hoc non sit nisi privatio boni*) [71, 80].

Філософська рефлексія

Посилаючись на аналіз робіт Аристотеля і Плотіна, Августин і Аквінат розробляють привативну концепцію зла. Зло розглядається «привативно» (лат. *privatio* – відсутність), як відсутність добра, відсутність буттєвої форми і внутрішньої досконалості, характерна лише для безформної, не субстанціальної і неорганізованої матерії [70, 73]. На їхню думку, кожне існуюче буття є добрим, однак кожне буття (за винятком досконалого Бога) має якісь свої недоліки. Бог, як остаточна причина всього, не несе відповідальності за існуюче в світі зло, оскільки Він не створив зла. Адже не можна керуватись правами логіки і раціональністю створити те, чого просто немає – небуття і порожнечу, тобто відсутність чогось – небудь [82, 83]. Таким чином, метафізичного зла по суті немає.

Ідея про те, що зло є ніщо, активно досліджується і в релігійній філософії. Так, С. Булгаков зазначає, що до гріхопадіння ніщо перебувало як темна, німа основа світобудови з тим, щоб прорватися в світ хаотичною силою. Є тільки благо, і все, що не благо, не є. Зло – це «неналежна актуалізація того ніщо, з якого створений світ» [12, с. 26]. Концепція зла С. Булгакова пов'язана з його софіологією (вченням про Премудрість Божу), філософський сенс якої полягає в тому, що, стверджуючи ідею цінності і осмисленості земного буття, світової історії та людського життя, вона попереджає людей про небезпеку максимального заперечення зла і видимої недосконалості матеріального (створеного) світу. Софіологія вселяє людям «дар безпосереднього переживання невиліковної краси і розумом недоведеної цінності, таємниче закладеної в речах світу, всупереч їх видимій бідності, ефемерності, дисгармонії [12, с. 263]. Зло є темна, німа частина світу, а можливість зла і гріха є «метафізичне розкрадання». Зло не може розумітися як другий початок буття. Так само очевидно, що зло не може бути створено люблячим Творцем. Зло може мислитися лише попущенням або прибуцям в світобудову, як її приватна самовизначеність [12, с. 226]. Свобода людей

дозволила актуалізувати зло, наповнила його силою. І зло, раз виникнувши, стає різноманітним і багатолитим.

М. Лоський стверджує, що на відміну від Абсолютного Добра зло не є первинним і самостійним. По-перше, воно існує тільки в тварному світі і навіть не в першозданній його формі, а спочатку як вільний акт волі субстанціального діяча, і є похідним, як наслідок цього акту. По-друге, злі акти волі відбуваються під виглядом добра [31, с. 346]. Філософ будує теорію зла на ідеї світу як органічного цілого і сукупності субстанціональних діячів, кожен з яких має свою міру цінності. Досконалість діячів, що живуть соборно, з Богом, утворює область буття, Царство Боже або царство абсолютного добра. Бог не має ніякого відношення до існуючого зла, за зло відповідальна лише людина, наділена свободою волі. Так як дійсність добра не вимагає дійсності зла, то воно є справою створених істот і виникло фактично в світі, в якому винні тільки вони, в якому зовсім не бере участь Бог: вступ тварі на шлях зла є саме її відпадання від Бога, проступання дорогою своєю, відокремленою від шляхів Божих [31, с. 211].

Основний недолік, основне моральне зло притаманне людям, на думку філософа, полягає в себелюбстві, егоїзмі. Це є причиною того, що царство кесаря, наше буття, містить в собі всі види зла, включаючи жорстокість і ненависть. Вхідження людини в Царство Боже, що становить її вищу моральну і релігійну мету, можливо при виконанні заповіді: «люби Бога більше, ніж себе. Люби ближнього, як себе, досягай абсолютної повноти життя для себе та інших істот» [32, с. 62]. Зло походить від того, що люди порушують цю заповідь.

Ідея про те, що людина відповідальна за існуюче зло, – лейтмотив філософії М. Бердяєва. Його концепція зла ґрунтується на визнанні первинності нествореної свободи, яка відбулася перед буття і вкорінена в ніщо. Визнання добуттєвої (дотварної) свободи ставить перед людиною творчу задачу продовження миротворення, і саме зло робить шляхом, важким досвідом, а не онтологічним початком, перехідним у вічність (пекло). Бердяєв стверджує, що свобода особистості закладена в темній безодні, в ніщо, але без свободи немає сенсу. Тому зло не заперечує існування сенсу, а підтверджує його. Свобода не створена, тому що вона не є природа, свобода передує світу, вона вкоренилася в початкове ніщо. Бог всесильний над буттям, але не над

ніщо, не над свободою, і тому існує зло [5, с. 112]. Бог діє в порядку свободи, а не в порядку об'єктивної необхідності. Він діє духовно, а не магічно [6]. Бердяєв співвідносить зло з владою, яка зводить людей з розуму, представляючи собою нескінченне прагнення. Саме тому, вважає філософ, деякі римські імператори виявляли безумство жорстокості, і навіть існували режими, які представляли собою кристалізацію садистської жорстокості. Таким чином, саме людина, а конкретно – її свобода є причиною існування зла на Землі.

Для І. Ільїна, як і для М. Бердяєва, ідея зла не застосовується до фізичної природи. Він визнає, що природні лиха можуть розв'язати зло в людських душах, але вони можуть викликати і зворотний процес: духовне очищення, зміцнення в добрі. Тому світ природи сам по собі не є ні добром, ні злом. Сфера дії добра і зла – це внутрішній світ людини, оскільки зло починається там, де починається людина, до того ж саме не людське тіло у всіх його станах і проявах як таких, а людський душевно-духовний світ – це справжнє місцезнаходження добра і зла [26, с. 13]. Звідси випливає, що ніяка зовнішня дія людини, взята окремо від душевно-духовного стану, не може бути ні доброю, ні злою. Будь-який зовнішній вчинок може бути тільки проявом, виявленням внутрішнього добра або зла.

Добро і зло визначаються філософом через категорії любові і натхнення. Таким чином, добро є «одухотворена любов», духовність, досконалість, а зло – «протидуховна ворожнеча»⁶⁶. Зло відповідно є антиподом добра, і полягає в неприйнятті Божественного. І. Ільїн підкреслює, що зло не абстрактне, воно завжди конкретне, воно реально присутнє в житті людей. Реальне зло філософ розуміє як злу людську волю, яка виявляється у вчинках. Шкідливі і небезпечні для людини виключно всі прояви зла, будь то фізичне насильство або якісне перекручення і розкладання духовності людини. Навіть не проявлене зовні зло, що існує в потенції як зла воля окремої людини, може мимоволі заразити душу іншого, тим самим здійснити розбещення душі.

⁶⁶ Згідно з його релігійними поглядами, об'єктивна досконалість – це Бог, а людина духовна тільки тоді і остільки, коли вона добровільно і активно прагне до Бога [37]. Таким чином, добро виявляється виключно релігійно, так як складається в відданості Богу.

Небуття зла, його відсутність, нереальність є його несамостійністю по відношенню до буття, яке воно знищує, руйнує і таврує відсутністю, але завдяки якому взагалі «виникає» і може існувати [83]. Саме в цьому плані зло виступає онтологічним «паразитом», що спотворює метафізичне буття добра. Так, наприклад, в питанні про людські пороки – гординю, егоїзм, зарозумілість, марнославство і т. п., що блокують гармонійний розвиток людини, спотворюють та руйнують характер її комунікації та відносин, більшість філософів відзначають, що мова йде про перекручені чесноти, що закладені в екзистенційну природу особистості та вимагають свого звільнення. Так, О. Осіпов в статті «Розуміння зла» зазначає, що яку б ми не брали пристрасть, вона виявляється спотворенням чогось доброго, якоїсь властивості людського, первозданного, доброго зело, що набуває карикатурного виду [39].

Порожнеча, відсутність як риси метафізичної природи зла, відкривають простір його існування – ілюзію⁶⁷. Цим і пояснюється той факт, що свою «реальність», тобто, форму, зло отримує лише внаслідок його матеріалізації. Матеріалізація це надання будь-чому речовинної, матеріальної форми, проявлення певної енергії, яке відбувається за рахунок прагнень, бажань, установ людини як електромагнітних хвиль. Отже, через людину, що здатна до творення, її власні думки, вибори, зло проникає у світ у вигляді певної ілюзії у ниші її нерозрізнення добра і зла. Етимологічне значення слова «ілюзія» (з лат. *illusio*) буквально означає «насмішка, обман». У Словнику С. Ожегова, знаходимо два значення цього слова: по-перше, ілюзія – це обман почуттів, тобто те, що здається, але не є таким насправді, по-друге, ілюзія – це щось нездійсненне. Іншими словами ілюзія це спотворене сприйняття реальності, тобто самообман, небезпека якого полягає в тому, що бажане не усвідомлюється людиною як міраж, внаслідок чого людина фіксується (буквально застряє) на певному фрагменті свого життя й її розвиток блокується.

Проте загроза ілюзій для людини, її зла природа полягає у тому задоволенні, що малює людині вигаданий міраж. Адже реальність вимагає роботи над собою, пізнання оточуючого світу, який не завжди зручно та приємно для нашого сприйняття відкриває себе. Проте іншого шляху як відкритися цій реальності, оголитися перед нею на шляху вдосконалення особистості немає. І це вимагає від людини мужності, тверезості, щирості. Ілюзія ж як знеболююче, що вбиває у людині не лише неприємні відчуття від знайомства зі світом, але й,

⁶⁷ У езотеричної літератури популярні міркування про те, що джерелом зла є пастка подвійності, в яку потрапляє ілюзорна свідомість. Знищення подвійності, таким чином, тут буде рівносильним знищенню зла.

що головне, радість та натхнення. Така деструкція розриває зв'язок людини з реальністю, спотворює об'єктивну картину буття, деформує її свідомість. Так, за допомогою людини, вірніше ілюзійної роботи її мозку, зло проникає в буття, спотворюючи як природу особистості, так і універсальні етичні принципи її розвитку.

Таким чином, зло діє персоналістично. Воно власне стає реальним лише «за допомогою» людини, її вибору, волі. Як зазначає польський томіст М. Кромпц, зло має лише тільки таку природу, яку йому визначає буття-суб'єкт, на якому воно «паразитує», і в якому це зло дійсно проявляється [74, с. 134]. Йдеться про те, що добро передбачає знання того, що є благо для людини, її духовної природи. Той факт, що зло проявляється в людині і поза нею, свідчить про те, що «перебуваючи в стані гріха, спотворення, ми, по суті, не знаємо що є добро». Добро вимагає свого відкриття, пізнання, розуміння, а це постійна робота над собою, вдосконалення себе, долання. Це відповідність. Оскільки у своєму метафізичному плані добро це знання суцього, яке формує нашу відповідальність. І в цьому процесі пізнання бере участь весь навколишній світ людини: її сім'я, культурне середовище, безумовно, сама допитлива особистість. Отже, відсутність відповідності формує підґрунтя для спотворень – залишається місце для проникнення спокуси. Так, наприклад, відомий біблійний сюжет з оманю змієм Єви, ілюструє ситуацію, коли спокуса веде до прийняття брехні й народження зла – ослуху й падіння людини. «З усіх же польових звірів, що їх сотворив Господь Бог, найхитріший був змій. Він і сказав до жінки: «Чи справді Господь Бог велів вам не їсти ні з якого дерева, що в саду?» Жінка відповіла змієві: «Нам дозволено їсти плоди з дерев, що в саду. Тільки плід з дерева, що посеред саду, Бог наказав нам:» не їжте його, ані не доторкайтесь, а то помрете». І сказав змій до жінки: «Ні, напевно не помрете. Бо знає Бог, що коли скуштуєте його, то відкриються у вас очі, і ви станете, як Бог, що знає добро й зло». Тож побачила жінка, що дерево було добре для поживи й гарне для очей і приманювало, щоб усе знати; і взяла з нього плід та й скуштувала й дала чоловікові, що був з нею, і він теж скуштував» [7, (Бут.3:1-6)].

Ця невідповідність, порожнеча в розумінні різниці між «добром» і «злом» і відкриває люфт для проникнення, існування зла в просторі людського буття. Як зазначає в зв'язку з цим Митрополит Мінський і Слуцький, зло обманює. І сила його така, що воно перетворює наше добро – в себе, тобто на зло ... Про це знає, хоча і в меншій мірі, кожен християнин, який прагне творити добрі справи, але коли йому вдається зробити щось добре, він часто піддається спокусі самомилування і гордині. Інший образ добра і зла дає апостол і євангеліст Іоанн Богослов – образ світла і темряви. Бог є світло, і

немає в Нім жодної темряви [7, (Ін 1: 5)]. Світло – це абсолютний позитив, «плюс», а тьма – відсутність світла, тінь, щось зовнішнє по відношенню до світла (як у натуральному вираженні «тьма непроглядна»), «мінус». Світло – це випромінювання благодаті Божої. А тьма – це відсутність світла. Зло, як правило, ховається від світла, воно – в тіні. Це не означає, що воно не активне. Зло обманює і спокушає нас зсередини, і особливо тоді, коли ми докладаємо зусиль, щоб творити добро [35, с. 18].

Якщо говорити про добро і зло з аксіологічних позицій, то добро є ті вищі універсальні цінності людини, основою яких є любов, істина, віра, праця, духовна досконалість і т.п., зло ж реалізує себе в спотворенні або запереченні універсальних цінностей й створенні псевдоцінностей егоїзму та самолюбства. На думку В. Соловйова, в широкому сенсі термін [зло] відноситься до всього, що отримує від нас негативну оцінку, або осуджується нами з якогось одного боку; в цьому сенсі і брехня, і неподобство підходять під поняття зла. У більш вузькому значенні зло позначає страждання живих істот і порушення ними етичного порядку. Своєрідна варіація зла представлена і у Г. Лейбніца, який говорить про те, що зло можна розуміти метафізично, фізично і етично. Метафізичне зло полягає в простій недосконалості, фізичне зло – в стражданні, а етичне – у гріху⁶⁸.

Отже, незважаючи на складність розуміння зла, очевидно, що його природа егоїстична, оманлива, руйнуюча. Зло це все те, що суперечить інтересам спільного Цілого – любові, добру, істині, свободі, це те, що розділяє, індивідуалізує, спотворює. Основний принцип зла: *спотворення добра*. Тому, як відзначають представники релігійної філософії, зло в людині пов'язано, перш за все, з втратою її цілісності, добра. Людина, що стала на шлях насильства і саморуйнування, зла – це людина помилкова, нещасна, бо вона не відбулася як особистість. Добро ж в людині – це внутрішня цілісність, єдність, підпорядкування душевного і тілесного життя духовному початку.

⁶⁸ На основі типології зла в етичній думці виникають модифіковані класифікації. Наприклад, І. Кант, приймаючи розмежування морального і фізичного зла Лейбніца (у вигляді «недоцільності» світу), увінчує їх третьою – «недоцільністю», що стосується зв'язку «біди і страждання (як відплати) зі злом (як злочином)». А сучасний філософ моралі Дж. Мекі, поряд з добром і, відповідно, злом «першого порядку» (страждання і задоволення), виділяє добро і зло «другого порядку» (чеснота і порок, злодійство і благодіяння), а також добро і зло «третього порядку», які складаються в наявності або відсутності в світі свободи.

ЛІТЕРАТУРА ДО ІІІ РОЗДІЛУ

1. Аксенова А. Вторая Эрида Гесиода (к истолкованию фрагмента поэмы «Труды и дни») // Феномен труда в художественном истолковании. – Новосибирск-Кемерово, 2013. – С.4-7
2. Антоний, митрополит Сурожский. О благодарности // Антоний, митрополит Сурожский. Любовь всепобеждающая: проповеди, произнесенные в России. – СПб.:Сатись, 1994. – С. 149 – 156.
3. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: В 4 тт., Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – 830 с.
4. Белорусско-русский словарь. – М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1962. – 1048 с.
5. Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. – 623с.
6. Бердяев Н. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/berdyaev/fsduha/05.html>
7. Біблія в перекладі Івана Огієнка [Електроний ресурс] – Режим доступу: <https://bibleonline.ru/bible/ubio/>
8. Библиейская энциклопедия Брокгауза [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/biblejskaja-entsiklopedija-brokgauza/1262>
9. Болдуин Дж. «Жизни нужна страсть»: Бодрийяр и дар // ХОРА. 2009. № 2 (8), С.89–108 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.jkhora.narod.ru/2009-02-07.pdf>
10. Бродецкая Ю. Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности/ Монография.– Днепрпетровск, 2014. –378с.
11. Бродецька Ю. Феномен цілісності суспільства/ Монографія. – Дніпро, 2017. – 334 с.
12. Булгаков С. Свет невечерний: созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
13. Виноградов В. История слов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://wordhist.narod.ru/sut.html>
14. Власова О. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: История, мыслители, проблемы. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. – 640 с.
15. Гаджигурбанов А. Этика Спинозы как метафизика морали. – М.: Университетская книга, 2014. – 319 с.
16. Гесиод. Полное собрание текстов /Пер. В. Вересаева. М.: Лабиринт, 2001. – 256 с.
17. Гневашева В. Онтологическое основание ценности в проблеме личностного становления современной российской молодежи. – Махачкала: Апробация, 2014. – 288 с.
18. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. – СПб, 1995. – С. 137–167
19. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка.– М.: Типография Т. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://slovardalja.net>
20. Дворецкий И. Древнегреческо-русский словарь.– М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1958, Т. 2. – 1900 с.
21. Дворецкий И. Латинско-русский словарь. – М.: Русский язык, 2000. – 846 с.

22. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. – СПб, 1995. – С. 137–167
23. Зелинский Ф. Древнегреческая религия. Первое издание – Петроград, 1918 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/zelin01/txt03.htm>.
24. Зубец О. Дискуссия о даре: о возможности аристократического в морали // Этическая мысль. Вып. 8 (2008). – М.: ИФРАН св. апостола Андрея. – С.128 – 153
25. Заповедь гостеприимства «Ахнасат орихим» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.ajteens.org
26. Иванова Т. Благодарность и подарок в терапевтических отношениях [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://psychology-guide.ru/specialists/publications_text.php?id=5255
27. Ильин И. О сопротивлении злу силою // Ильин И. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – С. 6 – 134
28. Карсавин Л. О добре и зле // Малые сочинения. – СПб.: Алетейя, 1994. – 446 с.
29. Кузнецов И. Идея труда в русской литературе, старой и новейшей// Феномен труда в художественном истолковании. – Новосибирск- Кемерово, 2013. – С.7-17
30. Кукина Е. «Пайдейя»: сущность и значение в историческом и современном понимании // Гуманитарные и социальные науки, 2009. № 5. – С. 33–40
31. Леви-Стросс К. Предисловие к трудам М. Мосса // Мосс М. Социальные функции священного / Избранные произведения. – СПб.: Евразия, 2000. – С. 409–435
32. Лосский Н. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995. – 400 с.
33. Лосский Н. Условие абсолютного добра: основы этики. – М.: Политиздат, 1991. – 368 с.
34. Малиновский Б. Избранное: Аргонавты Западной части Тихого океана. – М.: РОССПЭН, 2004. – 552 с.
35. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. – Париж, М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009, № 56. – 232 с.
36. Митрополит Минский и Слуцкий Проблема зла в православном богословии // Материалы международной конференции. Проблема зла и теодицеи. – М., 2006. – 239 с.
37. Михайловский А. Этимология счастья [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.hse.ru/pubs/share/direct/document/72338662>.
38. Моисеенко М. Философия культуры И.А. Ильина // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия, 2003. № 1. – С. 76–82
39. Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общество. Обмен. Личность. – М.: Восточная литература, 1996. – С. 83–223
40. Осипов А. Понимание зла [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/ponimanie-zla/>
41. Пигалев А. Культура как целостность: (Методологические аспекты). – Волгоград: ВГУ, 2001. – 468с.
42. Платон. Законы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: lib.ru
43. Платон. Государство. Книга VI [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/plato01/26gos06.htm>
44. Платон Евтидем [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/plato01/06evtid.htm>
45. Полный церковнославянский словарь Дьяченко [Электронный ресурс].

- Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Djachenko/polnyj-tserkovnoslavjanskij-slovar.html
46. Псевдо-Дионисий Ареопагит. Божественные имена // Мистическое богословие. – К, 1991.
 47. Сенека. Нравственные письма к Луцилию. – М.: Наука, 1977
 48. Сковорода Г. Твори: [у 2 т.]. – Т.1.– К., 1994.– 530с.
 49. Словарь русского языка XI–XVIII вв. – М.: Наука, 1996. Вып. 23. – 253 с.
 50. Словарь русского языка: в 4 тт. – М.: Русский язык, 1983. Т. 2. – 736с.
 51. Соловьёв В. Сочинения: в 2 тт. – М.: Мысль, 1988. Т. 1. – 823 с.
 52. Соловьёв В. Сочинения: в 2 тт. – М.: Мысль, 1988. Т. 2. – 892 с.
 53. Соловьёв В. Чтения о Богочеловечестве [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/soloviev/chteniya/index.html>
 54. Срезневский И. Словарь древнерусского языка. – М.: Книга, 1989. Т. 3, ч. 1 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://oldrusdict.ru/dict.html>
 55. Топоров В. Ведийское *ṛtā-*: к соотношению смысловой структуры и этимологии. Этимология 1979. – М., 1981. – С. 139-156
 56. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. / под ред. и с предисл. Б.А. Ларина. – М.: Прогресс, 1987 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.slovorod.ru/etym-vasmer/index.html>
 57. Фестюкьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. – СПб.: Наука, 2009. – 497 с.
 58. Франк С. Введение в философию в сжатом изложении. – СПб: АБРИС-КНИГА, 1993. – 96 с.
 59. Франк С. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Сочинения. – М., 1990. – С. 192–236
 60. Франк С. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. – М.: Республика, 1997. – 479 с.
 61. Франк С. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://coollib.com/b/231472/read#t16>
 62. Франк С. Предмет знания. Душа человека. – СПб: Наука, 1995. – 656с.
 63. Фромм Э. Искусство любить. Исследование природы любви. – М.: Педагогика, 1990. – 160 с.
 64. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. – СПб «Алетейя», 1996. – 296 с.
 65. Хайдеггер М. Введение в метафизику. – СПб.: НОУ – «Высшая религиозно-философская школа», 1998. – 302 с.
 66. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993. – 464с.
 67. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
 68. Царегородцева О. История и этимология русских светообозначений - рефлексов славянской основы *svět- // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 324. – С. 56-60. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vital.lib.tsu.ru/>
 69. Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О.Н. Трубачёва. – М.: Наука, 1975. Вып. 2. – 238 с.
 70. Arystoteles. Metafizyka. –Warszawa: De Agostini, 2003. – 425 p.
 71. Augustyn. De civitate Dei, 1 v. – Warszawa: De Agostini. – 708 p.
 72. Bultmann R. Untersuchungen zum Johannesevangelium. 2: Αλήθεια in der griechischen und hellenistischen Literatur // ZNW. 1928. Bd. 27. S. 134–163
 73. Kowalczyk S. Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego. – Warszawa: ODISS, 1980. – 463p.
 74. Krąpiec M. Metafizyka. – Lublin: RW-KUL, 1995. – 528 p.
 75. Krischer T. "Ετυμος und ἀληθής // Philologus. B., 1965. Bd. 109. N 3/4. S. 161–174.

76. Cole Th. Archaic Truth // Quaderni Urbinati di Cultura Classica. N. S. R., 1983. Vol. 13. P. 7–28
77. Levi-Strauss Cl. Introduction to the Work of Marcel Mauss. – London: Routledge and Kegan Paul, 1987. – 482 p.
78. Maximus the Confessor. Mystagogia. 5 // International Journal of Orthodox Theology 4:1 (2013). 62 – 82 p.
79. Miklošich F. Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen. –Wien, 1886. – 548 p.
80. Nizwandowski J. Bóg i zło. Na marginesie «O naturze dobra» św. Augustyna // Znak. 1962. № 95.– P. 672-691
81. Tomasz z Akwinu. Suma Teologiczna. – Londyn-Warszawa: Veritas, 1986
82. Snell B. Αλήθεια // Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft. 1975. Bd. 1. S. 9–17
83. Stróżewski W. Istnienie i wartość. – Kraków: Znak, 1981. – 358 p.
84. Wojtysiak J. Filozofia i życie. – Kraków: Znak, 2007. – 449 p.

Розділ IV

ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ АСПЕКТИ ЕТИКИ СПІВ-БУТТЯ

4.1 Людина у системі
етичного порядку
144

4.2 Екзистенційні основи
блага-добра
157

4.3 Антропологія зла
170

Література до IV розділу
188

4.1 ЛЮДИНА В СИСТЕМІ ЕТИЧНОГО ПОРЯДКУ

Сотворив з єдиної крові весь народ людський жити по всьому
лицю землі, встановив часи та межі їх проживання.
(Діян. 17:26)

Як зазначає М. Бердяєв, добро і зло корелятивні, оскільки усвідомлення добра, його розуміння приходить тоді, коли людина стикається зі злом, відчуває різницю. І оскільки їх носієм є людина, то відповідно, і їх джерела слід шукати в природі особистості. Іншими словами, етичні категорії «добро і зло» розкриваються в якості вихідних онтологічних установок, безпосередньо в людині, визначаючи її перспективу, вибори, вчинки. Проте це потребує свого роз'яснення.

Звертаючись до етимології поняття «людина» (від мн. «люди», одн. – «людин»), знаходимо, що в лінгвістичній традиції праслов'янських мов найчастіше застосовувалася повна форма слова – «люди» (множинна до «люд»), що має спільне походження з грецьким *laikos* та слов'яно-німецько-балтійськими-литовським *liaudis* – «народ», *liaudzia* – «домочадці», латинським *laudis* – «люди, народ» [41]. Історія слова сходить до стародавнього кореня **leudh-* «рости, множитися» (порівняйте з давньоіндійським *rodhati* та готським *liudan* – «рости»), однокореневими якому визнаються: грецьке *ελεύθερο* – «вільний (людина)»; латинське *liber* – «вільний»; давньовірхньонімецьке *liut* – «народ» і сучасне німецьке *Leute* – «люди»⁶⁹ [42]. Чіткою паралеллю в розгортанні семантичного

⁶⁹ У слові «люд» друга частина -д' – суфікс (додаткове коріння) зі значенням «ділити». Найімовірніше, найдавніший корінь слова люди – це ль-. Так, обидва ці слова складаються з приставки по- і кореня ль – того ж, що в дієслові лити (давня форма литі) – звідси походять слова: славитися, слово, слава, слов'яни. Так, тлумачення біблійних текстів дозволяє простежити, що слово «люди» часто вживається разом з етимологічно однокореневим префіксальним утворенням слово, слух, слухати, слава: «І слухав голос Господа, який говорив: когось пішло, і хто піде до людей (грецьке однокореневе *λαόν*) цих? І відповідь: це, я є, пішли мене. І відповідь: йди і скажи людям (*λαῶν*) цим: слухом почуєте, і не зрозумієте: і дивлячись бачитимете, і не побачите:

поля понять «людина», «народ» проходить генеза слова «рід». Так, на думку Зинов'євої слово *god сходить до індоєвропейського кореня *uerdh - (*urodh) – «рости», «розростатися», «прибувати», «підніматися». Таким чином, припущення про походження іменника «народ» шляхом складання префікса *па- і *god може вважатися можливим, оскільки семантика іменників «рід» і «народ» близька [32].

Як зазначають лінгвістичні джерела, іменник *god зазначається в давньоруських пам'ятках з XI ст. Так, словник XI – XVII ст. ст. фіксує вісімнадцять значень цього слова [39, с. 180]. Зокрема, «рід» як сукупність людей різних поколінь, що ведуть своє походження від загального предка, кровні родичі, рідня (1057 р.); покоління (1057 р.); група людей, об'єднаних за якоюсь спільною ознакою (1057 р.); нащадок, потомство, діти (1073 р.); походження (1073 р.); доля (1073 р.); родичі, рідня (XI ст.); народження (XI-XII ст. ст.); час (що розуміється як зміна поколінь), вік, період взагалі (XII ст.); відтворення чого-небудь в результаті зростання, плодоношення; урожай (XIII ст.); схожість, подібність тощо [35]. Семантичне поле іменника, таким чином, дуже варіативне, але зосереджене навколо «спільного народження, походження» людини, як «нащадка спільного предка».

Таким чином, етимологічний аналіз дозволяє виділити в слові «народ» (етнос) єдність народження, походження, буття (зовнішнього вигляду, ментальності, побуту і т. п.) людей одного роду, які мають спільну культуру, мову, спільну самоназву (етнонім), усвідомлюють свою ідентичність, як і свою відмінність від інших етнічних груп. Ця спільність є історією культурного буття, історичною долею етносу. Іншими словами, «народ» («етнос», «люди») є розширеним родом, а «людина» – його невід'ємною частиною, що пов'язана з прабатьками спільним єдиним корінням, а отже, має єдину духовну спадщину. Тому лексики «люди», «народ» («народність»), «етнос», формують єдиний семантичний простір значень, об'єднаних словом «рід» – «численна родина людей, що народжується, зростає, спільно походить від одного коріння»⁷⁰.

закам'яніло бо сер́дце людей (λαοί) цих, і вухами своїми з трудом слухають, і очі свої закрили, і не побачать очима своїми і вухами не почують, і серцем не зрозуміють і не звернуться, щоб зцілив я (іх)» [6, (Іс. 6: 8-10)].

Сучасне англійське слово reople («люди») також включає в себе цей найдавніший першокорінь, хоча етимологи правомірно зводять його до більш пізнього і складного правовного кореня *rle-go-, суфіксальне утворення від *r'le- «наповнювати» [20].

⁷⁰ Слово «рід» походить від грецького Γένος, γενεά, ἔθνος, у значенні «походження, сімейство, народ». Слово родинне литовському gasmė – «врожай», латиському gads – «родич, рід», gasma – «процвітання, родючість, врожай», gaža (*radjā) – «рясний урожай, численна родина», давньоіндійському vrādhant –

Історичній екскурс

Так, у давніх біблійних текстах спостерігаємо перші історичні відомості про походження народів: «Сотворив (Господь) з єдиної крові весь народ людський жити по всьому лицю землі, встановив часи та межі їх проживання» [6, (Діян 17:26)]. У книзі Буття походження народів описується як родовід, що походить від: «... нащадків синів Ноевих: Сима, Хама та Яфета. А їм народились сини по потопі: Сини Яфетові: Гомер, і Маґог, і Мадай, і Яван, і Тувал, і Мешех, і Тирас. А сини Гомерові: Ашкеназ, і Рифат, і Тоґарма. А сини Явана: Еліша, і Таршіш, і Кіттім, і Доданім. Від них відділилися острови народів у їхніх краях, кожний за мовою своєю, за своїми родами, у народах своїх» [6, (Бут 10: 1-5)] (таб.1⁷¹).

Таким чином, всі люди, що розрізняються між собою мовами та іншими ознаками, виникли і утворилися з сімейств і поколінь одного загального родоначальника всього роду людського – Адама [6, (Бут 3:20)], а після всесвітнього потопу, Ной і його діти: Сим, Хам, Яфет, стали родоначальниками всіх народів [6, (Бут 6:17 - 18, 9:1)]. Саме вони дали свої імена як народам, які від них походять, так і країнам, де оселилися ці народи [21].

Сучасні дослідження доводять, що саме *спільність походження* (аж до родової), яка формує ідентичність расово-антропологічних особливостей народу, мови, релігії, традиції і звичаїв, фольклору, побуту, уподобань в їжі, складає базову ознаку етносу. Ця *«спільність крові»*, що зароджується на *«спільності ґрунту»*, формує *найголовніші фактори етнічної належності*: по-перше, *відчуття ідентичності*, тобто спільної історії та культури, що вирізняє нас, а, по-друге, *самість народу, його психологію*, що зумовлює унікальне та самобутне буття етносу. Тому, як зазначають дослідники, *етнічною є культура, носії якої, перш за все, пов'язані єдністю «крові і ґрунту», чітко усвідомлюють приналежність до своєї культури і пишуться нею, наділені особливим психічним складом, менталітетом групового характеру* [26, с. 8]. Саме завдяки цьому, на думку Л. Гумільова, «етнос є явищем, що може існувати в декількох формаціях». Дослідник зазначає, що суспільний розвиток може вплинути на формування

«піднімається» (várdhati, várdhatē, vřdháti – «росте, множиться, набирається сил»), авестійському *varadaiti* – «росте» [42].

⁷¹ (Див. <https://azbyka.ru/shemy/biblejskie-narody-proizoshedshie-ot-synovej-noja.shtml>)

або розкладання етносів лише за умови свого втілення в історії, як політичної, так і культурної. Тому можна сказати, що проблема етногенезу лежить на межі історичної науки, там, де її соціальні аспекти плавно переходять в природні [14, с. 28].

Філософська рефлексія

Серед основних чинників, що закладають наш етнічний характер, виділяють: геопсихічні (вплив природних умов, тобто географічні, геокліматичні параметри існування нації), расові, соціально-історичні, соціопсихологічні (соціально-демографічні фактори) та культурно-морфологічні фактори. Так, геопсихічні чинники, як зазначає О. Бондаренко, вважаються такими, що діють переважно на ранніх етапах формування та визначають міфологічне сприйняття світу, його знакову символіку представниками конкретних народів [8, с. 71]. Таким чином, визначення ментальності етносу має впливати у зв'язку з характером його природного середовища (клімату, ландшафту, розмірів території, особливостей ґрунтів, фауни, флори), що безпосередньо впливає на пізнавальні процеси, стереотипи поведінки людей, форми суспільної свідомості.

У зв'язку з цим, цікавими в аспекті етнічної самобутності українців, є спостереження Н. Коломінського і А. Львовоюкіної, які зазначають, що «український менталітет – це результат відображення специфіки взаємодії українців з природними та геокліматичними умовами існування і співіснування, що склалися історично» [24, с. 65]. Сприятливі кліматичні умови, в яких розвивався український етнос, родючі землі, м'який клімат, віддаленість від епіцентрів можливих руйнівних землетрусів, буревіїв, повеней, формують етнос людей, що плекають свою землю, поєднують себе з нею. Праця стає традиційним процесом, що приносить свій результат, закладає перспективу процвітання – врожаю. Результат праці приносить радість, у якій народжується пісня. Тому українська душа співає, радіючи й дякуючи за дари, які дає Земля.

Геополітичні умови розвитку України знайшли своє відображення в українській ментальності в цінностях «поля», землі, рідного краю», що трансливалися у всіх аспектах співбуття етносу – аграрновиробничій, соціально-історичній та

ЯФЕТ

нащадки Яфета

ГОМЕР /пафлогонійці/|| **АШКЕНАЗ** /скандинави/|| **РИФАТ** /французи, кельти, шотландці/|| **ТОГАРМА** /вірмени/**МАГОГ** /скіфи/**МАДАЙ** /мідійці/**ЯВАН**|| **ЄЛІША** /греки/|| **ФАРШИС** /фарсійці/|| **КІТТИМ** /Кіпр/|| **ДОДАНИМ** /троянці та родосці/**ФУВАЛ** /ібери, грузини/**МЕШЕХ** /кападокійці/**ФІРАС** /фракійці, даки, гети/

СИМ

нащадки Сима

ЄЛАМ /єламіти й перси/**АСУР** /асирійці/**АРФАКСАД**|| **САЛА**||| **ЕВЕР**||| **ФАЛЕК** /євреї, араби,

ідумеї, амонітяни, моавітяни/

||| **ЙОКТАН****ЛУД** /лідійці/**АРАМ**|| **УЦ** /Трахоніта і Дамаск/|| **ХУЛ**|| **ГЕФЕР** /бактрійці/|| **МАШ** /місанійці/

ХАМ

ХУШ

- || СЕВА /африканці/
- || ХАВІЛА /гетули/
- || САВТА
- || РААМА
 - ||| ШЕВА
 - ||| ДЕДАН
- || САВТЕХА /ефіопи/
- || НІМРОД /авілонці/

МІЦРАЇМ /египтяни/

- || ЛУДИМ
- || АНАМИМ
- || ЛЕГАВИМ /північ Африки/
- || НАФТУХИМ /землі біля Пелузія/
- || ПАТРУСИМ /Верхній Єгипет/
- || КАСЛУХИМ /філістимляни/
- || КАФТОРИМ /Крит/

ФУТ /лівійці/

ХАНААН

- || СИДОН /фінікійці/
- || ХЕТ /хети/
- || ЄВУСЕЙ /євусеї/
- || АМОРРЕЙ /амореї/
- || ГЕРГЕСЕЙ /гергесеї/
- || АРКЕЙ /аркеї/
- || СИНЕЙ /синеї/
- || АРВАДЕЙ /арвадеї/
- || ЦЕМАРЕЙ /цемареї/
- || ХИМАФЕЙ /химафеї/

духовно-культурній сферах. Цей ідеал набуває свого значення на протязі всієї історії українського народу (від язичницьких обрядів землеробства, через християнські цінності та козацькі ідеали вільного хутора, до сучасних проєктів вільного продажу землі). Ментальність українця пронизана любов'ю до землі. Так, у своїй роботі «Нарису історії України» Д.Дорошенко поєднує вплив на формування української ментальності «землеробського» і «кочового» факторів, що обумовили характер життєдіяльності українського народу, а на думку В.Липинського, така ситуація заклала «пограниччя» між «цивілізацією плуга» та «цивілізацією степу», ситуацію співіснування «осілої і кочової державності» (за О. Прицаком) [16, с. 32 – 33].

Етнічна приналежність, як віднесеність до певного роду, народу, етосу, що з давніх віків проживав на певній географічній території, володів певною мовою в контексті певної культурної традиції, є однією з базових компонент формування ідентичності особистості. Примордіальність етнічної ідентичності є наданою, органічною, незмінною характеристикою людських спільнот. Усвідомлення своєї етнічної приналежності, як зазначають представники примордіального напрямку, закладено в генетичному коді людини з моменту її народження, поєднуючи, таким чином, людей в ці особливі (кровноспоріднені) спільноти⁷². Саме на цьому генетичному коді й формуються ознаки ідентичності етносу – мова, звичаї, темперамент, ментальність, етнічний характер, расова приналежність, колір шкіри, географічне походження. Ця особливість етнічної природи людини не може не впливати на специфіку буття-разом. Тому не враховувати вплив «крові та коріння», означає ігнорувати ті фундаментальні фактори, що обумовлюють принципи та специфіку спів-буття людини. У цьому сенсі етноментальність є відтворюючим аспектом нашої природи, потенціалу⁷³. При цьому треба розуміти, що

⁷²Примордіалізм (від лат. *primordialis* – початковий) це підхід ((І.Гердер, Ж. А. де Гобіно, Н. Данилевський, В. Мюльман, Ю. Бромлей, Л. Гумільов), який розглядає етнічні та расові групи як початкову (примордіальну) даність, обов'язкову і загальну групову характеристику. Примордіалізм ґрунтується на розумінні етнічної спільноти як давнього і сталого об'єднання людей (етносу), що своїм корінням сягає до епохи палеоліту.

⁷³Так, наприклад, в рамках етногенетики – сучасного напрямку генетичних досліджень, за вихідну одиницю аналізу беруться «типові» («чисті») представники етнічних спільнот, і на цій основі реконструюється ступінь споріднення всередині

сучасне суспільство з його тенденціями до глобалізму та культурної плюральності, лише загострює актуальність питання.

Філософська рефлексія

Етнічні особливості людського буття найцікавіше проявляються у взаємодії нашої психіки і культури. Йдеться, наприклад, про вплив на психіку людини етносів мови і писемності. Так, різні системи письма (зокрема, ієрогліфічне і фонетичне) задіють різні зони кори головного мозку. Таким чином, писемності різних мов «засновані на різних констеляціях мозкових зон» [29, с. 64–65]. Цікаві дані, що стосуються локалізації в людському мозку мовної діяльності, отримані японським вченим Т. Цунода. Дослідником були обстежені представники кількох десятків етнічних груп (європейських, азіатських і африканських). Результати аналізу показали у представників більшості груп домінантність правої півкулі (лівого вуха), а в осіб, рідною мовою яких була японська або одна з полінезійських (тонга, східно-самоа і маорі), – лівої півкулі (правого вуха). Така відмінність була викликана лінгвістичним і слуховим середовищем, оскільки для японської і полінезійської мов властива присутність великої кількості слів, що складаються тільки з голосних, і слів з двох або більше голосних і приголосних. Так, голосні звуки «обробляються» в лівій, або «мовній», півкулі [1].

Як зазначає Ю. Бромлей, у загальному вигляді проблема впливу мови на мислення отримала вираз в гіпотезі Сепіра-Уорфа – *теорії лінгвістичної відносності*. Відповідно до неї подібні фізичні явища дозволяють створити схожу картину всесвіту лише при наявності подібності мовних систем. Прикладом різного сприйняття світу різними мовами є особливості їх лексики і граматики. Так, наприклад, лексичний аналіз показує, що різні мови мають різне число слів, що позначають кольори: в мові індіанців камайура (Бразилія) відсутні слова для синього і зеленого кольорів (плями обох кольорів позначаються одним і тим же складом, значення якого – «колір папуги»). У народності данини (Папуа – Нова Гвінея) колірна гамма складається з двох категорій (приблизно «темний» і «світлий»). І таких прикладів безліч. У зв'язку з цим

тих чи інших етнічних груп (С. Лімборська, Е. Хуснутдінова, Е. Балановська, О. Балановський).

Уорф звернув увагу на те, що в мові індіанців Хоні одним і тим же словом позначаються всі предмети, що летять, за винятком птахів (комаха, літак, льотчик і т. ін.). І тільки контекст може уточнити, в якому сенсі вжито це слово [11].

На прикладі вивченого етнографами досвіду розвитку США простежується взаємозв'язок етнічного чинника (до якої народності людина належить) і професійно-галузевого поділу праці, пов'язаного з культурними традиціями етносів. Так, серед німців більш помітна частка фермерського населення, мігранти з Великобританії займаються переважно гірською справою, італійці – будівельники, греки – кондитери, серед поляків багато робітників автомобільної промисловості, а індіанці мохавкі спеціалізуються в якості верхолазів. Таким чином, вплив культурної традиції народу, пов'язаний з трудовим ритмом, характером, інтелектуальністю праці, не можна ігнорувати при аналізі феномену етносів [11].

Мова, самосвідомість, сприйняття оточуючого світу, ментальність етносу, що відчувають на собі вплив оточуючого середовища, обумовлюють характер «душі народу», яка є самобутньою та неповторною⁷⁴. Мова власне йде про те, що етнічні особливості соціокультурного середовища кожної людини відображають ті патерни, установки свідомості, що характеризують певний етнос, спільноту – «знання», «вміння», «ціннісні орієнтації», «норми поведінки» тощо, в силу чого й формується етнічна психологія народу, його культурна унікальність, його етика в цілому.

Історичний екскурс

Актуальною версією україногенезу є трипільсько-арійська концепція, заснована на «теорії безперервності» розвитку народів із пошуком їхніх етногенетичних коренів у надрах

⁷⁴ В етнолінгвістиці розповсюджене поняття «картина світу» або «мовна картина світу», яка відображує унікальність сприйняття оточуючого світу народом саме завдяки мові. Феномен мови, за В. Гумбольдтом, – це сутність й формування духовної сили нації, «національного духу» народу, що визначає її (нації) національний характер. Через структуру окремої мови можна побачити своєрідність національного духу та вийти на розуміння самобутності життя певного народу. Відтовхуючись від будь-якої мови, можна робити висновки про національний характер. Мова допомагає людині усвідомити дійсність та надає «засоби» для такого усвідомлення, слугує «керівництвом до сприйняття соціальної дійсності» [37, с. 117].

первісного ладу (В. Хвойка, Я. Пастернак, Ю. Шилов). Згідно неї, автохтонні пращури слов'ян – арійські племена, були першими землеробами на теренах Середнього Придніпров'я, що мешкали на цій території упродовж тисячоліть і пережили всі численні переселення азійських та європейських племен. Як зазначають сучасні дослідники, етнічною базою українців були трипільські племена, розвитою культури яких простежується через культуру чорнолісько-білогрудівської ранньої залізної доби, хліборобську культуру («скитів-орачів» за Геродотом), розвиненої залізної доби та «полів поховань» римської доби аж до ранньослов'янських та княжих часів. Так, сучасний дослідник етногенезу українців Ю. Шилов спираючись на археологічні, лінгвістичні та етнографічні дослідження, запропонував теорію найпершої держави Аратти – «трипільської археологічної культури», матеріальна і духовна традиція якої проіснувала до прийняття християнства⁷⁵.

Трипільська культура існувала у V–III тисячоліттях до н. е. на території України, Молдови, Румунії. Її оригінальна мальована кераміка, будівництво (зокрема, двоповерхового і навіть триповерхового житла), великі поселеннями (протоміста) площею в кілька сотень гектарів, своєрідна міфологія, були близькі егейській культурі Балканського півострова й островів Егейського моря. Ще на початку XX століття дослідники (Е. Р. фон Штерн, Ф. К. Вовк, М. С. Грушевський та ін.) звернули увагу на те, що низка культурних проявів віднесених до трипільської культури, з'явилася в Україні раніше, ніж на Балканах. Так, як засвідчує дослідник трипільської культури Ю. Масенкіс, у слов'янських мовах виявляється значний шар слів невідомого походження, котрий не знаходить відповідників у споріднених (індоєвропейських) мовах – германських, романських, індійських, іранських тощо. У давньогрецькій мові так само виявляється потужний шар слів

⁷⁵ Див., наприклад: Дослідження трипільської цивілізації у науковій спадщині археолога Вікентія Хвойки. – Ч. 1: Переклади наукових праць та коментарі. – К., 2006 – 208 с. [17]; Дослідження трипільської цивілізації у науковій спадщині археолога Вікентія Хвойки. – Ч. 2: Матеріали і дослідження. – К., 2006. – 76 с. [18]; Хвойка В. Древние обитатели Среднего Приднепровья и их культура в доисторические времена (с комментариями и иллюстрациями). – К., 2008. – 160 с. [46]; Пастернак Я. Археология Украины. Первісна, давня та середня історія України за археологічними джерелами. – Торонто, 1961. – 603 с. [33]; Шилов Ю. Давня історія України в контексті світової цивілізації. – К., 2008. – 278 с. [48]; Шилов Ю. Истоки славянской цивилизации. – К., 2004. – 704 с. [49].

невідомого походження без паралелей в інших споріднених мовах. Вважається, що ці загадкові грецькі слова успадковані з тих мов, якими говорили носії давньобалканської (егейської) культури. Можемо припустити, що у слов'янських мовах не пояснені наукою слова успадковані з мови трипільської культури – особливо з огляду на те, що Правобережна Україна, де була поширена трипільська культура, пізніше була територією розповсюдження праслов'янської мови [30]. Зокрема, дослідник зазначає, що слов'янські мови успадкували з мови трипільської культури такі слова, як: *батько, борвій, вирій, віл, голуб, горіх, горох, жито, іскра, кермо, кібець, кінь, кобила, колиба, крісло, ліс, малина, меч, мідь, могила, олово, печать, равлик, свинець, срібло, співати, теля, тиква, хліб* та ін.

У кожного народу, як етнокультурної спільноти закладається свій склад мислення, що зафіксований в мові. Останній обумовлює характер буття даного народу (включаючи сприйняття природи, правила поведінки, побут) і визначає картину світу, за якою живе цей народ. Мова постає вбудованим у свідомість певним концептуальним каркасом, проходячи через який, оточуючий людину світ перетворюється, інтерпретується, сприймається. Рідна мова є національним кодом, що закладений в людині генетично. Сучасні лінгвістичні дослідження дозволяють виявити, що саме в українській мові збереглося найбільше рис, успадкованих із мови трипільської культури – у словниковому складі (десятки слів), у звуковій будові (милозвучність і деякі близькі до неї явища, як приставні приголосні), у масиві власних назв (передусім назв річок).

Іншими словами, етнокультурна специфіка народу, його етична система, тісно пов'язані з впливом «крові та землі». Саме тому, з одного боку, задля збереження цієї унікальності важливо оптимальне задоволення тих потреб, які народжуються в середовищі конкретного етносу, тобто відповідають за його історичну спадщину, культуру. Проте, з іншого боку, поряд з рисами, що проявляють унікальність кожного етносу, його історичну місію, існує проблема етноцентризму. У межах етнічної свідомості, як і у свідомості окремої людини, що зосереджена лише на собі, формується протиставлення «свої – чужі». Останнє вибудовується в етнічній свідомості як певна «етнічна перевага» й спричинює протистояння, війни, національні конфлікти,

ворожнечу. Саме на цьому спотворенні принципу етнічної взаємодії і фундувався у свій час таліон – право «справедливої помсти».

Буття-разом це спілкування, єдність, а не конкуренція чи протистояння. Золоте правило етики базується на принципі «любові до ближнього» – взаємодопомозі, духовній (національній, етнічній тощо) рівності, завдяки чому стає можливою гармонія спів-буття, спільне благо. Отже, наявність різних етичних культур, спільнот – це, перш за все, простір взаємодії, що проявляє унікальність кожного етносу, роду, людини. Етнічна своєрідність, культура, мова це прояв дару, яким був наділений кожний народ для праці на своїй землі, своїй території. Тому метою унікальності етносів є не протистояння та домінування, а внесок в буття, проявлення дару кожного народу задля спільного блага – процвітання. На це й працюють етичні принципи-цінності добра, любові, родини, довіри, творчості тощо, що закладають онтологічні основи спів-буття. Отож, етнічна унікальність, родова своєрідність, що проявляється в ментальності, психології, характері етносу, є перша умова нашого єднання. Це талант, вклад того чи іншого етносу, яким він може поділитися з іншими.

Як у свій час зазначає М. Гоголь, описуючи етнічний характер українського народу, в ньому «дивовижно зіштовхнулись дві протилежні частини світу, дві різнохарактерні стихії: європейська обережність та азійська безтурботність, простодушність та хитрість, сильне діяльне начало та превеликі лінощі й млість, потяг до розвитку й вдосконалення – і між тим, намагання здаватися таким, що зневажає досконалість» [12, с. 67]. Саме на фоні цієї етнічної унікальності, що сформувалася як душа українського народу, як «єдність крові», проявлені обережність, безтурботність, простодушність, творчість, потяг до розвитку й вдосконалення українців. «Типові» властивості, прагнення, поведінка етносу відображається у архетипі його свідомості, культури, психології кожного представника даного народу. Архетип етносу є його «духовним геном», що відкликається у наших серцях, думках, почуттях, відображає потенціал народу.

Філософська рефлексія

Для української культури характерна унікальна орієнтація на «серце», як джерело духовного життя. Це архетип «філософії серця», який розкривається: як принцип індивідуальності та джерело людяності (П. Юркевич), як мікросвіт, вираження внутрішньої людини, що втілює Бога (Г. Сковорода), як шлях до ідеалу і гармонії з природою, світом (Т.Шевченко), як

орган надії, передчуття, провидіння (П. Куліш), як ключ до «господарства душі», її мандрівок у вічність, сферу добра, краси, пуття (М. Гоголь) тощо. Або архетип «Слова»: як принципу мовної свідомості нації (Логос – Іларіон, П. Могила; модель світу – Г. Сковорода; «меч духовний» – І. Вишенський, Л. Баранович), в якому закладено основу бачення світу; слово є початком вільної думки та вільної людини; а воля, що реалізується у вчинках людини, є найвищою цінністю української ментальності. «В духовній історії України люди завжди були носіями вільного духу («вогневої душі» козаків тощо), з яких ніхто не бажав бути глядачем світової драми, а тільки її діючим актором. Ця стихія вільної самодіяльності особистості (індивідуалізм як лейтмотив ментальності), без якої не можна було вижити в умовах кордонної цивілізації, що протистояла варварству степових набігів, жила і республіку козаків, і вольницю бурсаків, і вдачу «мандрових дияків», та ініціативу городян у містах, яким було надано Магдебурзьке право» [8, с. 74].

Так, до одного із основних складників генетичного коду українського народу сучасні науковці відносять самоврядні потенції української ментальності [13, с. 134], тобто здатність навіть за найнесприятливіших умов знаходити різноманітні форми (індивідуальні та спільнотні) господарювання. Зазначена риса зокрема свідчить про цінність свободи, високий ступінь громадської самоорганізації українського народу, потенційну творчу енергію етносу⁷⁶.

⁷⁶ Вітчизняні вчені виділяють чотири типи соціопсихічних складників українського національного характеру: нордійський, понтійський, динарський і остійський. Так, наприклад, нордійський тип – це витривалість, правдолюбство, сила волі, пильність, любов до порядку, впевненість у собі, розсудливість; понтійський – творчість натури, закоханість в життя, романтизм, певна нематеріальна духовна енергія, яка формує суспільство; динарський – фізична сила, веселість; остійський – нерішучість, приставання до думки, що визнана усіма, примхливість, праця тільки заради грошей, острах самотності та потяг до колективу. Співвідношення названих чотирьох типів в українській історії змінювалось. Спеціальні дослідження стверджують, що нині 44% українців – динарський тип, 27% – остійський, решта 29% – мішанина цих двох типів і лише незначна кількість понтійського та ще менше нордійського типу [28, с. 138]. Соціальні типи, що базуються на соціопсихічних складниках українського національного характеру, описані в працях Ю. Липи, О. Кульчицького, В. Липинського, І. Раковського, Р. Ецдика. Так, за Ю. Липою, на формування українського національного характеру вплинули різні етноси, які протягом тисячоліть жили в Україні. Серед основних складових пракультури, що сформувала характер українського народу – трипільська, що залишила у спадок українцям терплячість, мовчазну відвагу, скромність, обережність, наполегливість у досягненні мети та

4.2 ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ОСНОВИ БЛАГА-ДОБРА

... справа тверда для досконалих, що мають почуття, привчені звичкою розрізняти добро й зло. (Євр. 5:14)

Говорячи про сутність, унікальність людини (етносу, народу), що визначає її характер та особливу роль у культурно-історичному процесі, мова йде про духовні засади людської природи, її душу. Остання перетворює людину у вище, по відношенню до інших біологічних видів творіння, проявляє індивідуальність, творчі здібності (мислення, вільну волю, мову тощо). Душа є осередком народження, творення нашої особистості. Як зазначають сучасні дослідники, наше «я» складається з того, що називається свідомістю і з того, що називається душею. Наша сутність в основі своїй знаходиться поза свідомістю... душа, як частина – є душею нашого «я», що знаходиться за межами нашого емпіричного і теоретичного пізнання, за межами нашого можливого досвіду – вона є метафізичний об'єкт...Крім душі на думки і почуття, що з'являються в свідомості, може впливати наше тіло з його фізіологічними станами [5, с. 112].

Звертаючись до етимології поняття «душа», знаходимо, що слово відображає наступні конотації. Так, у старозавітних текстах слово «душа» (давньоєвр. нефеш – «дихаюча»), набуває сенсу «сутність людини, що підтримує в тілі життєвий процес» (в Синодальному перекладі це слово іноді передається як «лодих» (див. 6, (Єр. 15: 9; Іов. 41:13)). У цьому значенні «душа» означає:

- початок, що надає тілу життя, постійно підтримує його в ньому;
- живу, цілісну істоту (тобто людину в цілому) (див. 6, (Бут. 42:21; Бут. 46:15; Числ. 5: 6; Єз. 13));

уміння стійко сприймати невдачі, психологію хлібороба і повагу до жінки, до батьків, родинних звичаїв, демократичний суспільний устрій. Нехтувати такими «первеннями» не можна. Оскільки це накладає духовний відбиток на національний характер, ментальність у тому числі і сучасного українця [28].

- силу, що формує життя, яке знаходиться в руках Божих (див. 6, (Іов. 12:10; Єз. 18:4)), «світільник Господній» в людині, що відчуває «всі глибини її серця»; «дихання Вседержителя» (див. 6, (Іов. 33:4))⁷⁷. Тобто «душа» означає «дане Богом життя», тому у якості Його творіння, її існування пов'язане з Богом. Отже, душа може залишатися здоровою тільки якщо прагне до Бога, без Нього вона тужить, жадає спілкування з Ним (див. 6, (Пс. 41:3; Пс. 62:2)), втрачає спокій (див. 6, (Плач. 3:17)), з Богом же вона радіє. Тому людина повинна прагнути присвятити свою душу служінню Богу, для цього їй слід слухати свою душу (див. 6, (Нав. 23:11)).
- осередок почуттів – «серце», яке проявляє прагнення (див. 6, (Втор 12; Мих. 7:1)), піддається терзанням і смутку (див. 6, (Іов. 19:2; Пс. 41:6)), мислить («говорить» (див. 6, (1 Цар. 20:4; в Синод. пер. – «бажає»)), усвідомлює (див. 6, (Пс. 138:14)) і волевиявляється (див. 6, (Бут. 23: 8)) [7].

Подальша лінгвістична традиція слова простежується вже в грецькому *ψυχή*. Так, в новозавітних джерелах слово «душа» зберігає своє значення «сили, що підтримує життя» і тлумачиться як саме життя (див. 6, (Мф. 2:20; Мф. 20:28; Ів. 10:11.17)), яке Бог дає людині і повертає до Себе (див. 6, (Лк. 12:20)). Душа постає уособленням цілісної людської особистості, що є джерелом наших почуттів і розуміння. Це найцінніший дар людині (див. 6, (Мф. 16:26)), який та може втратити, якщо в своїх бажаннях керується досвідом і прагненнями земного життя (Мф. 10:39; Мт. 16:25; Мк. 8:35)⁷⁸ [7].

⁷⁷ Носієм «життєвої душі» (нефеш) з давнини в людині вважалася кров, тому кровопролиття і вживання крові в їжу заборонені людині. Інша біблійна назва душі – нешама, тобто «що дає дихання» (див. 6, (Бут. 2:7)), у Синодальному перекладі – «подих життя».

⁷⁸ Душа сумує і обурюється (див. 6, (Мф. 26:38; Іов. 12:27)), буває охоплена страхом і соромом (див. 6, (Діян. 2:43; Рим. 2: 9)), дратується (див. 6, (Діян. 14: 2)), коливається (див. 6, (Діян. 15:24)). Душа відрізняється від духу (грец. *πνεύμα*), який розуміється як сила, що діє за допомогою мислення і волевиявлення, на відміну від душі як сили, що підтримує життя, і як органу сприйняття. Наше мислення сприймає приховані наміри, які виходять із глибини душі, і якими людина підсвідомо керується. «Духовний» і «душевний» в даному випадку – синоніми «небесного» і «земного». Протиставлення «першого Адама» і «другого» походить від двох різних розповідей про створення людини, в першому з яких людина створюється «за образом і подобою Бога», а в другому – «з пороку земного» (Бут. 1:26.27; Бут. 2:7). Протягом земного життя душа об'єднана з тілом, яке може підпорядкувати собі душу і панувати над нею (1 Петр. 2:11). Якщо подібне відбувається з людиною, то плоть стає її богом, ідолом [7].

Таким чином, у людині як духовно-душевно-тілесному початку, духовне є найважливішим, провідним. Не випадково, як зазначають дослідники давніх текстів, саме після того, як людина отримує частину Божого дихання (вічну або «розумну» душу), вона стає «істотою живою», тобто отримує і «душу тваринну» – нефеш. Це означає, що тільки від вищої – розумної – душі отримує життя «душа тваринна», що оживляє тіло людини через її кров [38].

Саме духовна природа людини, що виявляє себе у якості частинки вищого сакрального порядку, яка відгукується в ній у прагненні причастя до вищих цінностей – життя, любові, віри, творчості, свободи, відтворює життєвий потенціал нашої особистості. Як осередок розуміння, потреб, переживань, душа відповідає за духовний розвиток людини, її вдосконалення, зростання. Тому спотворення цього середовища, його нездійсненність, розриває зв'язок людини з вищим духовним порядком, перетворює її на ненажерливого споживача, завдання якого – поглати й руйнувати все на своєму шляху.

У цьому сенсі сутність зла розкривається у проблемі егоїзму, як порушення відповідності, балансу між духовним та матеріальним буттям людини. Саме тому єдиним шляхом долання останнього етика вважає «викорінення зла в собі». Як зазначає А. Маслоу, приналежність до роду людського *ipso facto* дає людині право доолюднятися, тобто втілювати в дійсність усі потенційно властиві їй людські можливості. Людність як приналежність до людства повинна визначатися не тільки в термінах буття, але і в термінах становлення. Мало народитися людиною, потрібно стати нею [31]. Іншими словами, говорячи про життєвий потенціал й духовну сутність людини – її душу, мова йде про екзистенційний рівень блага-добра, що відтворюється в особистості у її прагненні до гармонії, любові, балансу духовного й фізичного. Як зазначає М. Бердяєв, глибинне «я» людини пов'язане з духовністю. Дух є початок, що синтезує, підтримує єдність особистості. Людина повинна весь час здійснювати творчий акт у відношенні до самої себе. У цьому творчому акті відбувається самотворення особистості. Це є постійна боротьба з множинністю помилкових «я» в людині. В людині хаос ворухиться, вона пов'язана з хаосом, прихованим за космосом. З хаосу цього народжуються примарні, помилкові «я» ... Духовність, що йде з глибини, і є сила, яка утворює і підтримує особистість в людині [2].

Уявіть собі ситуацію, в якій людина позбавляється всього людського, нематеріального, тобто того, чим наділяє її духовність – почуттів, совісті, прагнення до розвитку, творчості і т. ін., у що вона перетвориться? Чи зможе вона любити, писати вірші, полотна,

створювати щось нове, помічати прекрасне? Швидше за все, вона перетвориться в напівавтоматизованого робота, біологічний організм, для якого цінність життя, творчості, спілкування та інших вищих прагнень будуть назавжди втрачені. Це вже буде не людина. Така страшна картина людського майбутнього досить часто стає сюжетом сучасного кінематографа, що ілюструє нам безперспективність нелюдської життя. Не допустити це, дати шанс життя може лише розвиток в людині її унікальної духовної сутті, її людяності [10, с. 27].

Потреби, устремління, орієнтації відображають ідеал, до якого прагне особистість, на який спрямовує всі внутрішні потенції, своє життя. Саме ці *внутрішні екзистенційні механізми – потреби й бажання* – «запускають» нашу активність. Таким чином, потенціал наших прагнень є потужним і визначальним фактором динаміки, якості та перспективи життя. Саме тому важливо розуміти як джерело їх виникнення, так і те, на що (кого) вони спрямовані.

Філософська рефлексія

Етимологія слова «потреба» має свої витoki від грецького *θυσιαστήριον* – «молитва», «прохання», тобто звернення. Сучасна інтерпретація поняття «потреба» (англ. *necessity / need*; нім. *bedurfnis*) визначається як «стан нестачі в чомусь, що підтримує повноцінну життєдіяльність людини, що спонукає і стимулює її активність на заповнення цього недоліку». Це своєрідний природний двигун, який визначає необхідні умови розвитку і підтримки нашого повноцінного життя. У якості внутрішнього стимулу активності, потреби в подальшому трансформуються в цінності, що задають ті, чи інші моделі поведінки, соціальної взаємодії людини. Тому можна сказати, що спосіб життя і характер людини – це зовнішній прояв внутрішньої структури її потреб. Найбільш просто цей принцип може звучати так: те, як ми живемо (образ нашого життя) є відображенням наших внутрішніх установок і орієнтацій... Таким чином, будь-які прояви нашого життя є результатом актуалізації системи потреб. Потреба «веде» людину, спрямовує і організовує її, спонукає шукати способи свого задоволення, активізуючи на це весь внутрішній потенціал особистості [10, с. 28].

Іншими словами, потреба виступає не просто вимогою

людського організму, а *способом відношення*, тобто зв'язку особистості з *об'єктивною реальністю!* Це життєве прагнення *відповідає за реалізацію людини як активної творчої, відповідальної частини спів-буття*. Тому всі аспекти нашого життя – комунікація, продуктивність, гармонійність, залежать безпосередньо від стану задоволення потреб. Оскільки потреба є механізмом збалансування природи особистості (духовного та фізичного початків), цілісності, вдосконалення її внутрішнього потенціалу. Яким чином?

Мова йде про природу потреби, її екзистенційне призначення. У якості внутрішнього стимулу, активатора людського потенціалу, *потреба на відміну від бажання, передбачає роботу особистості над собою*. Так, наприклад, моє прагнення отримати якісну освіту включає в себе розуміння мого відповідального залучення до цього процесу: навчання, внутрішній розвиток, готовність долати ті перешкоди, що виникають на цьому шляху. А прагнення побудувати власний дім, передбачає розуміння й відповідальне ставлення до реалізації цієї мрії. Тобто, *потреба це свого роду усвідомлене прагнення працювати над собою, тим напрямком до якого я прагну*.

У зв'язку з цим, треба зазначити, що внутрішня структура особистості передбачає цілісність, співвіднесеність системи духовного та фізичного – потреб душі (тобто духовних) та тіла (фізіологічних і матеріальних). Саме ця організованість, ієрархічність та баланс зазначених елементів, відповідають за вдосконалення потенціалу людини. Особливого значення у цьому процесі набувають духовні потреби. Тому що, лише прагнення до добра – любові, спілкування, творчості, свободи, що передбачає роботу над собою, орієнтоване на допомогу ближнім, здатне перетворювати ці етичні універсалії у індивідуальний досвід, практичне знання, що закладає в людині гармонійну систему відношення до оточуючого світу⁷⁹. Отже, мова йде про те, що на екзистенційному рівні добро проявляється в людині через її духовні потреби, завдяки задоволенню яких, вона опрацьовує себе, формує внутрішню культуру душі, розкриває творчий потенціал душі. І цей потенціал є безмежним за умови його постійного пізнання, вдосконалення. В силу цього, саме духовні потреби відповідають за перетворення людини у затребуваного учасника спільного буття.

⁷⁹ Про які б потреби не йшлося – фізіологічні, матеріальні або духовні – всі вони беруть участь у формуванні ставлення людини до оточуючого світу.

Довідка

Слід враховувати, що унікальність організації людських потреб полягає в їх цілісності. Структура особистості представлена потребами різного рівня – духовними, матеріальними і фізіологічними, що забезпечують формування основних рушійних чинників її розвитку – інтересу, орієнтації, цінностей, виборів. Проте вага їх впливу, і, відповідно, значення в цьому процесі, різні. Так, духовні потреби (потреби душі) становлять екзистенцію людського потенціалу, оскільки мають іманентний зв'язок (відповідність) з вищими цінностями етики добра – любов'ю, творчістю, свободою і т.п. Іншими словами, саме задоволення цих потреб, що трансформуються у цінності людського життя, відповідає за розкриття духовного потенціалу. Так, аналізуючи співвідношення фізіологічних, матеріальних і духовних потреб людини, Е. Фромм зазначає, що навіть найбільш повне задоволення всіх її інстинктивних потреб, не вирішує її людської проблеми; найсильніші пристрасті і потреби зосереджуються не в її тілі, а в специфіці її існування. Найбільш потужні сили, що визначають поведінку людини, беруть початок в умовах її існування, в самому положенні людини [43, с. 38]. У цьому ж ракурсі аналізує проблему внутрішньої мотивації особистості в своїй роботі «Мотивація і особистість» А. Маслоу. Дослідник зазначає, що в основі будь-якої людської поведінки ми схильні бачити тільки потреби нижчих рівнів, забуваючи при цьому про існування вищих потреб і метапотреб. На мою думку, дана тенденція ґрунтується радше на упередженості мислення, ніж на емпіричних фактах. Працюючи зі своїми випробуваними, я постійно переконувався в тому, що вищі потреби і метапотреби набагато більш могутні і вимогливі, ніж це припускали навіть самі випробовувані [31].

У свою чергу, фізіологічні та матеріальні потреби виконують допоміжну роль в розвитку особистості, оскільки спрямовані на підтримку необхідного фізіологічного рівня функціонування організму. Те, що людина для нормальної життєдіяльності потребує їжі, відпочинку, сну, комфортних умов проживання, матеріального забезпечення і т.п., сприймається нами як відомий факт. Всі наші усвідомлені зусилля спрямовані на задоволення цих потреб. Вони нагадують про себе постійно (як самостійно через почуття голоду, втому, потребу у комфорті і теплі і т.п., так і через популяризацію

в засобах масової інформації; так, реклама 24 години на добу працює над демонстрацією нам наших фізіологічних і матеріальних потреб). В силу цього, їх значення в нашому житті сприймається як першочергове. Разом з тим, реальне значення даних потреб розкривається в кризових ситуаціях. Якщо на тлі всіх цих наших потреб (смачно поїсти, придбати нові речі, зробити дорогий ремонт в квартирі і т.п.) відбуваються якісь серйозні життєві ситуації – розлучення, хвороба близьких, нерозділене кохання, смерть, – вся важливість матеріальних благ і комфорту миттєво зникає, дезактуалізується і людина орієнтує всю себе лише на внутрішній біль, тривогу, духовний вакуум [10, с. 56].

Іншими словами, призначення фізіологічних і матеріальних потреб полягає в тому, що за кожною з них стоїть якась фундаментальна потреба – цінність, що визначає характер і спрямованість життєдіяльності людини. І, навпаки, кожна фундаментальна потреба виявляє себе в роботі другорядних потреб, тому стан задоволення духовних потреб людини відбивається на роботі всього організму. Іншими словами, як зазначає А. Маслоу, будь-який психологічний або фізіологічний стан, будь-яка зміна організму в якійсь мірі пов'язана з внутрішньою мотивацією. Якщо ми говоримо, що людина відчуває себе знедоленою, то, що це означає? Відчуття знедоленої людини охоплює всю людину, воно позначається на її соматичному і психічному стані. Зокрема, ми можемо сказати, що людина, що відчуває себе знедоленою, напруженою, нещасна. Її почуття впливає не тільки на її фізичний стан, воно автоматично і неминуче викличе до життя інші почуття і бажання найрізноманітнішого забарвлення, такі, наприклад, як невідступне бажання завоювати любов оточуючих, всілякі захисні реакції, наростаюче почуття ворожості і т. п. [43].

Отже, весь комплекс потреб особистості являє собою цілісну систему, механізм реалізації якої спирається на принцип їх ієрархії і взаємозв'язку, тобто збалансованого співвідношення духовних і матеріальних, фізіологічних потреб. Тільки в такому режимі, де у якості першочергових виступають духовні потреби, а фізіологічні та матеріальні виконують допоміжні функції, можливе вдосконалення особистості. У разі ж дисбалансу духовного і фізичного, акцент розвитку особистості переноситься на домінування споживацьких установок, тобто формування онтологічної установки

«мати». Таким чином, цілісність системи потреб означає, що мотиваційна система особистості включає потреби різного ступеня значимості, які утворюють єдину систему. Остання співвідноситься з людиною в цілому, а не з якоюсь її окремою частиною, органом, і відображає її загальний внутрішній стан. «Працюючи» в комплексі, всі потреби відображають внутрішні цілі і цінності особистості, рівень її духовного розвитку⁸⁰.

Іншими словами, цілісність духовного й фізичного в людині (як творіння, перш за все, духовного!) є результатом реалізації потенціалу духовних потреб, їх організації та універсальності⁸¹! Оскільки саме останні, їх екзистенційне призначення відповідає і відображає принципи етичного абсолютизму⁸². Таким чином, точка перетину етики і людини (етичного й антропологічного початків),

⁸⁰ Саме тому фізіологічні та матеріальні потреби у якості другорядних, не можуть розглядатися як самостійні. Дійсно, їх задоволення важливе для біологічного організму людини (так, наприклад, спрага або відсутність сну впливають на наше мислення і т. д.), але виключно з метою підтримки його і у якості сигналу про проблеми глибшого, духовного характеру, про реальний стан людини. Таким чином, сприймати їх як автономні потреби, отже, вірити, що наш шлунок, наприклад, або печінка – це самостійні органи, які диктують нам умови нашого життя.

⁸¹ Універсальність означає, що духовні потреби є загальними і основними для всього людства в цілому, незважаючи на національні, соціокультурні або історичні особливості. Вони визначають умови людського розвитку та реалізації, як в минулому, так і в сьогоденні, визначають людську природу в цілому.

⁸² Цікава у зв'язку з цим ієрархія наших потреб, в якій духовні прагнення людини посилюються ще і в силу динамічності фізіологічних і матеріальних потреб, що мають властивість, задовольняючись дезактуалізуватися, змінюватися. У зв'язку з цим, А. Маслоу зазначає, що є достатньо антропологічних даних, які вказують на те, що люди набагато менше відрізняються один від одного в своїх фундаментальних потребах, ніж в повсякденних, усвідомлених бажаннях. На користь цього свідчить те, що представники різних культур вдаються до різних (часом зовсім протилежних) способів задоволення однієї і тієї ж потреби. Наприклад, потреба в самоповазі, в одній культурі для її задоволення людині потрібно стати щасливим мисливцем, в іншій – хорошим лікарем, в третій – відважним воїном, в четвертій – бути емоційно стриманою людиною. Очевидно, що прагнення стати щасливим мисливцем і прагнення стати хорошим лікарем слугують досягненню однієї і тієї ж фундаментальної мети. Тому при класифікації ці два несумісних на перший погляд бажання логічніше було б об'єднати, ігноруючи несхожість їх поведінкових проявів. На думку дослідника, є очевидним, що мета набагато більш універсальна, ніж засоби її досягнення, тому що на засоби впливають особливості культури, традицій і стереотипів [31]. Іншими словами, у силу своєї фундаментальності духовні потреби є джерелом більш конкретизованих другорядних (фізіологічних і матеріальних) потреб. В силу цього і виникає ілюзія щодо першочергового значення в житті людини потреб організму. Однак глибинний, комплексний аналіз їх природи та значення дозволяє розв'язати подібні ілюзії.

умова їх взаємодії, зосереджується у розвитку запитів нашої душі, що прагне вийти за межі егоїстичних бажань плоті. Тому почути «голос» душі (як власної, так і близької людини), відкликнутись на її поклик, людина здатна лише тоді, коли прагнення пізнати оточуючий її світ, коли переможе бажання володіти ним!

Мова власне йде про те, що в основі духовних потреб людини лежить потреба у любові, що знаходе свій відклик у основному етичному принципі – «любові до ближнього». А це означає, що працюючи над власним егоїзмом, ми, таким чином, послідовно реалізуємо весь комплекс духовних потреб – у пізнанні, спілкуванні, свободі, творчості тощо. Оскільки, *потреба любити і є та найвища метафізична сила, в якій зосереджується природа добра, як на онтологічному, так і на екзистенційному рівнях. Це спосіб виходу людини «за межі власного я», це вища універсальна мета-цінність – заповіт переданий людству Богом, як шанс порятунку – зняття прокляття егоїзму. Саме тому заповідь: «люби ближнього як самого себе» є центральним постулатом золотого правила етики. Оскільки потреба любити визріває у якості основного принципу добра – допомозі ближньому, праці на спільне благо. Потреба любити «спрямовує» потенціал особистості на причетність, єднання. Однак найбільша таємниця любові полягає у можливості почути поклик власної душі, відчути потребу в «нормах особливого закону, що Творець вклав в наші серця». Таким чином, баланс, цілісність, гармонія наших відносин з оточуючим світом, це по суті проекція потреби особистості любити, що реалізується у принципах етики спів-буття.*

Етичний закон, мета якого – вдосконалення внутрішнього потенціалу особистості, вимагає розуміння обмеженості спотворених егоїзмом бажань. Цей «закон вчить нас тому, як ми повинні діяти так, щоб не руйнувати цілісність свого життя, не вносити дисгармонію у стосунки духовного і фізичного початків... Порушуючи закони фізичного буття і завдаючи шкоди організму, ми відчуваємо біль. Те ж відбувається і в разі, коли ми порушуємо етичний закон: нам робиться боляче, і ми страждаємо. Інакше кажучи, коли ми чинимо проти етичного закону, то прирікаємо себе на страждання, бо руйнуємо внутрішню гармонію, якою Бог благословив людську природу... вся людина, без поділу, – і духом, і тілом – бере участь у важкій роботі перетворення свого внутрішнього життя. Всі сили включені в цю роботу: і розум, і воля, і почуття, і навіть фізичні здібності [36]. Отже, у відповідності людини принципу «любові до ближнього», у формуванні культури душі й полягає основна мета етики спів-буття, що на екзистенційному рівні проявляє себе в потребі людини пізнати себе.

Прагнення до пізнання, що трансформується в одну з онтологічних установок особистості – «бути» (у термінології Г. Марселя, Е. Фромма), з якого народжується любов, протистоїть бажанню «володіти» – використовувати потенціал (інших, оточуючий світ) у власних інтересах. Воно становить той творчий поклик людини, що розгортає з одного боку, всі її внутрішні потенції, звільняє, долає страхи та перепони на її життєвому шляху, а з іншого – відкриває цінність оточуючого світу. Потреба у пізнанні являє собою найбільш унікальну здатність, дар, яким наділена наша особистість. Саме вона надихає дивитись на іншого з позицій прийняття й поваги, а не конкуренції й ненависті. Прагнення пізнати, іншими словами, виступає універсальним механізмом людського розвитку, спільного буття.

Філософська рефлексія

М. Хайдеггер відзначає, що сама людина є буттям особливим, здатним помислити себе, задатися питанням про буття як про універсум, його цілісність, про своє місце в світі. Для людини, що «питається», буття розкривається через все, що люди пізнають і роблять. Треба тільки вилікуватися від небезпечної хвороби, що вразила сучасне людство, – «забуття буття». Страждаючі нею люди, експлуатують багатства природи та «забувають» про її цілісне, незалежне буття. Вони бачать в інших всього лише засоби, «забувають» про високе призначення людського буття. Тому перший крок екзистенційної онтології – констатація «початковості» людського Dasein як буття-запитування, буття-встановлення, як буття, яке «є я сам».

Якщо добро у своєму метафізичному прояві це знання, що відкриває людині принципи гармонії, порядку, цілісності, то на екзистенційному рівні воно проявляється в нас через потребу у безкорисному пізнанні, що є ключем до відкриття, розуміння оточуючого світу. Душа потребує відкриття таємниць трансцендентного плану. Логіка розгортання цього механізму на диво проста, якщо розуміти природу пізнання. Так, слово «пізнання» (івр. לָדַעַת – даат) має сенс «початку прояву Творця в цьому світі». Воно утворене від дієслова יָדָעַת – «повне знання», тобто «злиття з об'єктом пізнання». У цьому значенні поняття «пізнання» вживається

у давніх текстах саме у зв'язку з його сакральним характером. Як зазначає сучасна дослідниця Г. Сініло, біблійне Древо пізнання добра і зла символізує всю людську цивілізацію, що базується на знаннях, всю сукупність людських знань, але перш за все – етичні знання, здатність усвідомлювати найважливіші етичні категорії, що становлять бінарну опозицію – добро і зло [38].

Показово, що дієслово *йдав* («знати», «пізнавати»), від якого утворено іменник *даат* («знання», «пізнання»), використане в назві сакрального Древа, що має на івриті особливе лексичне значення: *пізнавати через саме тісне зближення, через глибоке проникнення* (у що б то не було), тобто *через любов*. Саме тому і для позначення любові між чоловіком і жінкою, і для позначення наближення до Бога через любов використовується це ж дієслово і утворення від нього: «пізнати жінку», *даат Елогім* – «пізнання Бога», «Богопізнання» [38]. Авторка наводить приклад інтерпретації біблійного виразу «Адам пізнав Єву» дослідником І. Шифманом, який зауважує, що це евфемізм, яким в Старому Завіті описується близькість чоловіка з жінкою. З цього евфемізму випливає, що процес пізнання представляється злиттям людини, що пізнає з пізнаваним об'єктом; особливо це суттєво, коли мова йде про пізнання людьми Бога [50, с. 56].

У свою чергу, давньогрецьке тлумачення слова «пізнання» (*γνώρισμα* – ознаки, відмінності), що походить від індоєвропейського *ǵen-* «народжувати (ся)», як і в івриті, зберігає сенс «вдосконалення, розкриття потенціалу душі, її зростання», через збагачення її знанням вищого порядку. *Це оновлення передбачає безпосередній дотик до того, хто (що) пізнається, занурення й відкритість перед ним, завдяки чому, і відбувається пізнання-злиття наших душ*. Саме тому, як зазначає Г. Сініло, «пізнання добра і зла» по суті означає, що людина найтіснішим чином поєднується і з добром, і зі злом, допускає добро і зло в свою душу [38].

Пізнання як відкриття знання добра, усвідомлення його відмінності від зла, це розуміння онтологічних засад людського буття. Оскільки у цьому процесі закладається усвідомлення сутності буття, що оточує мене, цінності людського життя, а отже, формується відповідальність за власні вибори й дії – відповідність етичним принципам. В процесі пізнання етичного знання, людина, таким чином, позбавляється роздвоєності, відтворює цілісність власної особистості. На думку Г. Сініло, забороняючи споживати плоди з Древа Пізнання добра і зла, Господь не має на увазі того, що людина за визначенням буде позбавлена етичного знання. Цілком очевидно, що людина, що не розрізняє добра і зла, що не вміє свідомо обирати добро і відкидати зло, не може бути справжньою людиною в біблійному значенні слова. Богopodobність людини, образ Божий в ній припускають, що дано

людині Самим Богом найвищий дар – здатність розрізнати добро і зло і кожен раз самостійно робити етичний вибір. Таким чином, перехід до знання мав відбутися, але не так, як зробили це перші люди. Господь, як справжній Батько, хотів підготувати Своїх дітей до сприйняття знання складного і, такого, що приносить роздвоєність (так в нашому життєвому досвіді батьки до певного часу захищають дитину від занадто складного або жорстокого для її досвіду знання). Бог хотів, щоб разом з Ним, під Його керівництвом люди в певний час зробили непростий крок до осягнення світу і самих себе. Можливо, тоді і вся людська історія пішла б зовсім іншими шляхами. Однак люди поспішили, вирішивши, що вони самі зможуть визначити, що є добро і що є зло [38].

Потенціал потреби у пізнанні здатен, таким чином, відкривати найпотаємніші скарби всесвіту, проте лише залишаючись чистою потребою душі, що прагне до добра, до істини. Саме тому пізнання є злиття з тим, хто пізнається, єднання, спів-творчість з ним. Знати не для того, щоб володіти, перетворюватися, збагачуватися, ділитися досвідом. Щоб, відкривши для себе розмаїття реальності, стати ближчим до неї, стати частиною цього світу. Іншими словами, прагнення пізнати ніколи не має у своїй основі претензії на використання, експлуатацію знань, а отже, пізнавши, людина не здатна спокуситися бажанням стати «над іншим», констатувати свою перевагу. Знання добра, що відкривається людині у її прагненні «бути» (вільною, творчою), передбачає працю над собою, формування своєї особистості, що позбавляється від егоїзму, марнославства, пихи, зверхності. Лише у цьому сенсі пізнання-долання себе спотвореного формує у мені любов до ближнього, спілкування-єднання наших душ. Той, хто здатен проникати в сакральний світ іншого, пізнавати його, єднатися з ним, розуміє свою відповідальність перед відкритим йому знанням. Саме тому, таке знання, відкриваючи нам саму сутність, «душу» того, хто пізнається, перетворює нас в з середини, спонукає бути єдиним цілим.

Філософська рефлексія

Розмірковуючи над людським розумінням природи «пізнання добра і зла», сучасний дослідник Д. Щедровицький зазначає, що це занурення в такий стан, в якому людина, не підкоряючись волі Божій, хоче сама вирішувати, що для неї є добром, а що злом. Є чимало етичних проблем, котрі людський розум намагається донині вирішувати власними

силами і зовсім інакше, ніж заповідав Бог. Наприклад, Бог велів: «Не вбивай». Ця заповідь відноситься до вбивства будь-якої людської істоти. Однак розум, який не довіряє волі Божій, може міркувати над питанням: чому б, наприклад, не вбити дитину, яка народжується сліпоглухонімою і паралізованою, без надії на зцілення, і стає тягарем для суспільства? Як відомо, в стародавній Спарті дітей кидали в річку, при цьому слабкі тонули, а сильні випливали. Однак Бог говорить: «Не вбивай», і Йому краще знати, чому тій чи іншій душі, яка втілилася на землі, судилося пройти свій шлях саме в тих кайданах, в які вона укладена [50, с. 101]. Вибір «самостійного» шляху пізнання добра і зла першою людиною призвів до невтішних наслідків, які крок за кроком повторює людина сучасна. Оскільки, якби вона ступила на шлях пізнання під керівництвом Бога, то навчилася б безпомилково вибирати добро. Зважившись на самостійний крок, людина в результаті змушена розплачуватися за нього відносностю своїх уявлень про добро і зло, тим, що без розуміння зла вона нездатна зрозуміти добро. Як зазначає у свій час Дж. Мілтон у трактаті «Ареопагітика», можливо, покарання Адама за пізнання добра і зла в тому і полягає, що він повинен пізнавати добро через зло. Гріхопадіння і стало тим моментом в житті людини, коли вона вперше відчула, що може робити вчинки, керуючись тільки своїм розумом, забуваючи або ігноруючи волю Бога. По суті, в тому і полягає гріх перших людей, що вони засумнівалися в законі Бога і довірилися першому зустрічному з його солодкою і хитрою промовою [38].

4.3 АНТРОПОЛОГІЯ ЗЛА

...сатана не вимагає «служіння», йому догодити легше – служіть собі.
В. Кутирьов

Утилітарна мораль, що надає людині «право» на свій розсуд встановлювати що є «добро», а що – «зло», також оперує поняттям блага, проте! шукає його в категоріях «задоволення», «користі», «особистого блага», «комфарту». Іншими словами, вона пропонує людині «правила» спів-буття, що вибудовані на прагматизмі та конкуренції, а значить, процвітання егоїзму. Однак справжнє добро це життя за принципом «любові до ближнього». А, отже, мова не може йти про будь-яку, навіть приховану користь або зиск, про жодне розділення, егоїзм, ненависть. Безкорисливість, спільність, взаємодопомога – фундаментальні принципи етики добра, спрямовані на творчість, вдосконалення внутрішнього потенціалу людини і її відносин з оточуючим світом.

У роботі «Читання про Боголюдство» В. Соловійов, розмірковуючи про проблему зла, проводить паралель між злом фізичним і метафізичним. З останнього дослідник виводить генезис проблеми, зазначаючи, що загальний досвід показує, що будь-яка фізична істота вже народжується у злі. Зла воля при егоїзмі є у кожній окремої істоти вже на самому початку її фізичного існування, коли її вільно-розумний, або приватний початок ще не діє, так що це корінне зло для неї є щось дане, фатальне і мимовільне, а ніяк не її власний вільний витвір. Безумовна воля не може належати фізичній суті як такій, бо вона вже обумовлена іншим і не діє прямо від себе. Отож, зло, не маючи фізичного початку, має початок метафізичний; причиною, що виробляє зло може бути індивідуальна істота не в своєму природному явищі, а в своїй безумовній вічній сутності, якій належить первісна і безпосередня воля цієї істоти. Якщо наш природний світ, що лежить у злі, як земля прокляття і вигнання, родить будяки і терня, є неминучим наслідок гріха і падіння, то, очевидно, початок гріха і падіння лежить не тут, а в тому саду Божому, в якому корениться не тільки древо життя,

але також і древо пізнання добра і зла, іншими словами – початкове походження зла може мати місце лише в області вічного доприродного світу [40, с. 156 – 157]. Незважаючи на зазначену метафізичність феномену зла, його надприродну основу, питання народження, як і долання зла, лежить безпосередньо в антропологічній площині, тобто стосується безпосередньо природи людини, що «може бути носієм як найбільшого зла, так і найбільшого блага».

Прагнення затвердити власну волю, стати «над» оточуючим світом, поставити його у залежність, щоб використовувати його необмежені ресурси, спонукає людину до експлуатації унікального дару душі до пізнання. Саме тому, зі здатності наблизити людину до найбільших таємниць всесвіту, зростити її особистість й збагатити якістю зв'язків сумісного буття, потреба пізнати перетворюється в інструмент набуття влади: *знати, щоб володіти, експлуатувати, відчужувати*. Як зазначає у зв'язку з цим В. Соловйов, якщо сила особистості, що самостверджується в своїй окремоті, є зло і корінь зла, то та ж сама сила, що підкорила себе вищому початку, той же самий вогонь, що пройнятий божественним світлом, є силою світової всеосяжної любові... потенція добра, яка полягає в душі людини, може дійсно виявитися тільки перетворившись на вже існуючу енергію душі, яка в природній людині є енергією волі, що самостверджується, енергією зла, яка і повинна ... з потенції перейти в акт. Таким чином, в людині праведній актуальне благо передбачає потенційне зло: вона тому така велика у своїй праведності, що могла би бути великою і у злі; вона поборолася силу зла, підпорядкувала її вищому початку, і вона стала основою і носієм добра [40, с. 182-183].

Філософська рефлексія

І. Ільїн трактує зло як приналежність до світу людської суб'єктивності. На думку філософа, для повного розкриття суті зла необхідно не тільки вказати його розташування, а й пояснити його причину, природу, показати, звідки і чому з'являється зло як схильність, «притаманна людині». Основну причину зла він бачить в суперечливості людського буття – в невирішеності основних проблем. В силу цього «слабкі» люди не витримують трагічного життя і відвертаються від Бога. Одна з головних проблем, що виражає суперечливість людського існування це тілесно-душевно-духовна природа людини. Людина влаштована так, що легше за все їй вдається задоволення тілесних потреб і насолода, а найважче – воля

до духовної досконалості. Неможливо повністю відмовитися від плоті, оскільки тіло не тільки обтяжує дух, а й несе і живить його. Духу в його вільних проявах, в устремлінні до добра, необхідні і тіло, і душа. Вирішення цієї суперечності, цієї трагедії людського буття філософ бачить у правильному релігійному досвіді, що полягає в прийнятті та натхненні душі і тіла. Неправильне ж взаємовідношення цих трьох сторін людської природи веде до духовної слабкості людини і обумовлює розвиток злої волі [56].

Ще однією трагедією людського життя, що заважає людському прагненню до добра, І. Льюїс вважає «дискретність», тобто роз'єднаність людського існування. Таке розуміння егоїзму як явища, що сприяє проявам злої волі, перегукується з розумінням зла у В. Соловйова, як розпад створеного Богом єдиного світу на фрагменти. За Соловйовим, шлях до абсолютного добра лежить через «збирання» Всесвіту, а це можливо лише в результаті Всеєдності (як єдності різноманіття) [47, с. 87]. У І. Льюїса ж така роз'єднаність не виключає людини з реального спільного життя, оскільки всі люди, незалежно від їхнього бажання, пов'язані один з одним загальним взаємним зв'язком в добрі і у злі. Наслідком такої взаємопов'язаності людей через спілкування є те, що зло зберігає своє буття і свою силу навіть коли воно не проявляється ні в яких зовнішніх вчинках, воно продовжує жити і розмножуватися, отруюючи і душу, що його носить, і душу, що сприймає його у відображенні [22, с. 159].

Екзистенційні підстави зла, що вразило людину, представники етичного абсолютизму (Аврелій Августин, В. Соловйов, М. Бердяєв, М. Лоський і т. п.) бачать в «занедбаності», спотворені, залежності людини від матеріального світу, її прагненні володіти ним. Таким чином, проблема зла концентрується навколо з'ясування причин його походження і шляхів подолання: що виступає фактором порушення, тим «каменем спотикання», через який людина обирає не «досконалість райського стану», а «самотність» як кінцеву точку відліку?

Філософська рефлексія

Концепції зла Аврелія Августина й В. Соловйова базуються на обтяженості людини первородним гріхом. Згідно цього, перші люди були вільні й безгрішні, мали можливість слідувати за Божою волею і досягти безсмертя. Однак спокушені дияволом, вони згрішили, тому всі наступні покоління обтяжені гріхом і смертю, яка є наслідком первородного гріха. На думку Фоми Аквінського, етичне зло завжди пов'язане з дією людської волі. Саме тому тут, на землі, лише людина, є джерелом, причиною і «творцем» морального зла, яке проявляється як у внутрішніх, так і в зовнішніх актах. З іншого боку, здійснене зло, що є «справою» людських рук, «бруднить» і таврує саму людину [57]. Як зазначає сучасний дослідник С. Ковальчук, творячи добро, людина щоразу самостверджується і вдосконалюється, здійснюючи ж зло, навпаки, дегенерує в моральному сенсі і чахне. Людина не тільки може свідомо вибирати, але вона навіть зобов'язана вибирати, тобто робити вибір! Звідси випливає, що вільна воля є причиною і джерелом як етичного добра, так і етичного зла. Оскільки лише у Богові свобода ідентифікується з оптимальним добром, то тільки Бог може бути безгрішним. Однак такої ідентичності немає в природі творинь, тому їх свобода внутрішньо з'єднується з можливістю вибору як добра, так і зла [54, с. 216–217]. Кожен по-справжньому людський вчинок це індивідуальний вчинок, тобто такий, умовою якого завжди є свідомість і воля. Ці два критерії визначають відповідальність людини, за вчинення або не вчинення дії. Тому як зазначає К. Войтило, ніщо інше, як лише вчинок відкриває нам особистість, поміщаючи її в поле відповідальності за вчинену нею дію, через яку людина стає або етично доброю, або етично злою [58].

У релігійній тематиці це питання розгортається в просторі спасіння людини [53], де *зло розуміється як спотворення добра, гріх* (івр. חַטָּאת – хет або авера, що в буквальному перекладі означає «промах», «перехід за межу дозволеного» (на грец. *ἀμαρτία*, *ἀμαρτία*, або синонімічне йому *παράπτωμα* – «похибка, провина»)). У християнській філософії поняття «гріх» трактується як *вчинок людини, що порушує духовні закони, заповіді* (етичні принципи), *і веде до відокремлення її від Бога, формування залежностей матеріального світу.*

Гріх, таким чином, на екзистенційному рівні проявляється в людині через порушення межі дозволеного, належного, прагнення самостійно встановлювати ці межі. Гріхопадіння перших людей, що призвело до втрати райського стану, зв'язку з Богом, як наслідок порушення закону послуху (заповіді не їсти з Дерева добра та зла), базувалося саме на спокусі знати всі таємниці всесвіту, щоб «бути як боги». Дослідник Д. Щедровицький у зв'язку з цим зазначає, що змій, який посяв сумнів у вірі, почав викорінювати релігію, став створювати свої філософські школи, вибирати своїх адептів, які проповідували його вчення – матеріалізм, прагматизм, темні культу, аж до відкритого сатанізму. І сказав він людям: «Відкриються очі ваші». Скуштуйте, мовляв, плід з дерева пізнання добра і зла; займіться пізнанням речовини, пізнанням «природи» на шкоду своєму духовному розвитку; займіться створенням бездуховної технічної цивілізації – і «ви будете як боги». І ось людство спожило величезні сили на те, щоб пізнати таємниці речовини, заглибитися в атом – і створило атомну і водневу бомби, хімічну та бактеріологічну зброю ... І «відкрилися очі їх», але не стали люди як боги: вони лише «побачили наготу свою» – побачили, що земля знаходиться на межі знищення, що й природа, і саме людство можуть загинути від такого «пізнання», що людям загрожує нове «вигнання з раю» – вигнання з цієї прекрасної, зеленої, населеної птахами і квітами Землі ... Образ дій злого духа через епохи залишився тим же самим [50, с. 60]. Проте чи здібний людський розум претендувати на «знання належного», чи можна претендувати на владу над знанням онтологічних законів людського буття, і головне, – з якою метою?

Спокуса мати владу над знанням, використовувати його для задоволення власних амбіцій, є надто великою і небезпечною для людини, про що, наприклад, говорять претензії сучасної науки у різних галузях знання. Втручання в свідомість людини й її підсвідоме, прагнення програмувати й змінювати долю, втручання в репродуктивні процеси й генна модифікація тощо. Це лише деякі зі спроб сучасної людини в її претензії на «всеобізнаність», і це лише деякі наслідки її безвідповідальності за власні амбіції, що ведуть до катастроф, пандемій, деградації «демографічного потенціалу» сучасного світу. Проте, наша «необізнаність» (не плутати з невіглаством) не є недоліком, дефектом, який необхідно прикрити, компенсувати, за який нам повинно бути соромно. Потреба пізнати це природний стан, який змушує нас розвиватися, розуміти себе, відкривати оточуючий світ як багатогранний, незбагнений. Це єдина перспектива людської реалізації!

Погляньте як, наприклад, дитина відноситься до оточуючого світу – з цікавістю, інтересом, який прагне задовольнити її покликання до

пізнання, отримуючи від цього ширу радість та задоволення. Це не відірваність від світу, навпаки, їй дуже хочеться поділитися цим новим для неї знанням, зробити його доступним для інших. Власне, ця щирість пізнання забезпечує його необмеженість. Однак, ця радість відкриття нового дуже легко втрачається, якщо знання перестає бути цінністю і перетворюється лише на засіб отримання матеріальних благ, переваг у сучасному світі. Знання перетворюється у «власність» – ознаку моєї «досконалості», «авторитету», тобто переваги, влади над іншими і, втрачає, таким чином, свою перетворювально-відновлюючу силу. Формальне, мертвоє знання є незатребуваним, а тому, вимагає примусового контролю, щоб не втратити свого права на «першість, обраність, значення».

У зв'язку з цим, цікавою є паралель, яку проводить Е. Фромм між принципами володіння і буття в сфері знання – «у мене є знання» і «я знаю». Володіння знанням, як зазначає дослідник, означає накопичення і збереження наявних знань (інформації). Але саме знання є функціональним, тобто воно бере участь в процесі продуктивного мислення. Знання починається з усвідомлення обманливості наших звичайних чуттєвих сприймань, тобто усвідомлення того, що наше уявлення про фізичну реальність не відповідає «істинній реальності» і, головним чином, в тому сенсі, що більшості людей, що живуть немов у півсні, не відомо, що велика частина всього, що вони вважають за істину або вважають очевидним, всього лише ілюзія, породжена сугестивним впливом того соціального середовища, в якому вони живуть. Таким чином, справжнє знання починається з руйнування ілюзій, з раз-чарування [Ent-täuschung]. Знати «значить проникнути за зовнішню оболонку явища до самих його коренів, а отже, і причин; знати – значить «бачити» дійсність такою, яка вона є, без жодних прикрас. Знати не означає володіти істиною; це означає проникнути за поверхню явища і, зберігаючи здатність критично до нього ставитися, прагнути активно наблизитися до істини [44].

Знання, що не перетворюється у досвід, не стає суттю того, хто його відкриває. Проте, воно стає найбільшою спокусою для людини. Претензія на «всеобізнаність», тобто «володарювання» оточуючим світом, формує ілюзію, спотворює особистість, тобто створює нішу, у якій безпосередньо зароджується зло (як в його метафізичному, так і екзистенційному сенсі). Прагнення до використання знання це принцип викривлення істинного, реального, дійсного, що як спокуса, форму дозвіл собі порушити те, що дається для всіх, що є спільним, універсальним. Сама етимологія слова «злий» походить від того ж кореня, що давньоіндійське hválati – «петляти» (авестійське zürch – «неправда, брехня», перське zūr – «фальшивий», осетинське zul – «кривий», латиське zvelties – «зігнуто, викривлене») [19]. Тобто *злом в*

людині є брехня, що спотворює добро, спокушає людину, штовхаючи її на порушення законів та норм спів-буття.

Іншими словами, зло виникає як порушення, викривлення, деформація принципів добра в людині, як наслідок змішання добра й зла, реального та ілюзорного. Як зазначає Б. Берман, набуває актуальності ситуація, коли біди людські виникають здебільшого не від дії зла як такого. Не часто людина творить зло через любов до зла. Людині завжди здається, що вона робить добре – собі чи дітям, спільноті, ідеї, людству, природі, богам. В результаті ж відбувається зло. У всі віки, а в наш особливо, «знаючи про добро», люди будуть розповідати про нього, і воно неодмінно обертається злом. Ми живемо у світі осягнення оманливого добра, яке, здійснюючись, породжує зло. Те, що в особистому житті окрема людина вважає добром собі, то часто-густо не є добро для неї чи не є добро саме по собі. Те ж саме в суспільному житті. Те ж і в будь-якому іншому відношенні. Людина, пізнаючи добро, раз у раз ламає його, виробляє зло. Ось вічний драматизм людського життя, який виник після самовільного присвоєння Адамом плодів Древа пізнання добра і зла [3].

Філософська рефлексія

Цікаво, зокрема, що у текстах Старого й Нового заповітів Древо пізнання добра й зла трактується як «дерево пізнання доброго та лукавого». На івриті Древо пізнання – «Ец (дерево) ха даат (пізнання) тов (добро, добре, благо) ва-ра (і зло)» [4 (Бер. 2:9)]. Тут вперше в тексті зустрічається слово «зло» («ра»). Звертаючись до словобудови «добро і зло» (тов ва-ра), Б. Берман в роботі «Біблейські смисли» зазначає, що слово «тов» позначає «те, що стоїть на своєму місці – там і так, як призначено». «Ра» ж це «те, що ламає». Таким чином, дерево пізнання несло людям не «пізнання добра і зла», а надмірне, шкідливе знання, що створює суперечливі прагнення, роздирає душу людини. На думку Абарбанеля, «даат тов ва-ра» позначало всю сферу цивілізаційної діяльності, в якій люди наполегливо шукають кращого улаштування для себе на Землі і тим гублять себе [3].

Як свідчать сучасні тлумачі давніх текстів, у того, хто пробував плід дерева пізнання добра і зла, прокидалося прагнення до матеріального і бажання грішити. Правильний переклад поєднання Ец а-Даат – «Древо з'єднання» (слово даат на івриті означає «з'єднання, злиття»), оскільки плоди цього

дерева «з'єднували» людину з прагненням до матеріального – бажанням. Так, П. Полонський, у своїй роботі «Дві історії створення світу», зазначає, що при пізнанні на рівні «даат» людина вступає в глибокий особистий зв'язок з об'єктом (об'єкт пізнання включається всередину «інтимного простору» особистості, що пізнає), і цей зв'язок має бути не просто інформаційний, зовнішній, інтелектуальний, – але внутрішній, що зачіпає самі основи особистості, змінює її. Не випадково розповідається саме про з'їдання плода «Дерева даат». Саме тому слово «даат» вживається в івриті також і для позначення інтимних стосунків чоловіка і жінки, бо це пізнання означає створення зв'язку між ними, а не просто отримання формальної інформації один про одного. Перехід саме на такий інтимний рівень пізнання по відношенню до Добра і Зла стався у людини після поїдання плода Дерева Пізнання [34].

Іншими словами, Дерево пізнання давало людині не просто інформацію про добро і зло, а залучало її в інтимний зв'язок з ними, тобто робило їх невід'ємною частиною особистості людини. Так, ще до поїдання плода з Дерева Пізнання людина мала пристрасті і бажання, але вони були ніби відділені, дистанційні її особистості. Це були зовнішні потяги, які притягували Адама і захоплювали його, але вони не були спочатку частиною його внутрішньої сутності. Символічно пристрасті і прагнення людини на рівні зовнішніх потягів персоніфіковані в змії, який спокусив Адама і Єву з'їсти плід. Тобто змії (йецер ha-ra' – «пристрасть до зла», порушення Божественного закону) символізує ті людські пристрасті, бажання, що спокушають чинити зло.

Таким чином, на думку П. Полонського, до куштування плода з Дерева Пізнання людина ще могла відокремити свої пристрасті від своєї особистості. Як сьогодні, наприклад, людина здатна відокремити себе від інформації, прочитаної в книзі, – хоча і те і інше зараз знаходиться всередині неї. Тобто до поїдання плода Дерева пізнання змії знаходився зовні, і людина могла розрізнити, що виходить від нього, а що – від неї самої. Після куштування плоду ця різниця стає незрозумілою. Саме тому процес пізнання-даат ототожнюється з поїданням, бо в результаті цього добро і зло з зовнішньої інформації стають частиною людської особистості, її власного «я». Тому отримав Адам при цьому зовсім не знання «здатності розрізнити Добро і Зло», а навпаки, нерозуміння їх різниці. Адже Дерево це не було деревом окремо Добра або окремо

Зла. Добро і Зло ростуть на одному дереві і мають спільний корінь – і плід, власне, з'єднує їх в собі, дає пізнання обох якостей у взаємозв'язку, бо без розуміння цього зв'язку Добро і Зло не можуть бути по-справжньому пізнані. Таким чином, Адам втратив розуміння розкласти світ на біле і чорне, на чисте Добро і абсолютне Зло. Проблема полягала лише в тому, як, пізнавши зв'язок Добра і Зла, зуміти продовжувати бачити різницю між ними. І з цією проблемою пов'язана та помилка, яку зробив Адам, передчасно зірвавши плід Дерева Пізнання – поки плід не дозрів, а сам Адам був ще не готовий до цього рівня пізнання [34].

Про проблему нерозрізнення «добра» і «зла» говорить і Б. Берман, який зазначає, що добро і зло – питання етичного переживання, вибору серця, а не сфера «теоретичного знання», обмірковування розумом. Тому щоб наблизитися до розуміння сенсу назви Дерева пізнання, треба правильно ловити характер зв'язку між «тов» і «ра». «Тов» (добро) і «ра» (зло) не розділені, як два полюси, а з'єднані союзом «ва» (і), існують разом, але в особливому зв'язку. Це поєднання «добра» і того, що його ламає – «зла», тобто пізнання зла як добра і визнання добром того, що є зло або що веде до зла, зло реалізує. «Тов ва-ра» вказує на змішання добра і зла в людині – смак від забороненого Дерева... Скуштувавши від нього, людина завжди примушена буде, пізнаючи де добро і де зло, ламати саме по собі добро, тобто робити зло [3].

Отже, на екзистенційному рівні зло набуває форми егоїстичної установки людини⁸³, що в християнській філософії позначається як самолюбство, себелюбство, егоцентризм, тобто те, що порушує баланс, цілісність духовного і матеріального в людині.

Йдеться безпосередньо про те, що у структурі особистості витоки зла, його природа пов'язуються безпосередньо з проблематикою наших бажань. Етимологія поняття «бажання» (грец. *ἐπιθυμῆν, θέλειν* – «спрага», лат. *desire, desidero*, де «de» означає «від», «sire» – «батько, творець», *sideris* – «небесні світила» або «Небеса») буквально означає «рух від батька, Творця». Функціонально бажання пов'язують з

⁸³У єврейській традиції притча про гріхопадіння має символічний сенс: Адам символізує дух і розум людини; Єва – душу, емоційний світ людини; Змій – «злий намір», що йде від фізіологічної природи особистості. Цей «змій», злі наміри, впливає спочатку на почуття (Єву), ті затьмарюють розум (Адама), а все разом веде до смерті людини – духовної і фізичної.

сильними емоційними імпульсами-прагненнями, що концентруються навколо потенціалу особистості, її поклику, мрій: співати, малювати, писати вірші, конструювати тощо. Проте потужний механізм бажання потребує свого пізнання, опрацювання, спрямування, тобто роботи особистості над собою, її збалансованого розвитку, щоб набути статусу *потреби*.

Філософська рефлексія

Більшість дослідників часто стикаються з проблемою розмежування природи потреб і бажань. В силу цього в науковому дискурсі досі існує методологічна невизначеність в їх трактуванні. Так, З. Фрейд характеризує бажання як конкретизовану потребу, яка за своїм характером є первинною і пов'язана з першим досвідом задоволення дитини. Надалі бажання продовжує направляти свідомість дитини на пошук об'єкта, що приносить задоволення. На думку дослідника, досвід його задоволення пов'язаний з властивим дитині «станом безпорадності» – прагнення задовольнити бажання породжує фантазування, ілюзію. Оскільки дитина ще не в змозі усвідомити відсутність реального об'єкта, то ілюзію, яка несе велике емоційне навантаження, сприймає як реальність. Таким чином, стимулом бажання є пошук об'єкта задоволення, хоча воно будується за образом звичайної галюцинації⁸⁴.

Продовжуючи розробку теми бажання, французький постструктураліст Ж. Лакан розмежує близькі бажанню поняття – «потреба» і «запит». Він зазначає, що потреба завжди націлена на конкретний об'єкт і задовольняється їм. Запит щоразу пов'язаний зі зверненням до іншої людини, навіть у тих випадках, якщо спрямований на об'єкт, оскільки за ним стоїть прохання про любов. Бажання ж, народжується в зазорі між потребою і запитом. Тому воно не зводиться ні до потреби, так як не є відношенням до реального об'єкту, а є ставлення до фантому, ні до запиту. Дослідник зазначає, що бажання неможливо задовольнити, оскільки воно постійно відсилає до відчуття абсолютного браку, нестачі. Будь-яка людська дія, навіть сама альтруїстична, виникає з бажання бути визнаним. Іншим, з праги визнання в тій чи іншій формі [55, с. 153-154].

⁸⁴ Так, в «Тлумаченні сновидінь» З. Фрейд описує досвід задоволення бажання, вводячи поняття «тотожності сприйняття». Він зазначає, що людина завжди шукає щось схоже з тим сприйняттям, яке було колись пов'язано із задоволенням потреби.

Ж. Лакан, таким чином, як і З. Фрейд, підкреслює ілюзорний характер бажання, відзначаючи, що його задоволення може здійснитися тільки в результаті зняття (руйнування або трансформації) бажаного об'єкта (наприклад, для того, щоб задовольнити голод, необхідно з'їсти їжу).

Ще один ірраціональний варіант ідеї бажання пропонують Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі, які підкреслюють «машиноподібний» характер бажання, що діє за принципом неритмічної пульсації (воно функціонує як машина і одночасно як виробництво, пов'язуючи несвідоме з «соціальним полем»). Породжені в несвідомому, руйнівні продукти бажання постійно піддаються кодуванню, тобто поміщаються в правила і норми суспільства. Таким чином, суспільство виступає як система правил і аксіом, що регулює течію імпульсів бажання [15, с. 287]. Бажання є одночасно і виробництвом, і продуктом суспільного виробництва.

Дослідники вводять поняття «машина, що бажає», під яким розуміється широке коло об'єктів – від людини, що діє в рамках відповідної культури і їй підкоряється, до суспільних систем. Основний акцент робиться на несвідомому характері дій, як суспільства, так і людини, свобода якої втрачається під владою несвідомого. Бажання пронизує все «соціальне поле»: його економічні, політичні, культурні відносини [15, с. 341]. У міру того, як влада бажання проявляється в житті суспільства, воно «підриває» стабільність структур. По суті, з одного боку, під впливом бажань відбувається поневолення виробництва, людини, суспільства стадними тенденціями, які утворюються в великих масштабах в умовах даної форми влади, з іншого боку – саме повалення влади⁸⁵ [15, с. 366-367]).

Отже, бажання відображає потенціал особистості, її внутрішній поклик, який потребує ретельного пізнання, опрацювання, вдосконалення себе у тому напрямку, на який орієнтовано наш

⁸⁵Про машиноподібний характер бажань свідчать у свої роботах П. Машеров («До теорії літературного виробництва») та Т. Іглтон («Критика і ідеологія», Р. Барт та Ю. Крістева («Бажання в мові: семіотичний підхід в літературі і мистецтві»). Так, Ю. Крістева звертається до теми бажань через аналіз енергії лібідо, яка, як виверження лави крушить все на своєму шляху, а остигаючи, твердне і утворює перешкоду своєму подальшому просуванню. Тому щоб звільнити шлях, потоки лави повинні зламати застиглу кірку. Так і лібідо породжує або вибухову деструктивну енергію, що руйнує суспільні і державні інститути влади, або «відсталі» соціальні та семіотичні системи, що діють як ланцюг – символи духовного рабства індивіда і його свідомості [25].

потенціал, тобто відповідального ставлення. Іншими словами, щоб набути своєї творчої реалізації, бажання повинно перерости в потребу працювати над собою, ділитися собою. Оскільки саме прагнення до відкриття нового, пізнання (навколишнього світу, іншої людини, себе) відображає наше ставлення до інших, проявляє любов до ближнього, і таким чином, є орієнтацією на труд на спільне благо. Лише за цієї установки інша людина стає центром моєї уваги, турботи, любові, впізнання. Тут немає місця для власного егоїзму, бажання володіти, використовувати, а лише творче прагнення стати ближчими, співпрацювати, розділити нашу відповідальність. Так, наше спілкування стає діалогом, в якому моя особистість відкривається, формується, перетворюється у спів-участі спільного буття. У цьому полі немає і не може бути нічого, що би відволікало мою увагу від нього, було б чимось більш цінним, бажаним для мене. Це потреба в єднанні наших душ, міцному, стабільному, взаємно збагачуваному зв'язку, що сповнює радістю, новими силами і прагненням спів-буття. Тому коли виникає якийсь чинник, ситуація, що порушує, заважає або загрожує нашому зв'язку, мої думки, устремління, увага спрямовуються на його збереження, тобто роботу над нашими відносинами. Класичним прикладом тут можуть виступати сімейні стосунки, робота в яких над собою, своїм ставленням до близьких є гарантом благополуччя сім'ї.

Проте, якщо моє бажання, розгортається як прагнення отримати щось для себе, використати Іншого для власних цілей, мова йде про логіку розгортання *егоїстичної установки на себе*. У корисному бажанні, внутрішня активність не обмежена ніким і нічим, окрім мене самого. У ньому оціненим є те, що дає насолодження. Таким чином, задоволення складає основну мету корисного бажання. Я готовий напружуватися, лише для того, щоб отримати зиск, задоволення для себе. Інший цікавий мені лише в міру його «корисності, зручності» для реалізації моєї мети-бажання. Варіативний спектр бажань сучасної людини співпадає з критеріями «суспільної успішності» – славою, владою, престижем, авторитетом, зв'язками, впливовістю тощо. Отже, й бажання мислиться лише у категоріях такої «успішності» – «вигідно, зручно, престижно, корисно».

Будь-яка ситуація, яка йде врозріз намірів мого прагнення, сприймається агресивно, як загроза, мою руйнівну реакцію – розрив, відмову від зв'язків, ще більше прагнення їх експлуатації. Отож цінним для корисного бажання є лише те, що дає поживу. Те, що вимагає виходу за межі власного егоїзму, потребує опрацювання, ділення собою – сприймається як загроза моєму «я», тому всі ресурси організму мобілізуються на реалізацію егоїстичного бажання.

Отже, на відміну від бажання володіти, «мати» використовувати, потреба працювати над собою у будь-якому з своїх проявів –

творчості, пізнанні, любові, самореалізації – це відповідальне ставлення людини, що веде до формування міцних зв'язків, єднання з оточуючим світом. Задоволення духовних потреб формує внутрішню культуру особистості, що відповідає етиці нашого спів-буття. Вона закладає усвідомлення цінності взаємодопомоги, підтримки, безкорисливої праці, орієнтуючи нас на потреби оточуючих.

У своєю чергу природа бажання цілком егоїстична, базується на безвідповідальності – прагненні використовувати оточуючий світ заради задоволення себе. Тому *каменем спотикання людини, підставою її залежностей та егоцентричної зацикленості стає бажання отримувати задоволення від володіння, контролю (близькими, власним потенціалом, оточуючим світом тощо).* Фіксуючись на бажанні, людина перетворюється у маріонетку, що починає шукати способи реалізувати свої корисливі прагнення, в якому немає місця потребам іншого.

Таким чином, бажання виступає потужною потенцією, що активує і вимагає свого опрацювання. *Непізнане бажання є потенцією з деформованим вектором, спрямованістю, яка орієнтує людину не на єднання з навколишнім світом, а на його нещадне споживання.* Прагнення використовувати, позбавлене головного етичного принципу людських відносин – любові до ближнього, а, отже, й цінності праці, тому направляє потенціал людини на єдину мету – «хочу тут і зараз» будь-якими можливими (і неможливими) засобами. Таке агресивне ставлення веде до розриву між реальним Я людини і навколишнім їй світом.

Механізм розгортання бажань реалізується в процесі освоєння людиною навколишнього середовища, коли за несприятливих умов формування особистості в її свідомості виникає спокуса, установка на використання (онтологічна установка «мати» за Г. Марселем, Е. Фроммом) оточуючого світу. Людина спокушається ілюзією, що все, що створено навколо – для її задоволення, тому на тлі цього і формується жадібне прагнення споживати, зводиться культ бажання «мати» і втрачається здатність цінувати справжнє, духовне, реальне, тобто те, що дійсно сповнює людину, ростить, привносить радість, тобто є добром, благом для неї. А це значить, що в світлі даної оптики особистість вже не здатна бачити різниці між добром і злом, між істинним та спотвореним, не розуміє, що саме «задоволення» вже є зло, яке присипляє її пильність і увагу, робить інструментом реалізації зла в навколишній дійсності.

Як зазначає у зв'язку з цим Б. Берман, сфокусувавшись на бажанні «блага собі, задоволення», душа людська набула усвідомлення самоті. Самість є наголосом свідомості на «я», на самозвучанні, самопосиленні. Самість тим міцніше, чим більш загострена і виділена

свідомість відокремленості «я» людини. Початок змія, втілившись у людину, спотворив її самосвідомість, самопочуття, самовідчуття. У цьому хибному, спотвореному самовідчутті вся справа ... Заради самовідчуття людина готова на все. У всіх своїх справах, рухах, взаємовідносинах людина найбільше силкується задовольнити свою самість. Найважче людині пережити те, що її самість якось погано почуває себе в ній. Різноманітні відчуття своєї самості, навіть її капризи, рухають людину по життю і часто складають її основний мотив. Сюди входять гордість і владолюбство, марнославство, користь, кар'єризм, нетерпимість, спокуси боротьби, нерівності та багато іншого. Практично всі біди людини – від кореневого гріха самості, який і звертає добро в зло і зло в уявне добро. На питання «Де ти?» людина повинна була відповісти Богу: «я – в самості». Самість – покрови приховування людини від самої себе і від Бога. Самість, будучи сама по собі, тим самим протистоїть Богу [3].

Філософська рефлексія

Слово «даат» (пізнання) має ще й незвичне значення таємного знання, у сенсі прихованого від зовнішнього сприйняття. Даат – не інтелект, не розрізнення і аналіз, а глибинний інтимний процес проникнення всередину, єднання. Таким чином, те, що пізнається, переходить в природу того, хто пізнає, присвоюється собі, робиться собою. «Будь-яке дерево» в саду було призначене для людини. Його стовбур і плоди, ставши її їжею, не несли збитків для неї. Але людина не повинна була їсти від Древа пізнання добра і зла, не повинна була привласнювати його собі, тобто впускати в себе те, що для цього не призначене. Зло існує в потенції – поки Адам не зробив його їжею своєї, не привласнив його собі. З'ївши від Древа пізнання, Адам в цьому сенсі пізнав зло. Можна їсти тільки те, що, ставши тобою, буде корисно тобі.

Дерево пізнання добра і зла стало «новою спокусливою перспективою», новим ступенем пізнання, доступним лише «богам», прискоренням духовного зростання, повноти духовної свободи! Ось той голос в собі, який «почув» Адам. Але це не був голос Бога. Свій власний голос Адам прийняв за голос Бога – і послухався і порушив. Він не отримав нового пізнання. Самовладно присвоєне їм «добро» і «зло», стало властивим йому, але змішалось в ньому так, що не можна було чути і бачити – що є «істина», і що є «брехня». Адам

втратив орієнтир в Едемському житті ... Древо пізнання добра і зла виявилось не Древом знання, що є добро, і що є зло, а Древом самовільного прийняття всередину себе, хаотичного присвоєння і добра, і зла. Тепер йому треба почути, де добре і де зло. Але почути це можна тільки від Бога ... Все, що міг тепер Адам, – це почати шлях накопичення голосів культури, щоб хоч якось компенсувати недолік його релігійного слуху. В якості першого з «результатів зла» в собі Адам пізнав страх. Він жажнувся і злякався Господа. Древо пізнання було йому заборонено не назавжди, він скуштував плід передчасно. У цьому його вина [3].

Бажання «мати», «володіти», «використовувати», розділяє, руйнує принципи гармонії, балансу, зв'язності, на реалізацію яких спрямована потреба пізнання. Йому не властива глибина проникнення, впізнавання об'єкта, не властиве переживання його внутрішнього стану – болі, турбот, радості ... Все це блокується як «загроза» моєму «задоволенню», яке завжди відчувається як більш важливе, цінне, значуще, ніж голос душі Іншого. Бажання «задоволення» жорстоке, оскільки глухе й сліпе до прагнень Іншого. Воно, таким чином, перетворює мене в неперебірливого поглинача всього і всіх, хто (що) хоч якимось чином може принести мені задоволення.

Філософська рефлексія

Даний дисбаланс формується, коли основна духовна потреба – у любові не задовольняється (тобто умови становлення особистості не сприятливі її духовному розвитку). Потреба в любові дозволяє збалансувати бажане і дійсне, співвідносити в свідомості людини важливість її потреб з потребами інших людей, і, таким чином, вибудовує гармонійне сприйняття оточуючого світу. Людина, яка прагне любити, ніколи не поставить свої інтереси вище або на шкоду прагненням ближніх. Її ставлення до них є безкорисливим, щирим, відкритим. Любов вчить відповідальності. Вона підказує нам наші помилки, підтримує і формує розуміння, що в нас є все необхідне, щоб рости, розвиватися, вдосконалюватися, перш за все, духовно, не заради себе, а заради ближнього. Життєдайна сила любові проявляється в тому, що людина, може бути коханою, і в силу цього навчитися

бути гідною. Тому єдиним способом відродити людину і зберегти унікальність її життя є любов, тобто безкорисливе прийняття її такою, якою вона є, лише за те, що вона – людина. Приймаючи її, ділячись собою, ми обопільно збагачуємося, підсилюємо нашу потребу в житті, один в одному, впевненість і радість від дотику, вчимося бути одним цілим.

У ситуації деформації потреби у любові, внутрішній потенціал людини стимулює пошук «альтернатив» любові, тобто джерел задоволення самолюбства. Бажання «мати» посилюється й людина починає жадібно привласнювати об'єкти оточуючого світу. У прагненні привласнити немає місця любові, довірі, відкритості, а лише бажання загамувати внутрішню порожнечу. Так формується установка на розвиток антипода любові – егоїзм, привласнення, як орієнтація на руйнування зв'язків з оточуючим світом.

Небезпека реалізації бажання полягає в тому, що «голод» останнього неможливо задовольнити, наситити. Бажання мають нелімітований у часі й обсязі характер. З задоволенням одного бажання, людина наполегливо продовжує пошук все нових «ознак» власної переваги над ближніми, все більше розриває гармонійні зв'язки зі світом, все глибше поринає у п'янку ілюзію, яка перетворює її на нелюдяного бовдура – ідола. Корисне бажання зациклює людину на матеріальному, блокує її духовний потенціал, порушує створені для гармонії спів-буття етичні принципи. Проте найбільше зло – це зростаюче прагнення все нових і нових жертвопринесень.

Філософська рефлексія

Згідно етимологічного словника поняття «жертва» тлумачиться як те, «що втрачаю безповоротно, що вмирає, пожирається, знищується, гине». В енциклопедії І. Ефрона і Ф. Брокгауза знаходимо: «етимологічно це слово походить від дієслова жере, жерти, пожирати (звідси – жрець) – як наслідок того, що принесене в жертву споживалося божеством, так і того, що жертва по освяченні її, споживалася самими приносцями» [7]. Жертвою народу іудейського, що відлив Молоха заради комфортного життя, були немовлята, яких приносили євреї, відстоюючи претензію на обраність.

У перекладі з давньо-грецької *жертва* (*θυσία, σπονδή* – «возливання, яке відбувається при укладенні союзу, угоди») є те, що втрачаю безповоротно, що вмирає, пожирається, знищується, гине. У основі жертви лежить залежність, повинність. Як зазначає С. Ячин, особливість жертви – це її незворотність, тоді як дар, наприклад, обов'язково передбачає деяку взаємність [51].

Жертовність є добровільною залежністю, рабством, що формується в ненаситному прагненні людини «мати». За тотальне бажання володіти, людина жертвує любов'ю, тобто власною особистістю. «Жертва стає «відкупом» за небажання пізнавати (любити, ділитися), «платою» за те, щоб не «бути». В силу цього, жертва завжди несе в собі потенціал деструктивності, поділу, поглинання, оскільки культивується ставленням ненависті до всіх (всього), хто (що) «спонукає» «позбавлятися» об'єкта ненаситного бажання «мати». А, отже, вона завжди несе в собі корисливий мотив ставлення до Іншого, який виступає як конкурент, який претендує на об'єкт мого бажання» [9, с. 165]. Як зазначає в зв'язку з цим Е. Фромм, торгашеський характер готовий давати тільки в обмін на що-небудь. Давати, нічого не отримуючи взамін, це для нього означає бути обдуреним. Тому більшість індивідів цього типу відмовляються давати. Деякі роблять чесноту з давання в сенсі пожертви. Вони вважають, що саме тому, що давати болісно, людина повинна давати; чеснота давання для них укладена в самому акті принесення жертви. Що давати краще, ніж брати – ця норма для них означала б, що терпіти нестатки краще, ніж переживати радість [45].

Корисне бажання жадає, вимагає, кричить, але все, що споживається ним, все, що спрямоване на «благо для себе» задоволення себе, – позбавлене справжнього смаку, радості від володіння бажаним. Така доля людини, що обирає егоїзм. По суті, людина перетворюється в залежну від самого процесу споживання істоту, чий невгамовний апетит постійно наростає, викликаючи складний внутрішній конфлікт, напругу, зацикленість з одного боку, і агресію, ворожість до навколишнього світу – з іншого. Тобто зростає її егоїстична установка на руйнування, привласнення, володіння навколишнім світом, іншими словами її самолюбство, але не сама людина. Її егоїстична установка на «благо для себе» закріплюється в претензії до навколишнього світу, який «зобов'язаний» надати

їй те, що вона хоче. У такій залежності людині складно побачити і усвідомити, що саме вона відповідальна за розрив відносин з оточуючими, причиною чого стали її претензії. Ілюзія переваги і бажання володіння не дозволяють побачити ситуацію об'єктивно. Все, на що залишається здатна людина в цій зацикленості, це лише пред'являти все нові претензії.

Скуштувавши від Древа добра та зла, людина обрала шлях пізнання добра через зло. Егоїзм, який під виглядом бажання увійшов в її душу, зафіксував її свідомість на самолюбстві, а отже, самотності. Подолання самотності, яка випалює зсередини, засноване на зневолодненні бажання «мати» в собі, здатності вийти за рамки власного «хочу». Вищі цінності духовного життя, етика спів-буттєвості присвячені саме цьому – виходу за кордони бажання, формуванню в собі любові до ближнього. Як зазначає у зв'язку з цим Б. Берман, в Едемі людина в самоті душі своєї виявила свою ущербність і недоробленість. Саме на цьому збитковому місці самоті і зосереджується тепер справа виховання людини ... Люди самі обрали шлях зваб і спокус, самі вступили на шлях долання, що передбачає знищення оман. Це шлях розчарувань і викриттів, впізнавання «потом і досвідом» того, що можна було знати інтуїцією істини. Це шлях, що вимагає відмови від уявного добра, від виняткового переживання блага собі (своєму «я»), відмови від самого себе, нарешті. Шлях цей відповідає тим порушень, які в Саду Едемі відбулися в духовній структурі людини [3].

Небезпека зла духовного, його екзистенційна сутність, таким чином, поміщені в поле проблематики корисного бажання «блага лише для себе», як стимулу людської активності, спрямованої на пошук егоцентричних задоволень. Саме в цьому форматі, працюють принципи утилітарної моралі, яка претендує на раціонально-матеріалістичне обґрунтування добра і зла, а головне – констатує відносність етичних цінностей та норм. Корисливе прагнення спотворює суть етичних законів, спокушаючи людину ілюзією вседозволеності, уводить її зі шляху духовного вдосконалення, зростання. Тому шлях добра це постійне, кропітке подолання самолюбства, культу самоті, самотності. Встати на нього може тільки той, хто готовий «*полюбити ближнього свого як самого себе*», трудитися задля інших. Щоб прийти до цієї відповідності, людині й дані ті етичні універсалиї, що вказують їй шлях вдосконалення. Але головне, це її серце, що залишило у собі первозданну здатність чути істину, відчувати любов, а, отже, у цьому абсурдному перемішаному світі віднаходити справжні орієнтири добра.

ЛІТЕРАТУРА ДО IV РОЗДІЛУ

1. Барабин Г. Родной язык и мозг. Интересное открытие японского экспериментатора. – «Курьер ЮНЕСКО», 1982, № 3. – С. 10 – 13
2. Бердяев Н. Диалектика божественного и человеческого. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. – 623с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://spirituality-study.ru>.
3. Берман Б. Библийские смыслы. Кн. 1. – М.: Лайда, 1997. – 200 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lib.ru/RELIGION/IUDAIZM/BERMAN/smysl.txt_with-big-pictures.html/
4. Берешит [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://toldot.ru/limud/library/humash/bereshit/bereshit/>
5. Бетильмерзаева М. Этноментальная детерминированность бытия человека // Философия и космология, 2010. – С. 109-116
6. Біблія в перекладі Івана Огієнка [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://bibleonline.ru/bible/ubio/>
7. Библийская энциклопедия Брокгауза/ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/biblejskaja-entsiklopedija-brokgauza/1262>
8. Бондаренко О. Українська ментальність в розмаїтті національних ментальних формоутворень й архетипів: історико-культурний аспект / Гуманітарний вісник ЗДІА вип. 32 Філософія, 2008
9. Бродецька Ю. Феномен цілісності суспільства/ Монографія. – Дніпро, 2017. – 334 с.
10. Бродецкая Ю. Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности: Монография. – Днепропетровск: «Инновация», 2014. – 370 с.
11. Бромлей Ю. Человек в этнической (национальной) системе // Научно-просветительский журнал «Скепсис» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://scepsis.net/library/id_1083.html
12. Воропай О. Звичаї українського народу. – К.: Оберіг, 1991. – Т. 1. – 449с.
13. Горбатенко В. Самоврядні потенції української ментальності // Мала енциклопедія етнодержавництва. – К.: Генеза, Довіра, 1996
14. Гумилев Л. Этногенез и биосфера Земли. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 557с.
15. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
16. Дорошенко Д. Нарис історії України: В 2 тт., Т. 1. – Львів: Глобус, 1991
17. Дослідження трипільської цивілізації у науковій спадщині археолога Вікентія Хвойки. – Ч. 1: Переклади наукових праць та коментарі. – К., 2006. – 208 с.
18. Дослідження трипільської цивілізації у науковій спадщині археолога Вікентія Хвойки. – Ч. 2: Матеріали і дослідження. – К., 2006. – 76 с.
19. Етимологічний онлайн-словник М. Шанського [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://lexicography.online/etymology/shansky/>
20. Етос [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://pervobraz.ru/slova/article_post/etnos/
21. Иллюстрированная полная популярная Библийская Энциклопедия / архимандрит Никифор, вып. III: М – Смо, 1891 – 1892 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: mstud.org
22. Ильин И. Собрание сочинений: В 10 тт. – М.: Русская книга, 1993–1999 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://studfiles.net/preview/6748881/>
23. Іванов В. Древо пізнання / В.В. Іванов // Міфи народів світу: в 2 тт. – М., 1992. Т. 2.

24. Коломінський Н., Львовичкіна А. Етнопсихологія українців // Україна на зламі тисячоліть: історичний екскурс, проблеми, тенденції та перспективи: Г. Щокін, М. Попович, М. Кармазіна – К.: МАУП, 2000. – 384 с.
25. Кристева Ю. Желание в языке: семиотический подход в литературе и искусстве [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://terme.ru/dictionary/179/word/zhelanie>
26. Культурология: учебное пособие для студентов высших учебных заведений / Под науч. ред. проф. Г. В. Драча. – Ростов н/Д., Феникс, 2002. – 608 с.
27. Кутырев В. Духовность, экономизм и «после»: драма взаимодействия // Вопросы философии. – № 8, 2001. – С. 56– 66
28. Лозко Г. Соціопсихічні складники українського національного характеру // Мала енциклопедія етнодержавництва. – К.: Генеза, Довіра, 1996. – 942 с.
29. Лурия А. Высшие корковые функции человека. – М., 1962, С. 64 – 65
30. Масенкіс Ю. Трипільська культура і українська мова // Аратта [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.aratta-ukraine.com/text_ua.php?id=1656
31. Маслоу А. Мотивация и личность / Пер. А.М.Татлыбаевой. – СПб.: Евразия, 1999 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.ru/PSIHO/MASLOU/motivaciq.txt>
32. Муратова Е., Сенцов А. Выражение концепта «народ» в русском языке // Молодой ученый. – 2011. – №10. Т.2. – С. 40-42. [Электронный ресурс]. – Режим доступу: <https://moluch.ru/archive/33/3794/>
33. Пастернак Я. Археологія України. Первісна, давня та середня історія України за археологічними джерелами. – Торонто, 1961. – 603 с.
34. Полонский П. Две истории сотворения мира [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.machanaim.org/tanach/_pol2ism/glava7.htm#7.3/
35. Полный церковно-славянский словарь: в 2 т. – Т.2/ Сост. священник магистр Г.Дьяченко. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 1998. – 560 с.
36. Про призначення людини й етичний закон [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://mospat.ru/archive/page/vera-i-zhizn/slovo/30742.html/>
37. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / Пер. с англ. А.Е.Кибрика. – М.: Прогресс, 1993. – 654 с.
38. Синило Г. Библия и мировая культура : учеб. пособие / Г. В. Синило. – Минск : Вышэйшая школа, 2015. – 685 с.
39. Словарь русского языка XI – XVII вв: В 10-ти т. АН СССР. Ин-т рус. яз. Гл. ред. Р. И. Аванесов. – М.: Рус. яз., 1988, Вып. 8. – с. 179-182
40. Соловьев В.Чтения о Богочеловечестве [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/soloviev/chteniya/index.html>
41. Успенский Л. Этимологический словарь школьника [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pochemyneinache.com>
42. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. / под ред. и с предисл. Б.А. Ларина. – М.: Прогресс, 1987 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.slovorod.ru/etym-vasmer/index.html>
43. Фромм Э. Здоровое общество. – М.: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 539 с.
44. Фромм Э. Иметь или Быть? – Киев: Ника-Центр, 1998. – 400 с
45. Фромм Э. Искусство любить. Исследование природы любви. – М.: Педагогика, 1990. – 160 с.
46. Хвойка В. Древние обитатели Среднего Приднепровья и их культура в доисторические времена (с комментариями и иллюстрациями). – К., 2008. – 160 с.

47. Цвык И. Идея добра в философии В.С. Соловьева // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2015. № 2. –С. 84–90
48. Шилов Ю. Давня історія України в контексті світової цивілізації. – К., 2008. – 278с.
49. Шилов Ю. Истоки славянской цивилизации. – К., 2004. –704 с.
50. Щедровицкий, Д. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево М.: Теревинф, 2014. – 1088 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://shchedrovitskiy.ru/PDF/978-5-4212-0184-7_Svodn7.pdf
51. Ячин С. Человек в последовательности событий жертвы, дара и обмена. – Владивосток: Дальнаука, 2001. – 278 с.
52. Krąpiec M. Zło // Powszechna Encyklopedia Filozofii, 9 v. – Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2008. – P. 941-944.
53. Kowalczyk S. Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego. – Warszawa: ODISS, 1980. – 463 с.
54. Lacan J. Ecrits. – Paris: Gallimard. – 1970 p.
55. Lapshin I.E., Moiseenko M.V., Tsyvk V.A. Ethical and psychological problems in the works of I.A. Ilyin // 3rd International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences & Arts, SGEM 2016. – P. 659–662
56. Tomasz z Akwinu. Suma Teologiczna, V1 – 34. – Londyn-Warszawa: Veritas, 1986
57. Tomas de Aquino. De Malo // Opera omnia: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
58. Wojtyła K. Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne // Człowiek i moralność: 4 v. – Lublin: TN-KUL, 1994. – 544 p.

Розділ V

ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ЕТИКИ СПІВ- БУТТЯ

5.1 Шлях пізнання добра:
народження ідеї спільного блага
192

5.2 Логіка етичного пізнання:
подолання егоїзму
210

Література до V розділу
217

5.1 ШЛЯХ ПІЗНАННЯ ДОБРА: НАРОДЖЕННЯ ІДЕЇ СПІЛЬНОГО БЛАГА

Благо – вищий початок в світі ідей. Воно є першоджерелом всіх інших ідей, а через них – і всього існуючого. Воно ж є і кінцевою метою всього буття. Воно – сонце, що дає всьому життя і назад притягує до себе все живе. Благо і Бог – поняття одного порядку.
Платон

Заявляючи проблему добра-блага як метафізичну з одного боку, і антропологічну – з іншого, і визначаючи статус феномену як «цілісне знання» (живе, істина, тобто те знання, що формує нашу особистість), необхідно звернутися до його гносеологічного потенціалу. Як заявляє у зв'язку з цим Л. Фейєрбах, суть, зміст, істина полягає не в мисленні і не в знанні як такому. Істина в повноті людської істоти, що виявляється в єдності духу і душі [37, с. 203]. Це безумовне існування, яке не може бути дійсно дано ні в моїх відчуттях, ні в моїх думках, яке не може бути предметом, ні емпіричного, ні раціонального пізнання, і яким, однак, це пізнання обумовлюється, – становить, предмет деякого особливого, третього роду пізнання, який краще за все може бути названий вірою [29, с. 326].

Етика звертається до тих аспектів людського життя, що стосуються безпосередньо сфери прагнень, бажань, цілей. Саме тому вже у рамках античної філософії, починаючи з Сократа, Платона, Аристотеля, етичні роздуми про благо завжди базувалися на аналізі з одного боку його метафізичної природи, а з іншого – природи чеснот, задоволень та устремлінь людини, які пов'язувалися з ідеєю «блага». Так, наприклад, «благо» як вищий початок у світі ідей за Платоном, є першоджерелом всіх ідей, а через них – і всього існуючого. Воно ж є і кінцевою метою всього буття. Воно – сонце, що дає всьому життя і назад притягує до себе все живе. Саме тому філософ зазначає, що благо і Бог – поняття одного порядку.

Цікаво, проте для описання специфіки пізнання людиною етичного знання у давніх текстах використовується поняття «даат» (від

дав.-євр. לַדַּאָט). «Даат» це форма пізнання, що складається після того, як первісна узагальнена ідея розуміння вже була розкрита, тобто після того, як річ вже зрозуміла, вхоплена нашою свідомістю. Тільки після цього «розуміння» можна приступити до «пізнання-даат», яке означає особистий, внутрішній, інтимний зв'язок між тим, хто пізнає, і тим, хто(що) пізнається. Мова йде про такий характер пізнання, за якого народжується глибинний особистий зв'язок, що є не просто інформаційним, зовнішнім, тобто інтелектуальним, але внутрішнім зв'язком. Зв'язком, що торкається самих засад особистості, змінює її.

При цьому пізнанні об'єкт залучається до самого серця («інтимного простору» того, хто пізнає. Як зазначають сучасні дослідники, перехід на такий інтимний рівень пізнання по відношенню до добра і зла стався у людини після поїдання плода Дерева Пізнання. Таким чином, Дерево Пізнання дало людині не інформацію про добро і зло, а залучило її в інтимний зв'язок з ними, а саме, зробило їх невід'ємною частиною особистості людини.

Мова йде про таку унікальну рису «пізнання-даат» як спів-чуття (до того, хто пізнається). Коли пізнаване стає немов би частиною самої людини, вона обов'язково «відчуває за об'єкт свого пізнання», співчуває йому, переймається їм. Даат – справжнє, глибоке пізнання, що не є формальним і холодним інтелектуальним актом, воно вимагає обов'язкового залучення до процесу пізнання емоцій, переживань, глибокої залученості, інтенції, що долучаються до особистого екзистенційного досвіду. Таким чином, зв'язок рівня Даат між суб'єктом і об'єктом пізнання є вищим рівнем духовного розвитку... Адам набував цю якість по відношенню до своєї дружини, – і розвиток світу йшов нормально. Але з'ївши плід Дерева Пізнання, людина отримала зв'язок рівня «даат» також зі злом. І тепер, відчуваючи в собі «співчуття» до зла, «залученість у зло» – людина може захопитися і зруйнувати світ [3].

Філософська рефлексія

Розмірковуючи над метафізичною природою знання «добра і зла», Б. Берман зазначає, що влада над собою є необхідним ступенем в здобутті влади над світом. Тільки досягнувши цього вищого рівня влади, людина могла б і далі просуватися в справі пізнання добра і зла. Безумовно, жага пізнання є невіддільна сутність людини, центр життя Homo Cognoscens. Адам прагне до пізнання, і це цілком природно з його боку. Проблема ж полягає в тому, що коли жага пізнання затьмарює

все інше, це призведе до краху. Поглиблюючи в собі пізнання добра і зла, ми не завжди можемо втриматися в потрібних межах. Зло потрібно розуміти, але не здійснювати... вміння обмежити себе є, насправді, більш високий рівень влади над світом. Адже справжня влада полягає не тільки в тому, щоб уміти брати, але і в тому, щоб, коли потрібно, зуміти стримати себе і не брати... в Саду не було розриву між пізнанням і реалізацією. Тобто пізнаючи, людина могла змінювати світ, будучи повновладним його господарем. А куштування від Дерева Пізнання тягло за собою змішання добра і зла в душі людини... Це знання не тільки дуже важливе, але воно також і небезпечне... Випивши «вина пізнання Добра і Зла», людина, зберігаючи повну владу над світом, могла би необоротно зруйнувати його; зруйнувати все, що Бог хотів дати людині... [3].

У християнській філософській традиції питання пізнання добра, відкривається в форматі слухання серця, єдино здатного спів-чувати, переживати залучення, єднання з пізнаваним об'єктом⁸⁶. Філософія серця, як творчого пізнавального центра духовного життя людини, що акумулює у собі все життєве, людське й трансцендентне у їх сакральному сенсі, складає серцевину релігійної філософії. Серцем

⁸⁶ Слово «серце» має давню лінгвістичну традицію. Так, в апокрифах *кардіа* і біблійне слово *לֵב* – «серце», мають значення: 1) центрального пункта «фізичного організму»; 2) зосередження всіх етичних і духовних функцій людини (так, наприклад, вираз «Бог вимагає служби серця», *אֱלֹהִים יְזַכְּרְךָ לְבָבְךָ* є стійким виразом книжників). Проте, слово *לֵב* означає не тільки серце як орган людського життя, але ще «центр», «думку», «рішення», «волю». Серце є центром для почуттів: «Серце перше почуття горе, воно ж перше відчуває радість» [4, (Прит., 14, 10)].

У теоретичній традиції концепт серця займає провідне місце в інтенціях християнських філософів, працях гуманістів, класиків. Зокрема, ця проблематика розглядається у працях Феодосія Печерського, Ніла Сорського, Тихона Задонського, Паїсія Величковського, Г. Сковороди, Серафима Саровського, О. Хомякова, І. Кіреєвського, М. Гоголя, М. Костомарова, П. Куліша, П. Юркевича, Л. Толстого, В. Соловйова, В. Розанова, Б. Вишеславцева, В. Войно-Ясенецького, С. Франка, О. Реріх, П. Флоренського, В. Ерна, І. Ільїна, М. Бердяєва, М. Лоського, Р. Рудзітіса, В. Сухомлинського, В. Зінківського, О. Лосєва, П. Сорокіна, М. Тарєєва, С. Франка, Д. Біллінгтона, О. І. Кологривова, І. Ф. Мейендорфа, М. Шелера та ін. Разом з тим, спостерігається тенденція класичної західної філософії розглядати проблему серця під ракурсом раціонально-логічного осмислення, що значно обмежує евристичні можливості концепту (окремі спроби зазирнути за логіку традиційного дослідження спостерігаємо, наприклад, в ідеях «логіки серця» Б. Паскаля, «порядку любові» М. Шелера, «ірреальності серця» Г. Гегеля, «персоналізації» або «внутрішнього самозаглиблення свідомості» Т. де Шардена).

і в серці пізнається істина, добро, що обумовлено гносеологічним статусом останніх, бо Бог – завжди в серці. Саме тому концептуалізація проблематики серця, як вчення про особливий глибинний характер пізнання-даат – «серцеве споглядання», «слухання серця», «голос серця», – становить проблемне поле рефлексії філософсько-антропологічної метафізики.

Філософська рефлексія

На думку В.Вернадського, планета Земля переходить на новий еволюційний виток, що супроводжується наближенням до землі космічних енергій більш високої напруги і вібрацій. Пряме зіткнення високих і потужних енергій з більш щільними формами матерії Землі може привести до руйнування останніх. Тому в ланцюзі енергетичного обміну існує ієрархічна структура безпечного зв'язку, яка відіграє роль природного трансформатора, перетворює «космічні випромінювання в дійсну земну енергію – електричну, хімічну, механічну, теплову [7, с. 43], розумову, енергію свідомого пізнання і співпраці з Вищими світами. Таким енергомагнетичним центром і психічним трансформатором космічних енергій виступає чисте серце, здатне «не спопелити вогнемним зв'язком з Вищими Силами» [36, с. 854]. Саме серце, як центр духовного життя людини, еволюційно покликане охороняти супідрядні йому енергетичні центри людини від руйнівного потенціалу вищих космічних енергій і сприяє гармонізації та асиміляції їх у творче поле культури. При цьому ступінь трансформації цих енергій пропорційна широті свідомості і рівню витонченості енергетики його носія. Міць вищих енергій перетворює свідомість і робить її сприйнятливою до пізнання законів буття [36, с. 860]. Так Космічний Розум за допомогою творчих енергій створює в космічній еволюції планети Земля новий енергетичний вид людства і активізує в ньому черговий культурно-еволюційний ступінь космічного пізнання – ступінь безпосереднього пізнання серцем [11, с. 294]. Серце виступає, таким чином, центром синтезу духовного і фізичного рівнів реальності оскільки:

- по-перше, «серце по суті своїй є орган, що понаддіє і віддає» [36, с. 386], орган «розуміння», який ініціює зусилля духовно-етичного порядку, які гармонізують раціонально-логічний і інтуїтивно-творчий компоненти особистості;

- по-друге, серце виступає як сакральний центр, де відбувається очищення всіх дій, почуттів і думок людини, збирання її у цілісну особистість;
- по-третє, серце здійснює особливе пізнання, виходячи з вищих смислів і принципу єдності всього суцього, в чому проявляється синтез і універсалізм;
- по-четверте, серце народжує, акумулює і випромінює безумовну любов, що відтворює людину і навколишній світ;
- по-п'яте, серце – це онтологічний центр особистості і духовно-етичний початок нашого буття. Людина спочатку відчуває все серцем (жива інтуїція, слухання, споглядання), а потім розмірковує над цим. Істина відкривається за допомогою серцевого досвіду, в живому серцевому спогляданні, здійснюваному в контексті діяльної любові.

«Голос» нашого серця виступає тим даром, який на шляху пізнання добра і зла допомагає людині обрати добро, тобто наблизитися до істини. Це по суті наш орієнтир вірного вибору, що відчуває, або ж навіть пам'ятає різницю між добрим та лукавим, щирим та спотвореним, саме тому у рамках філософії, проблематиці серця надається таке велике значення. Як зазначає у своїй праці «Думки» Паскаль, «розуміння» небуття, як і «розуміння» всього суцього, вимагає безмежності розуму, можливого тільки у Бога, в якому ці крайнощі тільки і можуть стикатися і зливатися. В людині ж поєднуються неоднорідні і протилежні субстанції – душа і тіло, тому вона в змозі пізнати до кінця тільки однорідні явища – тілесні чи духовні. Ось чому блаженні і тверді в переконанні ті, кому Бог дав віру через сердечне почуття; але тим, хто її не має, ми можемо її дати лише через міркування, поки Бог не дасть їм її через сердечне почуття, без чого віра залишається справою всього лише людською і марною для порятунку душі [22, с. 105]. Сердечне слухання як унікальний спосіб осягнення реальності «логікою почуттів», дає людині можливість проникнути в першооснови буття, але при цьому залишає її у невіданні щодо всієї повноти світобудови. Сила «серця» означає у Паскаля заперечення всевладдя розуму [31, с. 200-202].

«Сердечне пізнання», «споглядання серця», «буттєве пізнання» – способи втілення гносеологічного потенціалу серця. Пізнання серця як осереддя духовної сутності людини, стало підставою східно-християнської традиції, де в якості духовної практики особливого

містичного переживання є ісихазм⁸⁷. Природно, що мова йде не просто про фізичний орган людського організму, а про проникливий пізнавальний принцип, який відкриває людині перспективу розуміння різниці між добром і злом.

Філософська рефлексія

Згідно давніх текстів, духовне серце знаходиться в тілесному серці, як у фізичному органі. Так, Григорій Палама посилається на Макарія, який говорить, що серце править усім складом людини, і якщо благодать опанує пасовиська серця, вона панує над всіма помислами і тілесними членами, бо в ньому укладені розум і всі помисли душі. У зв'язку з цим, він пише, що серце наше є скарбниця розуму і перший плотський розумний орган [12, с. 43]. Посилається Григорій Палама і на слова апостола Павла, який зазначає: ви – наш лист, написаний у наших серцях ... ви показуєте собою, що ви – лист Христа, через служіння наше написаний не чорнилом, але Духом Бога Живого, не на таблицях кам'яних, але на платтяних скрижальях серця [4, (2 Кор. 3:2-3)] і на вчення Максима Сповідника, який говорить, що відвідавши чисте серце, Бог удостоює за допомогою Духа накреслити в ньому Свої письмена, як на Мойсеєвих скрижальях. Серце, як центр природний, протиприродний і поза природний, створюється першим з усіх частин людського тіла. У ньому творяться як чисті, так і злі помисли людини. Проте погані думки воно народжує не по своїй природі, а тому, що пам'ятає про колишнє зло. Більшу ж частину злих помислів серце «зачинає від злодійства демонів. Ми ж усі їхні відчуваємо наче вихідними з серця, як зазначає Діадох Фотикійський [13, с. 57-58].

В своїй роботі «Дух, душа, тіло» В. Войно-Ясенецький зазначає, що про серце мова мало не на кожній сторінці Біблії, ... йому надається значення не тільки центрального

⁸⁷ Ісихазм (від грец. ήσυχία – «спокій, тиша, самота») – практика самоспостереження. Розумно-сердечною молитвою, поєднаною з тверезістю (контролем) за всіма думками, вона сприяє очищення розуму і серця, і готує (але не призводить сама по собі) людину до богоспоглядання. Представниками ісихазму (Симон Новий Богослов, Григорій Синаїт, Григорій Палама і ін.) розвинені принципи концепції «синергії» – взаємодії божественної благодаті і вільної волі людини. Мова не йде про буквальне, фізичне споглядання, а про духовне, «внутрішнє» бачення, розуміння зв'язку між духовним світом і матеріальним.

органу чуття, але і найважливішого органу пізнання, органу думки і сприйняття духовних впливів. І більше того, серце за Святим Письмом є орган спілкування людини з Богом, отже, воно є орган вищого пізнання [8]. Схожі судження висловили свого часу П. Юркевич в роботі «Серце і його значення в духовному житті людини за вченням слова Божого», П.Флоренський у книзі «Стовп і твердження істини», І.Ільїн у книзі «Серце, що співає. Книга тихих споглядань». Філософ наділяє духовний центр людини здатністю творити «культуру серця» і вважає, що «це філософія – проста, тиха, доступна кожному, народжена головним органом Православного Християнства – споглядають серцем» [23, с. 64].

Серце духовне трактується представниками релігійної філософії, як пізнавальний орган, що має безпосереднє відношення до сфери сенсу. У зв'язку з цим, М. Бердяєв писав, що воно є центральним органом цілісної людської істоти. Це є християнська істина. Вся оцінна сторона пізнання – емоційно-серцева. Ціннісному розумінню належить величезна роль у філософському пізнанні. Без нього не пізнається сенс. Пізнання сенсу, перш за все, сердечне. В пізнанні філософському пізнається цілісна істота людини. І тому в пізнанні неминуче приходить віра [2].

У якості «апарату духа» [11, с. 176], серце еволюційно наділене ієрархічним первородством перед іншими системами сприйняття знань і пізнання, про що свідчать дослідження сучасного польського вченого А. Броздяка [5]. Спираючись на дані американських вчених в області проблем свідомості, автор говорить про відкриття місцезнаходження «свідомої уваги» людини. Цим простором він називає синусно-передсердний вузол серця, який починає працювати вже на 21 день життя людського плоду, розсилаючи електричні імпульси набагато раніше, до того «коли утворюються нервові і мозкові канали» [28, с. 65]. Дослідник робить висновок, що саме серце (а не будь-яка частина мозку) є початком зародження і роботи свідомості людини у фізичному житті.

Довідка

Сучасні дослідники-кардіологи відзначають, що значення серця в найближчому майбутньому має зрости, оскільки вся мозкова діяльність, вся нервова система, всі виділення залоз будуть вивчатися як канали джерела серця [36, с. 819], здатного обробляти астрономічні обсяги інформації за 3-4 секунди (час скорочення передсердя і шлуночка). Пристроями, які отримують інформацію для серця, служать мільярди капілярів. Їх загальна довжина близько 100 тисяч кілометрів. Ці найтонші судинні датчики утворюють кордон взаємодії із зовнішнім і внутрішнім світом. До них серце не допускає нервову систему. Вся інформація від Всесвіту всмоктується через капіляри рухливими структурами еритроцитів. Резервуаром накопичення інформації в системі серця служить кругообіг крові [10, с. 33]. Найдосконаліші комп'ютери не можуть навіть наблизитися до тих обсягів обробленої серцем інформації, які циркулюють в його структурі. За розрахунками вчених, дія серцево-судинної системи охоплює простір трильйонів живих клітин [10, с. 33]. У дослідженнях також встановлено, що серцево-судинна система є окремою високоорганізованою лабораторією нашого організму. Вона має власний мозок серця, власне серце серця і має власний хвильово-гемодинамічний зв'язок «мінісердець», що знаходяться на внутрішній поверхні шлуночків серця, з усіма органами і частинами тіла через представництво артерій. Крім того, серцево-судинна лабораторія матеріалізує і розподіляє всі форми часу в організмі і служить системою випередження мозку [10, с. 25]. Це явище доводить єдність простору і часу – в даному випадку, в серці людини.

Таким чином, потенціал спів-буттєвості, як цілісності, єдності, простір спілкування-довіри, народжується саме в процесі сердечного пізнання, коли з мого прагнення співчутти біль іншого, допомогти, формується наш монолітний зв'язок. Таке глибинне проникнення до самої душі того, хто потребує, і хто близький мені у своїх намірах і прагненнях, близький по духу, крові, є союзом, у якому я відчуваю свою затребуваність, проявляю унікальну щирість своєї душі. Побудувати його штучно, згори, за раціональними міркуваннями й формальною необхідністю, неможливо. Оскільки його основна умова – внутрішній глибинний зв'язок між нами, є результатом

кропіткої й натхненної роботи серця, покликом серця. Серця, яке не втомлюється, не зупиняється, а прагне, прагне й прагне пізнання-залучення, спів-участі з серцями інших. Серця, яке єдино здатне робити дійсно вільний добрий вибір. Серця, чий голос веде мене й дозволяє долати неймовірні перешкоди й ризики. Серця, чий голос ще необхідно почути. Такий шлях пізнання навколишнього світу – серцем, формує засади етики спів-буття. Гносеологічний потенціал серця розкривається, іншими словами, саме у кордоцентризмі⁸⁸ (від грец. καρδιά – серце) – унікальному способі пізнання, що дозволяє людині проникати в саму суть символічної реальності, долучитися до вічності своїм буттям.

Філософська рефлексія

Даний спосіб пізнання унікальний, оскільки синтезує фізичне і духовне начала в єдине ціле, дозволяючи проникнути в саму суть буття. На думку І. Ільїна, мислення без серця залишається, в кінцевому рахунку, байдужим: йому все одно, за що не взятися, що не обдумати, що не вивчити. Воно виявляється бездушним, байдужим, релятивістським (Все умовно! Все відносно!), холодним і цинічним. Його головний прийом це розумове розкладання життя, тобто розумова «вівісекція» живих явищ і істот [17, с. 297- 298]. Унікальність «роботи» серця полягає у синтезі пізнавальної діяльності. Як зазначає А. Лебеденко в своїй статті «Серце як засіб метанаукового пізнання космічної реальності», синтез – це явище, що належить сфері серцевої свідомості ... Синтез – це продукт енергетичної серцевої діяльності людини з розширеною свідомістю. Синтез пов'язаний з мисленням людини, пов'язаний в першу чергу з рівнем її свідомості. Чим вище і витонченіша свідомість, тим вище синтетичне сприйняття навколишньої дійсності, тим вищий підхід до пізнання світобудови як такої. Чим більш вузька, обмежена свідомість, тим внутрішній світ мислителя більш диференційований, роздрібнений на частини, які дуже важко людині з таким рівнем свідомості зібрати в єдине ціле. Тому одне з найважливіших еволюційних наукових завдань

⁸⁸У розвитку кордоцентризму, представниками якого є Г. Сковорода, Н. Новіков, І. Лопухін, П. Юркевич, Л. Толстой, В. Соловйов, В. Розанов, Б. Вишеславцев, В. Войно - Ясенєвський, С. Франк, П. Флоренський, І. Ільїн, М. Бердяєв, В. Лоський і ін., основним методологічним принципом є цілісне розуміння особистості та її місця в суспільстві. Тут розуміння серця як метафізичного принципу духовності людини, виступає осередком творчих здібностей людини.

гносеології полягає в розширенні свідомості дослідника ... Тільки розширена свідомість призводить до синтезу. А синтез дає ключ від входу до брами Сокровенного Знання ... Такий синтез не існує поза людиною і може відбутися тільки на рівні високої свідомості самого індивідуума [19, с. 185].

Цей стан можливий лише в разі теодицеї, стверджує П. Флоренський, коли розум структурує себе вертикально і відкривається назустріч вищій Істини. Філософ зазначає, що одухотворяючись світлом Серця Ієрархії, розум при цьому перестає бути самозамкненим і болючим, тобто бути розумом, коли він пізнає Істину, бо Істина робить розум розумним, а не розум робить Істину правдою. Отже, відповідь на основне питання про розум, а саме на питання: «Як можливий розум?» – повинна говорити: «Розум можливий через Істину». Але, в такому разі, що ж робить Істину істиною? Вона сама [38, с. 822]. Таким чином, П. Флоренський прокладає шлях до Істини через філософське пізнання, тобто через високий рівень синтезу та інтелектуальну рефлексію.

Цікаво, що практики «сердечного синтезу», що отримали назву «*кордіогносія*», сформувалися ще в рамках традиції ісихазму. Як зазначає Ніл Сорський в своєму «Статуті», мета чернечих устремлінь виражена «не в обмежені плоті, а у внутрішньому, моральному вдосконаленні» [1, с. 129]. Поняття «*кордіогносія*» (від грец. *kardia* – *серце* і *gnosis* – *знання*) стосується знання глибшого, ніж логічно-доказова *epistema* (концепція, теорія) чи *doxa* (загальноприйнята думка, уявлення). Кордіогносія це сутнісне, інтуїтивне «знання серцем». А оскільки всі почуття виходять з серця, то воно стало загально об'єднуючим центром любові, духовного здоров'я і гармонійної врівноваженості особистості. Так, за Феофаном Затвірником, велика справа об'єднання всього світу здійснюється у серці людини, і за допомогою серця [41, с. 302], а Сергій Радонезький виділяє у вченні про серце такі його сутнісні риси, як: 1) життя заради спільного блага; 2) самовіддана особиста праця; 3) безкорисливість. Надалі, основні принципи кордіогносії лягли в основу філософії серця Г. Сковороди, І. Кіреєвського і О. Хомякова, П. Юркевича, В. Соловйова, М. Тарєєва, П. Флоренського, С. Франка, М. Бердяєва, Б. Вишеславцева, І. Ільїна, О. Лосєва, В. Войно-Ясенецького [20].

Пізнавальні можливості кордоцентризму розкриваються усвідомленні живої реальності, що, таким чином, протилежне формалізму раціонального знання. Зокрема, зазначається, що якщо мозок і земний розум – для Землі, то серце для всіх світів, і вирішення долі людської ... може бути перенесене в серце, коли воно ще б'ється у фізичному тілі [11, с. 138]. Проте яким чином серце здатне пізнавати, як ми відчуваємо його «голос»?

а) голос серця

Хто хоче почути голос своєї совісті,
той повинен відтворити тишу навколо і всередині себе.
А. Граф

У якості індикатору людського вибору, відношення до навколишнього світу, потенціал етичного знання звертається до «роботи душі», діяльність якої ототожнюється з почуттями нашого серця⁸⁹. Серце слугує осередком нашої волі і бажань. Його діяльність тлумачиться як «душевна діяльність, що складається з відчуття, сприйняття, уявлення і утворення понять (ідей), результатом чого є знання явищ зовнішнього і внутрішнього світу в їх співіснуванні і закономірній послідовності» [21]. Увесь цей комплекс (відчуття, сприйняття, переживання тощо) й забезпечує глибину, динамічність, варіативність сприйняття людиною навколишнього світу, впливає на формування її установок і прагнень. Біль і радість, смуток і натхнення – все це формує наше уявлення про оточуючий світ, робить його унікальним, таким, що потребує пізнання, нашого залучення.

Іншими словами, діючи у якості осередку нашого самовизначення, що формується на так званому доопитному (апріорному) знанні, серце, значення якого в різних лінгвістичних версіях (в апокрифах – *карбіа*,

⁸⁹Як свідчать дослідження в галузі фізики, почуття є основними «несучими частотами», на яких людина випромінює ті чи інші енергоінформаційні хвилі. Генератором почуттів є серце, через яке випромінюються «несучі частоти», що формують інформаційні зв'язки людини з навколишньою дійсністю. У цій системі серце виконує функцію приймально-передавального пристрою (ретранслятора), що приймає зовнішню інформацію та наділяє її певною «чуттєвою» забарвленістю, передаючи за допомогою нервової системи і мозку в тіло, і далі в навколишнє середовище. Таким чином, за допомогою почуттів відображається наше ставлення до кого (чого) -небудь, і на відміну від емоцій (тобто короточасних переживань), які є довготривалими, виражається робота серця.

у талмудистів – לֵב או לֵב) означає епіцентр всіх духовних функцій людини, має ще одне значення, що зустрічається у Септуагінті як *συνείδησις* – совість. Цікаво, у зв'язку з цим, що у всіх європейських мовах (лат. *conscientia*, франц. *conscience*, іт. *coscienza*, англ. *conscience*, нім. *Gewissen*) поняття «совість» (грец. *συνείδησις*) походить від кореня, що означає «знання» (вед) та приставки «с»⁹⁰. Таке утворення вказує на близький зв'язок поняття «совість» та «свідомість», оскільки спостерігається ідентичність функцій феноменів. Так, зокрема, свідомість є коренем, осередком усіх психічних явищ людського організму, у свою чергу совість є коренем явищ духовного світу людини.

Питання про природу совісті лежить у тій самій площині, що і добра, любові, відповідальності тощо, тобто сфери знання, розуміння чогось, що, «дане людині як закон» [33, с. 750]. У ньому міститься ідея спів-присутності, спів-буття. Мова йде про те, що совість не є мірилом людського розуму, заснованим на суб'єктивному досвіді, оцінці, розумінні й тлумаченні. У цьому випадку ми можемо говорити лише про хибні критерії «моєї власної справедливості», «правди», що не здатні (у силу власної суб'єктивності) до організації нашої внутрішньої природи (її вдосконалення). А оскільки кожен з нас хоча б раз у своєму житті переживав «муки совісті», заглушити які нездатен навіть найверткіший розум, то очевидно, що мова йде про інше. Хіба, якщо б це був лише наш особистий критерій оцінки, не змогли б ми його так гостро і болюче відчувати, хіба б не змогли його проігнорувати? А ігнорувати «голос совісті» складно. Саме тому говорити про совість необхідно під іншим кутом зору, а саме як *дане людині розуміння істини, добра, керуючись яким, вона здатна розрізняти добро і зло, і, таким чином, вдосконалюватися: любити, бути відповідальною, вільною, творчою.*

Іншими словами, людині, як творінню перш за все духовному, що прагне реалізувати свій внутрішній потенціал й не задовольняється лише запитами матеріального й фізичного характеру, притаманне розуміння етичного закону, «написаного у наших серцях». Саме цей голос, який орієнтує нас у наших етичних виборах, підказує, не дає

⁹⁰Етимологія слова «совість (сумління)» демонструє, що у слов'янські мови воно входить у якості характеристики певного колективу, суспільства [35, с. 179]. Зіставлення понять доводить, що їх значення у трьох мовах переважно збігаються й зводяться до: 1) усвідомлення і почуття відповідальності за свою поведінку перед самим собою, людьми й суспільством; 2) етичні принципи, погляди, переконання; сумління; 3) еталон поведінки, шкала етичних цінностей; 4) найчесніший та найвідповідальніший. В українській мові, за твердженням Т. Радзієвської, сумління «постає як живий індивідуальний внутрішній регулятор поведінки ... Сферою дії сумління є сфера вчинків особи» [27, с. 32]

схибити, й називають совістю. І саме тому, коли людина відчуває зло, у ній «холоне кров», відчувається небезпека від зіткнення з ним. Таким чином, совість це те, що діє у людині природно, незалежно від віку, раси, статі, рівня освіти, те, що об'єднує нас у всьому різноманітті культур та етносів. Недарма сучасні антропологічні дослідження, присвячені вивченню звичаїв різних етнічних груп, констатують, що до сих пір не було знайдено жодного (навіть самого дикого) племені, якому були б чужі поняття про добро і зло. Багато племен не тільки високо цінують добро і гребують зла, і навіть не сходяться в своїх поглядах на їх сутність, наближаються за своїм етичним рівнем розвитку до найбільш розвинутих європейських народів [14].

Проте, треба розуміти, що цей тендітний інструмент відчуття *належного, істинного*, орієнтований саме на вдосконалення людини, відновлення її внутрішнього балансу, цілісності, зв'язку з трансцендентним. А отже, завдання совісті – попередити людину від зла. Тому, якщо у ній самій щось суперечить принципам добра, її вчинки порушують порядок належного, совість починає «говорити про це», вимагає зупинитися. Оскільки, як зазначають сучасні теологи, «ніщо в людині не повинно суперечити принципам істини та любові».

Філософська рефлексія

Найбільш плідно поняття «совість» у релігійно-філософському контексті пов'язане з поняттями «свобода» і «гріховність». Так, саме поняття «совість» (грец. *Συνείδησις*) вперше з'являється у стоїків (хоча аналіз феномена проводиться набагато раніше). Як зазначає Е. Фромм, філософська література містить безліч різних відповідей на питання щодо природи явища. Так, наприклад, Цицерон і Сенека говорять про совість, як про внутрішній голос, що контролює чи захищає нашу поведінку в залежності від її етичних якостей. Зокрема, Сенека говорить про «чистоту совісті» як про джерело самозадоволення, і про «докори сумління», як про покарання за проступки. Сенека і Епіктет вказують на важливість голосу совісті і на незначність думки оточення. Стоїчна філософія пов'язує совість з самозбереженням (турботою людини про саму себе), і у Хризиппа вона визначається як усвідомлення людиною власної гармонічності [39].

Однак тільки в християнстві феномен совісті аналізується найбільш повно. Так, в посланнях апостола Павла йдеться про необхідність зростання совісті і розрізняються ступені совісті

(συνείδησις ἑαυτοῦ ἢ συνείδησις ἑτέρου). Про дії внутрішнього етичного закону в людях докладно апостол Павло пише в перших розділах послання до римлян. Він пояснює, як цей закон діє в людині. Так, кожна людина, ким би вона не була, іудей чи язичник, відчуває світ, радість і задоволення, коли робить добро, і, навпаки, відчуває занепокоєння, скорботу, коли чинить зло. Причому, навіть язичники, коли роблять зло, знають по внутрішньому відчуттю, що за ці вчинки будуть страждати [4, (Рим.1:32)]. Пізніше питання свободи совісті піднімає Іоанн Златоуст, який вказував, що совість це путівник для досягнення чесноти. Фома Аквінат вважає совість не потенцією, а основною властивістю (εξις, habitus), з якої формуються принципи людської діяльності. Це вроджений орган етичних принципів, на який спирається будь-яке судження.

У схоластичній філософії совість вважають законом розуму (lex rationis), що наданий людині Богом. Схоластика розмежовує «совість» та «сіндерезис»: якщо останнє є вмінням (чи навичкою) оцінювати й спрямовувати волю до справедливості, то перша є загальним принципом дії людини. Хоча сучасні автори і не використовують термін «сіндерезис», поняття «совість» часто використовується у тих випадках, для яких схоластична філософія використовувала термін «сіндерезис» – як внутрішнє усвідомлення етичних принципів. Емоційний елемент цього усвідомлення був виділений англійськими філософами. Шефтсбері, наприклад, припускає наявність в людині «етичного почуття», почуття справедливості й несправедливості, тобто емоційної реакції, заснованої на тому, що розум людини сам по собі перебуває у гармонії з космічним порядком. Батлер передбачає, що етичні принципи вроджені людині як частина її конституції, що ототожнює совість з вродженим прагненням до благих діянь. Згідно Адаму Сміту, наші почуття до інших людей і наша реакція на їх схвалення чи несхвалення є суттю совісті.

У свою чергу Кант абстрагував совість від усілякого специфічного змісту і ототожнив її з почуттям належного. Він вимагає підпорядкування людини внутрішньому мерику, що притаманний, а не набутий нею. Це мерило має безумовну достовірність; оскільки помилки совісті неможливі. Фіхте заявляє, якщо можлива поведінка належного, то повинен існувати абсолютний критерій істинності нашого переконання, що відноситься до належного. Це переконання

повинно бути абсолютно щирим, і ми на нього повинні опертися заради належного. Цей критерій є почуття істини й достовірності, що ніколи не обманує, бо воно існує лише при повній згоді нашого емпіричного і чистого «я», а чисте «я» і є наше буття. Отже, як зазначає філософ, совість є не що інше, як безпосередня усвідомленість нашої відповідності, відповідальності.

Незважаючи на безліч сучасних наукових теорій, що претендують на виправдання й мотивування принципів «здорового егоїзму», «особистого інтересу», «блага для себе», «культу бажань», «необмеженості власної свободи» тощо, *совість* постає тим унікальним феноменом, що руйнує логіку утилітаризму. Те, що голос нашого сумління виводить нас за межі суспільно прийнятого (скоріше, системно прийнятого), робить вільним від влади прерогатив сучасного «успіху» – грошей, влади, визнання, не має раціонального пояснення. Оскільки змусити людину «не хотіти», не йти за оманами «індустрії бажань» дуже складно. Цей крок може бути зроблений лише за власним вибором, власною волею.

Совість має «велику чутливість до добра і зла». Як зазначають сучасні теологи, якби людина не була пошкоджена гріхом, їй не потрібен був би і письмовий закон, оскільки совість могла б вірно керувати всіма її вчинками. Необхідність в писаному законі виникла після гріхопадіння, коли людина, затьмарена пристрастями, перестала чітко чути голос своєї совісті. Але по суті, як письмовий закон, так і внутрішній закон совісті говорять про одне: «як хочете, щоб з вами чинили люди, так само чиніть і ви» [14]. Виникає цілком слушне запитання: чи є совість природною властивістю людини, з якою вона народжується або це результат виховання? Які екзистенційні передумови совісті?

Про те, що феномен совісті не є наслідком фізичних інстинктів людини, а має вищу природу, свідчить ряд фактів. Як екзистенційна проекція етичного закону, «що викарбуваний на серці людини», як віддзеркалення світла істини, совість виступає тим внутрішнім індикатором, що відчуває її викривлення, спотворення, тобто зло. Саме тому совість спонукає людину робити не те, що їй вигідно, приємно, а, навпаки, що здавалося б, не вигідно, нераціонально. Тобто совість стоїть немов би вище окремої індивідуальної «правди» людини, соціальної групи, соціуму. Більше того, навіть якщо голос совісті говорить нам діяти невідповідно до прийнятих стандартів, не як всі, робить нас білою вороною, то компенсацією цьому виступає відчуття наповненості, твердості, натомість як порушення цього

голосу супроводжується соромом, страхом, душевними муками, навіть якщо оточення схвалює такі дії. Отже, чиста совість є джерело внутрішньої радості, спокою, гармонії. Як зазначає Іоанн Златоуст, не велич влади, не безліч грошей, не велич могутності, не міцність тілесна, не розкішний стіл, не пишний одяг, і не інші людські переваги доставляють добросердя і радість; але буває це плодом тільки духовного впорядкування і доброї совісті [14].

Як зазначає Е. Фромм, совість – це реакція всієї нашої особистості на її правильне / або порушене функціонування; реакція ... на всю сукупність здібностей, що визначають наше людське і індивідуальне існування. Совість оцінює виконання нами людського призначення; вона є (на що вказує корінь слова *со-вість*) звісткою в нас, звісткою про наш відносний успіх або про поразку в мистецтві життя. Але хоча совість і є звісткою, знанням, вона щось більше, ніж просто знання в сфері абстрактного мислення. Вона володіє емоційною силою, оскільки є реакцією всієї нашої особистості в цілому, а не реакцією одного лише розуму. Більш того, нам немає необхідності усвідомлювати те, що говорить нам наша совість, щоб слідувати її велінням ... совість – це наша реакція на самих себе. Це голос нашого справжнього Я, що вимагає від нас жити плідно, розвиватися повно і гармонійно – тобто, стати тим, чим ми потенційно є. Це страж нашої чесності; це здатність ручатися за себе і з гордістю, говорити «Так» самому собі. Гуманістична совість представляє не тільки вираз нашого справжнього Я; вона вміщує також суть нашого етичного досвіду життя. У ній укладено знання про цілі нашого життя і про принципи, за допомогою яких ми домагаємося її; про ті принципи, які ми відкрили самі, і про ті, яким навчилися у інших людей і визнали дійсними. Мета гуманістичної совісті – плідність, а, значить, і щастя, оскільки щастя необхідно супроводжує плідне життя. Пригнічувати себе, стаючи зряддям інших, якими б величними не намагалися вони здаватися, бути «самовідданим», нещасним, змиритися – все це суперечить вимогам власної совісті; будь-яке порушення власної цілісності і належного функціонування своєї особистості, як в мисленні, так і в поведінці, і навіть в таких речах, як відчуття смаку їжі або сексуальної поведінки, діє проти нашої совісті [38].

У якості «вартового справжнього особистого інтересу людини», совість, як зазначає Е. Фромм, дієва в тій мірі, в якій людина не втратила себе повністю і не стала жертвою своєї байдужості і деструктивності по відношенню до себе. Цей невидимий зв'язок обумовлено тим, що совість пов'язана з плідністю людини, тобто її творчою реалізацією. Ця плідність, і ця сумлінність пов'язані з щирим ставленням людини до себе, перш за все, її здатністю поставитися до себе об'єктивно, її прагненням прийняти себе такою як є. Відповідно,

формується така послідовність, при якій, чим більш щиро людина ставиться до себе, чим більше відповідальності бере за власне життя, тим сильніше вона відчуває власну совість, і тим тісніший цей взаємозв'язок. Отже, з цього народжується і плідотворність її життя. І, навпаки, чим більше вона дає волю власним бажанням, претензіям, ліні, агресії, тим менш затребуваною стає її совість, і тим більш нецікаве, посереднє стає її життя.

Філософська рефлексія

Як зазначає Ю. Стрілець у своїй роботі «Сенс життя людини: від історії до вічності», теоретико-філософський аналіз совісті може базуватися на різних підставах, закладаючи, таким чином, зміст основних нормативно-етичних програм: гедонізму, утилітаризму, етичного абсолютизму. Так, гедонічна спрямованість до максимальної насолоди, що трактує життя як засіб досягнення цієї насолоди, відводить совісті роль «ложки дьогтю в бочці меду», тобто того, що заважає повністю віддатися солодким відчуттям (вона нагадує нам про ціну насолоди, про людей, які страждають в цей самий час і т. ін.). Насолоджуватися «по совісті» складно, тому її рішення частіше пов'язується з егоїстично виправданою відмовою людини від рефлексії над етичними принципами людського існування.

Евдемоністична трактовка моралі призводить до ідеї «розумного» егоїзму, тобто прагматичної установки на життя. Сенсом життя стає оптимальне поєднання індивідуального успіху і користі, тому совісті тут немає місця. Вона розуміється раціоналістично, як соціально-педагогічно зумовлений, розумний регулятор бартерних людських взаємин. Як і в гедонічній трактовці, совість в утилітаризмі перетворюється з феномену сенсу життя в критерій «справедливості», а у кожного, як відомо, вона своя. За цих умов вона заміщається «зручною» у використанні системою санкцій (за порушення договірних зобов'язань), тобто стає непотрібною в аспекті об'єктивних соціально-економічних, політичних залежностей людей (оскільки совість в принципі не обіцяє ніяких благ)).

З позицій етичного абсолютизму совість постає як феномен сенсу життя, як орієнтир, що вказує на «добро», позначаючи мету вдосконалення і орієнтуючи на неї людину в кожному її вчинку. Як зазначає І. Льюїс, совість не дає людині ніяких

узагальнень; ці узагальнення людина вигадує сам. Совість вказує людині перш за все і найбільше на єдиний, етично кращий результат з даного життєвого положення: загальний рецепт досконалості витягується з цієї вказівки людським узагальнюючим розумом [18, с. 190]. Саме цим пояснюється існування безлічі розбіжних між собою моральних теорій, що не спираються на совість. Таким чином, метафізичне і екзистенціальне трактування совісті як буттєвого феномена сенсу життя, збігаються. Не переробляти світ, а чути його звістку, не прагнути до досконалості, а зважитися бути нею – така відмітна вимога етики совісті [30, с. 429–430].

Навчитися чути голос власної совісті надзвичайно важко, оскільки щоб почути, потрібно вміти слухати. Але ж ми прислухаємося до яких завгодно голосів, але тільки не до самих себе. Ми постійно оточені галасом думок і ідей, що втовкмачуються нам кіно, газетами, радіо, порожньою балаканиною. Якщо б ми вирішили всіма силами перешкодити прислухатися до себе, ми не могли б придумати нічого кращого ... Слухати себе важко тому, що це вимагає сміливості зустрітися з собою справжнім і чи не тому, що відчуваємо, що наодинці з собою опинимося в поганій компанії? ... страх залишитися наодинці з собою це скоріше почуття замішання, що межує часом з жахом побачити людину, одночасно так добре знайому і таку чужу; ми лякаємося і біжимо геть. І втрачаємо шанс почути себе, і продовжуємо ігнорувати свою совість. Прислухатися до тихого і ледь помітного голосу своєї совісті важко ще й тому, що вона говорить з нами не прямо, а опосередковано, і ми часто вже не усвідомлюємо, що те, що турбує нас, це наша совість. Ми можемо вважати це простою тривогою (або навіть хворобою), викликаною причинами, які не мають ніякого явного зв'язку з нашою совістю [38].

Отже, совість є тим орієнтиром до доброго, справжнього, істинного, що дозволяє людині відчути різницю між добром та злом. Совість є стимулом до перетворення, зростання, змінення себе. Саме тому, людина зобов'язана навчитися чути цей голос, зобов'язана не проявити байдужість до себе, не стати маріонеткою власних егоїстичних бажань, а вийти за межі власного егоїзму, допомогти собі стати справжньою, широю, не фальсифікованою тотожною копією вимог сучасної системи, а оригіналом. І допомагає їй у цьому «неписаний закон, що викарбуваний у нашому серці».

5.2 ЛОГІКА ЕТИЧНОГО ПІЗНАННЯ: ПОДОЛАННЯ ЕГОЇЗМУ

Пізнання біблейською мовою – це «реальне та відповідальне залучення себе у життя, яке викликає глибинні наслідки. Пізнати кого-небудь, отже, вступити з ним у особисті стосунки, які можуть набувати різноманітних форм і досягати різних ступенів...

Голос серця, як дороговказ на шляху пізнання етики добра, відчувається лише тоді, коли людина виходить за межі власного егоїзму, користі, тобто бажання «мати», експлуатувати в своїх інтересах, і здатна відчувати потреби власної душі, потребу в Іншому. Такий вихід «за межі власного Я», за межі зла до етики добра – принципу любові до ближнього, можливий лише шляхом подолання зла в собі (в цьому, як найкраще проявляється антропологічна природа етичних принципів). Йдеться про те, що добро, як цілісне знання, як абсолютна універсалія, відкривається людині лише в процесі *пізнання себе*. Такий основний принцип Дерева добра і зла: *пізнання добра через подолання зла в собі*.

«Пізнай самого себе» – заповідь Дельфійського оракула, яку Сократ, роз'яснюючи своїм учням, розумів як керівництво до дії і самовдосконалення. І в цьому принципі закладено величезний перетворювальний потенціал. Як зазначає Ігнатій (Брянчанінов), людина позбавлена істинного самопізнання. Доки я перебуваю в падінні моєму, доти людина залишається для мене непізнанною: збочений, уражений сліпотою і брехнею розум мій недостатній для розкриття її. Не розумію душі моєї, не розумію тіла мого; поняття, які маю про них, виявляються... дуже недостатніми, здебільшого помилковими. Блукають у темряві самообману і мудреці світу... замінюючи істину припущеннями; в ту ж прірву самообману і помилки тягнуть сліпці, керовані сліпими. Таємниця – людина – стає доступною і потрібною для нас лише з Господом. У Ньому ж суть вся скарбів мудрості й розуму сокровенна [33].

Процес *пізнання себе* (або самопізнання) за своїм характером

і специфікою відрізняється від притаманного для сучасної людини процесу накопичення «корисних знань» – з фізики, хімії, біології, тощо. Сам по собі принцип самопізнання, як і пізнання – метафізичний, оскільки вимагає від людини заглиблення в саму суть її екзистенції. Тобто пізнання себе не обмежується знанням власної анатомії, фізіології, хоча в якості маркерів самопізнання, знання власного тіла допомагає розпізнавати потреби душі.

Філософська рефлексія

Досить популярним в сучасній медичній практиці є напрямок психосоматики, що вивчає вплив психологічних чинників на виникнення і перебіг соматичних (тілесних) захворювань. Психосоматика (грец. *Ψυχή* – «душа» і *σῶμα* – «тіло») складається з положення про вплив душі і духу на тіло. Так, З. Фрейд дослідження психосоматичних захворювань поклав в основу своєї теорії про несвідоме і витіснення, таким чином, багато відомих захворювань були класифіковані як «істеричні» або «психосоматичні» (бронхіальна астма, алергії, уявна вагітність, мігрені, синдром хронічної втоми, стигматизм).

Відповідно до класифікації психолога Л. Ле Крона, причинами психосоматичних реакцій виступають такі психічні фактори:

- внутрішній конфлікт між різними частинами особистості. Зазвичай одна з цих частин усвідомлена, інша прихована в несвідомому. Боротьба між двома протилежними бажаннями або тенденціями може призводити до умовної перемоги однієї з частин. Але тоді друга частина починає «партизанську війну», ознакою якої і можуть стати психосоматичні симптоми;
- мова тіла фізично відображає внутрішній стан людини (наприклад, образні фрази: «це один суцільний головний біль», «я його не переварюю», «через це у мене серце не на місці», «у мене зв'язані руки»). Тоді болить певний орган, складно дихати, виникають головні болі, порушується робота шлунково-кишкового тракту;

- умовна вигода, коли проблеми зі здоров'ям сприймаються як «певна вигода» їхнього власника. Утворення симптому відбувається на несвідомому рівні, це не обман і не симуляція. Симптом реальний, але він «обслуговує» якусь певну мету;
- причиною хвороби може стати травматичний досвід минулого, частіше – дитячий (епізод, або тривалий вплив, який, хоч і стався давно, але продовжує емоційно впливати на людину). Цей досвід немов би друкується в тілі, і чекає, коли знайдеться спосіб його переробити;
- фізичний симптом може утворюватися внаслідок ідентифікації з людиною, що має такий самий симптом або захворювання. Як правило, це відбувається при сильній емоційній прихильності до цієї людини. Часто ця людина може померти, вмирає або вже помер. Тобто присутній страх його втратити і втрата фактично вже трапилася;
- симптоми можуть виникати за допомогою навіювання, коли ідея про власну хворобу приймається людиною на несвідомому рівні автоматично, тобто без критики. Свідомо чи несвідомо вселити симптом можуть люди, що володіють великим авторитетом або випадково опинилися поруч в момент особливого емоційного напруження;
- часто психосоматичний симптом виконує роль несвідомого самопокарання, яке пов'язане з реальною, а частіше уявлюваною виною, яка мучить людину. Самопокарання полегшує переживання провини, але може істотно ускладнити життя [24].

У діалозі «Федон» Платон заявляє, що душа завжди обманюється з вини тіла. Душа – чиста, а тіло – спотворене, що не розлучившись з тілом, не можна пізнати Істину. Оскільки найкраще душа мислить, коли її не турбує ні слух, ні зір, ні біль, ні задоволення, коли розпрощавшись з тілом, вона залишається одна або майже одна і плине до справжнього буття, припинивши, наскільки це можливо, спілкування з тілом [25]. Пізнання себе це шлях вдосконалення своєї людської природи, впізнання себе реального, справжнього, схованого за страхами, масками, претензіями унікального дару, що вимагає свого відкриття. Це, по суті, подолання себе «старого» і набуття нової якості в собі. Тому цей шлях складний – сповнений супротивом, протиріччями, розчаруваннями, душевним болем,

оскільки найскладнішою для людини є зустріч з собою справжньою, недосконалою, закритою. Тобто це прийняття того зла, спотворення, внутрішньої невідповідності, що так ретельно ховалося нами від оточуючих, тієї сили, переваги, якою ми заробляли свій авторитет над іншими. Складність на шляху пізнання себе, таким чином, пов'язана з тим, що зустріч з собою справжнім приносить біль і цей біль не кожен готовий прийняти, пережити, витримати. Жити у вигаданому, ілюзорному світі, оманю власної досконалості, вірити у власну еталонність, це мета, до якої свідомо й несвідомо прагне особистість.

Філософська рефлексія

Аналізуючи проблему самопізнання, Ю.Зенько виділяє основні складності з якими стикається людина, що стала на цей шлях:

- самолюбство, завдяки якому людина зазвичай вважає себе набагато краще (розумнішою, добродійнішою, гарнішою), ніж є насправді, приховуючи власні недоліки, і перебільшуючи заслуги. В цьому випадку в свідомості людини формується своєрідний психологічний захист, що «виштовхує» з її сприйняття (витісняє, знецінює, спотворює) всі «травмуючі» самолюбство факти, слугуючи, таким чином, підтримкою неадекватної самооцінки;
- прихильність і виправдання своїх слабкостей і вад, що супроводжується шаблонною фразою «такий у мене характер», і через що людина боїться впізнавати себе, задати собі питання: яка я справжня?
- надмірна «любов» до комфорту і матеріальних благ, що веде до неухважності, небажання до саморефлексії. На формування такого споживацького ставлення до життя спрямована робота сучасних засобів масової інформації, мода, дизайн;
- удавання і лестоці оточення, що нещирою «підтримкою», схваленням, прагнуть зберегти ставлення людини, використовуючи її в своїх цілях;

- забобони, шаблони і помилки суспільства, де етичні цінності та чесноти спотворюються утилітаризмом, що продукує все нові моделі суспільної моралі. Залежність людини від впливу та контролю останньої, робить її нездатною на творчість, свободу самовираження [15].

Пізнання себе не передбачає накопичення знань, що забезпечують «комфорт» та задоволення потреб тіла. Інакше, якби задоволення тіла було сенсом людського життя, то в сучасному високотехнологічному суспільстві не назрівав б такий екзистенційний вакуум, про який заявляють провідні фахівці сучасного суспільства. Тоді б не заявляли про себе з такою наполегливістю проблеми самотності, фрагментарності свідомості сучасної людини, депресій, війн, конфліктів. Адже, відповідно до Сократа, набуті знання в якійсь галузі діяльності, як такі, ще не дають блага людині. Вони можуть бути використані і на шкоду їй. Так як немає гарантій щодо того, як і в якому напрямку вони будуть використані.

Для людини, її внутрішньої природи дійсно необхідними, цілющими є лише ті знання, які спрямовані на вдосконалення її душі, які навчають її гармонійним відношенням до оточуючого світу, які потребують ділення з іншим. Тому в процесі самопізнання, сенс і значення знаходять лише знання про сутність добра і розуміння його відмінності від зла. *Ці знання, як і сам процес пізнання себе, набувають справжньої цінності, лише коли зі знань теоретичних трансформуються в практичний життєвий досвід людини – її чесноти.* Таким чином, дельфійське «Пізнай самого себе» було принципом впізнання душі (psyche), керівним початком в людині, закликом до «турботи про душу», до осмисленого духовного життя, до виховання, шляхетності духу. Адже, як зазначав Сократ, я тільки і роблю, що ходжу і переконую кожного з вас, і молодого, і старого, піклуватися сильніше за все не про тіло і не про гроші, але про душу, щоб вона була якомога кращою [26].

Так, зустрічаючись зі злом в собі, і приймаючи це спотворення, людина набуває потреби дізнатися, що є добро. Знання про добро, розуміння його відмінності від зла, формує в людині відповідальність за свої дії, вчинки, відкриває перспективу звільнення і творчої реалізації. Ксенофонтівський Сократ зазначає: «Хто знає себе, той знає, що для нього корисно, і ясно розуміє, що він може і чого він не може. Займаючись тим, що знає, він задовольняє свої потреби і живе щасливо, а не беручись за те, чого не знає, не робить помилок і уникає нещастя. Завдяки цьому він може визначити цінність також і

інших людей і, користуючись також ними, витягує користь і оберігає себе від нещастя» [18].

Отже, пізнати себе значить пізнати в собі той творчий потенціал, дар, який робить людину унікальною і самоцінною. Це означає через пізнання і подолання в собі негативу (вад, гріхів, бажань, ілюзій), прийти до себе справжнього, реального, щирого. На шляху від зла до добра людина відкриває знання про себе, єдиним інструментом і осередком якого є її серце. Приймаючи себе вона вчиться приймати ближнього, підходити до людини з позицій допомоги, підтримки, а не конкуренції, заздрості, агресії. Так «далекі зв'язки» поступово трансформуються в «ближні», а сама людина відчуває подяку за можливість «бути».

Філософська рефлексія

В потребі пізнати себе відкривається знання людської природи. Так, я можу знати, наприклад, що людина роздратована, навіть якщо вона і не проявляє це відкрито; але я можу знати її ще більш глибоко: я можу знати, причину її роздратування – вона стривожена і стурбована, відчуває себе самотньою. Тоді я знаю, що її роздратування це прояв чогось більш глибинного, і я дивлюся на неї з позицій любові, як на людину, що страждає, а не як на того, хто викликає у мене негативні емоції. Я приймаю її – пізнаю її переживання, відчуваю її біль, хочу допомогти. Таке пізнання є формування нашої єдності. Таке знання, як елемент любові, проникає в саму суть природи людини, наповнюючи нас і відкриваючи перспективу виходу за межі власного Его, в простір нашого спів - буття [6].

Відкриваючи для себе це знання, людина осягає закони духовного порядку, невід'ємною частиною якого вона є, усвідомлює себе реальну, унікальну, набуває зв'язок з оточуючим світом. Осягнення серця детермінує духовний розвиток особистості, у зв'язку з чим Г. Гегель зазначає, що індивід, субстанція якого – Дух вищого рівня, пробігає це минуле так, як той, хто, беручись за більш високу науку, оглядає підготовчі відомості, давно їм засвоєні, щоб освіжити в пам'яті їх зміст [9]. Так, у процесі самопізнання потенціал пізнавальних можливостей серця найбільш оптимально розкриває свою сутність. Оскільки включає в структуру пізнання елементи матерії більш

високих, еволюційних сфер. У цьому полягає відмінність сердечного пізнання від раціонального, пов'язаного з роботою тільки апарату мозку, що характеризується в першу чергу переробкою інформації, яка передається зовнішніми органами почуттів. Проте, оскільки «в століттях духовне значення серця було знецінене, і зведене до положення фізичного органу... і увага людей була привернута мозком, серце було віднесено до допоміжних органів. Люди забули, що серце є сіяч, а мозок є орач і жнець» [35, с. 819]. Однак «якщо мозок і земний розум – для Землі, то серце для всіх світів, і вирішення долі людської ... може бути перенесено в серце, коли воно ще б'ється в фізичному тілі» [11, с. 138].

Шлях самопізнання, що вибудовує культуру серця, формує принципи *метапізнання*, яке «не пов'язане з емпіричними дослідженнями, а визначається взаємодією з Вищими світами, з світами інших, більш високих рівнів матерії» [39, с. 5]. Лише через пізнання серця закладається повне синтетичне пізнання, де останнє це сполучний центр і регулятор усіх видів пізнання: наукового (логічного), релігійного (вірознання), філософського (метафізика). Об'єднавши всі види пізнання, серце створює універсальне, якісно нове пізнання – мудрість [19, с. 298]. Саме тому сучасні дослідники відзначають, що в мікрокосмі людини «відбивається весь Всесвіт і немає вірнішого ключа для того, щоб відчинити ці двері в безмежне і вічне, ніж серце людське», яке буде синтетично вінчати будівлю людського пізнання і всієї духовної культури в XXI столітті [16, с. 542].

ЛІТЕРАТУРА ДО V РОЗДІЛУ

1. Архангельский А. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев: их литературные труды и идеи в Древней Руси. Ч. I. – СПб., 1882.
2. Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: «АСТ»; Харьков: «Фолио», 680 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.prometeus.nsc.ru/contents/books/berdyayev.ssi>
3. Берман Б. Библейские смыслы. Кн. 1. – М.: Лайда, 1997. – 200 с./ http://lib.ru/RELIGION/IUDAIZM/BERMAN/smysl.txt_with-big-pictures.html/
4. Біблія в перекладі Івана Огієнка [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://bibleonline.ru/bible/ubio/>
5. Броздяк А. Формирование смысла. – Катовице, 1999
6. Бродецкая Ю. Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности/ Монография.– Днепропетровск, 2014. –378 с.
7. Вернадский В. Биосфера и ноосфера. – М.: Рольф, 2002. – 576 с.
8. Войно-Ясенецкий В.Ф. (Архиепископ Лука). Дух. Душа. Тело. Волгоград: ИИЦ Ноосфера, 1990 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/luca/oduhe.html>
9. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб.: Наука, 1992. – с. 54-55 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/gegel02/index.htm>
10. Гончаренко А.И. Пространство сердца как основа сверхсознания // Сознание и физическая реальность. – М., 1997. Т. 2. №3. – С. 25–35.
11. Грани Агни Йоги. 1968 г. – Новосибирск: Алгим, 1996. – 320 с.
12. Григорий Палама Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер. В. Вениаминов. – М.: Канон +, 2005. – 343с.
13. Диадок Фотикийский // Добротолубие. Т.3. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://yakov.works/acts/05/2/diadox.htm>
14. Епископ Александр (Милеант) Совесть Голос Божий в человеке [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.orthodox.cn/catechesis/amileant/conscience_ru.htm
15. Зенько Ю. Самопознание [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/samoroznanie#trudnosti_samoroznaniya/.
16. Иванов А., Миронов В. Место и значение теории познания в философии и человеческой культуре // Университетские лекции по метафизике. – М.: «Современные тетради», 2004. – 647 с.
17. Ильин И. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – 431 с.
18. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. – М.: Наука, 1993. – 379 с.
19. Лебеденко А. Сердце как средство метанаучного познания космической реальности// Материалы международной конференции: живая этика как творческий импульс космической эволюции. – С.269–301
20. Лебеденко А. Философия сердца в истории русской религиозно-философской мысли XI–XX веков: Автореф. дис. канд. филос. наук.– М., 2010.
21. Малый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, в 3 тт. (1899–1902), т. II, вып. 3 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.wikisource.org/wiki/МЭСБЕ/Познание/>
22. Паскаль Б. Мысли. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. – 480 с.
23. Полторацкий Н. Иван Александрович Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение. – Тенафлай (Нью-Йорк): Эрмитаж, 1989. – 320 с.
24. Попова Н. Что заставляет болеть? Причины психосоматических реакций

- [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psychoanalitiki.ru/psychosomatika.html>
25. Платон. Федон // Собрание сочинений в 4 тт., Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – С. 7–80
 26. Платон. Апология Сократа // Собрание сочинений в 4 т.: Том I. – М.: Мысль, 1990. – 860 с.
 27. Радзівєвська Т. Сумління й совість крізь призму української мови // Мовознавство. – 1999. – № 1. – С. 31–39.
 28. Рерих Е. Письма. В 9 т. Т. 2. – М.: МЦР, Благотворительный фонд им. Е.И.Рерих, Мастер-Банк, 2000. – 576 с.
 29. Соловьев В. Сочинения: в 10 т. Т. 2. – СПб: Просвещение, 1911 https://platon.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_russkaja/solovev_vladimir_sergeevich_sobranie_sochinenij_10/15-1-0-690
 30. Стрелец Ю. Смысл жизни человека: от истории к вечности. – Оренбург, 2009. – 540с.
 31. Стрельцова Г. Паскаль и европейская культура. – М.: Республика, 1994. – 495 с.
 32. Степанов Ю. Константы: Словарь русской культуры. – М.: Академический Проект, 2001. – 990 с.
 33. Святитель Игнатий (Брянчанинов) Слово о человеке [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/slovo_o_cheloveke/.
 34. Терехова Д. Найбільше щастя у світі – чисте сумління (характеристика стимулу СОВІСТЬ та його корелятив у східнослов'янських мовах за результатами психолінгвістичного експерименту) // Вісник КНЛУ. Серія Філологія. Том 18. № 2. 2015. – С. 176–183
 35. Учение Живой Этики. Надземное [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.agniyoga.org/ay_ru/Supermundane.php
 36. Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 тт. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. Т. 1. – 676с.
 37. Флоренский П. Сочинения в 2-х томах: Столп и утверждение истины: (Том 1 часть 1, Том 1 часть 2). – М.: Правда, 1990. – 496 с. (Т1.1), 352 с. (Т1.11)
 38. Фромм Э. Человек для самого себя. – М.: АСТ МОСКВА, 2010. – 350с.
 39. Шапошникова Л. Без сердца нет сознания // Содружество. 2005. №17. – С.5
 40. Шпидлик Томаш. Русская идея: иное видение человека. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. – 464 с.

Розділ VI

СЕНС ЖИТТЯ: СЕНС І ЙОГО ПРИЗНАЧЕННЯ

6.1 Онтологічне призначення
сенсу: осмисленість як зв'язок з
оточуючим світом
220

6.2 Життєві зв'язки vs залежності:
про народження та характер
сислової зв'язності
227

6.3 Відчуження від себе як розрив
життєвих зв'язків зі світом
239

Література до VI розділу
256

6.1 ОНТОЛОГІЧНЕ ПРИЗНАЧЕННЯ СЕНСУ: ОСМИСЛЕНІСТЬ ЯК ЗВ'ЯЗОК З ОТОЧУЮЧИМ СВІТОМ

Якщо людина не зможе придумати аргументи на користь життя, то рано чи пізно у неї виникають думки про самогубство.
В. Франкл

Пізнання серця шукає істину, жадає її, єдино здатну відкрити сенс людського життя, звільнити від обмеженості, наповнити радістю, причетністю, досягти єдності із Цілим. Як процес пізнання себе, кардіоцентризм завжди спрямований на осягнення першопричини – пошук самої суті, глибини об'єкту. Це постійний пошук змісту, що у міру його віднайдення формує потребу єднання з Іншим (пропустити через себе його переживання, біль, щоб пізнати – наблизитися, відкритись один одному). Це, по суті, стан незнання (перш за все себе), який робить свідомість того, хто пізнає, відкритою, вільною від обмежень і шаблонів розуму. Цей стан і запускає потребу в творчій співпраці з навколишнім світом, який є для мене незнайомим, а тому – цікавим. Як зазначає Е. Фромм, в акті злиття я пізнаю тебе, я пізнаю себе, я пізнаю всіх – і я «не знаю» нічого. Я знаходжу таким шляхом – завдяки переживанню єдності – знання про те, чим людина живе і на що здатна, але це знання неможливо отримати завдяки думці ... Любов – єдиний шлях пізнання, який в акті єднання відповідає на моє запитання. В акті любові, віддання себе, в акті проникнення вглиб іншої людини, я знаходжу себе, я відкриваю себе, я відкриваю нас обох, я відкриваю людину [33, с. 41]. Пізнання серця є духовне спів-єднання того, хто пізнає, і пізнається, формування досвіду причетності, що відповідає основному етичному принципу «любові до ближнього», який відкриває сенс та призначення людського життя.

Пошук сенсу життя, як стверджує В. Франкл у своїй роботі «Людина у пошуках сенсу», це вроджена мотиваційна спрямованість

людини, яка є основним двигуном її розвитку, а не «вторинна раціоналізація» (свідоме пояснення) інстинктивних спонукань. Цей сенс унікальний і специфічний, тому що має бути знайдений і здійснений тільки самою людиною; тільки тоді він може задовольнити її власну волю (прагнення) до сенсу ... людина здатна жити і навіть померти заради своїх ідеалів і цінностей [29]. У цій проекції питання сенсу, мова не йде про «псевдоцінності» (гроші, матеріальні блага, людську славу тощо), які є лише «камуфляж, маска прихованих внутрішніх конфліктів, що повинні бути викриті», й що підміняють людині можливість бути собою, симулюють її «щастя» і «успіх» в житті, але не наповнюють реальним глибинним змістом. Сенс людського життя не може бути зосереджений на накопиченні матеріальних благ. Він як і більшість питань, що стосуються людського буття, виходить за межі матеріального, фізичного існування. Сенс життя це проблема метафізичного характеру, яка стосується людської душі – її очищення і розвитку.

Як зазначає у зв'язку з цим Сократ, вищий сенс людського буття – це прагнути до істини, яка є вище благо, добро. Тому дбати про душу, розвивати душевні якості, і не думати про себе багато, якщо при цьому нічого з себе не уявляєш – ось на що повинен бути спрямований пошук сенсу життя. Мова власне йде про ті фундаментальні аспекти, що формують в людині її справжню, щирю екзистенцію, відображають реальну природу, яка базується на потребі у житті, настільки повному сенсу, наскільки це можливо. Так, що ж таке сенс життя, в чому його передзаданість й призначення?

Отже, більшість дослідників проблеми зазначають, що онтологічною основою сенсу є зв'язок з реальністю, що формується по мірі його віднайдення людиною. Якщо звернутися до етимології поняття «сенс», то знаходимо, що родовими йому є «суть, значення, істина». Так, слово «суть», відповідно до етимологічних словників, утворене від третьої особи дієслова «бути» (від давньослав'янського *сѣтъ* – «є», грецького *ὄν*, *ὄντος* – «сущий, справжній»), й відповідає значенню «істинний» (тобто, справедливий, правдивий, щирий, щиросердний) [21, 39]. Таким чином, мова йде про те доопитне (апріорне) знання-значення, що відкриває справжнє людське буття, призначення, мету життя, тобто сповнює людину, наділяє відповідними її людському призначенню аспектами – бути цілісною, творчою, щасливою.

Філософська рефлексія

Треба зазначити, що у філософсько-теологічній традиції герменевтична парадигма, яка фокусувалась на тлумаченні смислів Святого Письма, стала першим теоретичним напрямком в дослідженні феномену сенсу. Її традиції поступово поширились на простір гуманітарних наук (історія, філософія, культурознавство (В. Дільтей, Т. - Г. Гадамер і ін.)). Так, цікавими є розробки проблематики смислу В. Дільтеєм, який в рамках «філософії життя» виділяє аспект «розуміння» як єдино адекватний засіб передачі цілісності, що зветься Життям. Живе може бути пізнане тільки живим чином: проясненням і осмисленням. Тому «розуміння» є не приватним моментом теорії пізнання, а фундаментом гуманітарного знання взагалі («наук про дух»). Тут воно ніби відтворює сенс переживання, пов'язаного не тільки з індивідуальними психічними актами, а й зі сферою ідеальних значень об'єктивного характеру. Сенс вміщує у себе і об'єктивний, і суб'єктивний план, схоплюється не тільки дискурсивними, а й недискурсивними формами його вираження.

У філософії Е. Гуссерля джерелом смислів є актуальний розумовий досвід людини, що інтегрує розрізнені явища, як одиниці якогось тексту в цілісний текст. Сенс «заангажований» суб'єктом, спрямованим на явище (інтенційність), але він узятий не як процес переживання, а як щось пережите. Для розкриття механізму «роботи» сенсу філософ вводить поняття «ноема» – об'єкт, що переживається як носій сенсу. Інший варіант розробки проблеми сенсу пропонує М. Хайдеггер. Як і Г. Шпет, який пов'язує «сенс» з дійсністю речі, з її буттям, М. Хайдеггер в розуміння сенсу вкладає об'єктивну сутність речей, явищ. Філософ зазначає, що осмислення це щось більше, ніж усвідомлення. Це «відданість гідного запитування».

Для К. Ясперса, сенс характеризує особливу якість взаємозв'язку психічних явищ в особистісно-душевній сфері людини. Сенс «вкладається» в психічні явища не для пояснення, а для розуміння їх сутності в широкому духовному контексті. Сенс життя, за Ясперсом, визначається нашим місцем і роллю в рамках цілісного світу, які в свою чергу, розкриваються в так званих «прикордонних ситуаціях» (хвороба, криза, смерть). На думку Ж. - П. Сартра, сенс є найважливішою категорією філософії і феноменом самого

буття, до якого пробивається людська свідомість. При цьому, «цей сенс сам володіє буттям, на підставі якого він виявляється». Завдяки йому, людина рятується від кошмару буття і стає вільною. П. Тілліх у своїй роботі «Мужність бути» вважає сенс виразом здатності людини розуміти і формувати свій світ і себе в процесі духовної самореалізації. Тим самим, сенс допомагає вистояти перед непереможно-онтологічною тривою, ініційованою «долею» і «смертю» [26].

Досить специфічна концепція сенсу, яка спирається на базову онтологію, запропонована сучасними дослідниками Дж. Накамурою і М. Чіксентміхайі, які вводять поняття «життєвого відношення» (lifetime engagement) – «відношення з світом, що є одночасно станом потоку (насолота від діяльності, що поглинається) і свідомістю (почуттям суб'єктивної значущості)» [42, р. 87]. На їхню думку, «кожний стан потоку потенційно приносить сенс ... проте стійке відчуття осмисленості виникає лише в тому випадку, якщо участь людини в діяльності триває в часі і переростає в заняття» [42, р. 97]. Таким чином, якщо в більш традиційних підходах сенс розглядається переважно як інтрапсихічний феномен, який надає регуляторного впливу на активність людини, то в неklasичних концепціях сенсу (пов'язаних з культурно-історичною, діяльнісною традиціями і еволюційним підходом), сенс постає як емерджентна якість взаємин людини з середовищем (світом). Сенс усвідомлюється як підсумок її ставлення до світу, в результаті чого останнє набуває сенсоутворюючого характеру життя.

Для людини, її екзистенційної природи, має сенс лише те, що значиме для її життя, тобто те, що здатне наповнювати, якісно перетворювати людину, робити її цілісною, затребуваною частиною спів-буття. Отже, те, що містить у собі любов і добро – сім'я, творчість, стосунки з близькими тощо. Лише під впливом, взаємодією цих трансцендентних феноменів людина здатна відтворити духовний зв'язок з оточуючим світом – почувати себе причетною, творчою, вільною, щасливою. Все, що сповнене любов'ю, добром, має для мене сенс, цінність, значення, оскільки здатне вдихати в мене життя. Позбавлений будь-якого з аспектів такого повноцінного буття, я втрачаю частинку себе, не відчуваю сповненості, а лише позбавленість й пустоту. Я існую, а не живу. Тому, щоб щось набуло для мене сенсу, значення, необхідно, щоб воно було пов'язане з чимось

цінним для мого життя. Ні творчість, ні сім'я, ні дружні стосунки не матимуть для мене сенс, якщо вони не сповнені любові, безкорисного ставлення. Без любові вони втрачають своє призначення, як і я без любові втрачаю себе. Гірше, вони залишаються тим, за що я не беру відповідальності. Іншими словами, мова йде про ті цінності-цілі, завдяки яким реалізується духовний потенціал особистості, яка прагне до розвитку, свободи, щастя.

а) сенс життя як відповідь людині, що запитується

Іманентний нашій духовній природі сенс, перебуває в ній як позачасовий її зміст, який ми відчуваємо у собі. Це те змістовне наповнення, прагнення, що існує за межами нашої свідомості. Ця дієвість, як зазначає Трубецький, не логічна, а онтологічна, бо сенс, істина включає в себе все, що є: всяке буття в ній міститься, і в ній знаходить своє безумовне визначення; воно є лише оскільки воно є в істині – інакше кажучи, істина є суще: інакше вона не могла б бути істиною буття [25, с. 256]. Таким чином, основою сенсу виступає саме його онтологічна характеристика, що надає реальності, зв'язності нашим життєвим відносинам.

Перше, в чому проявляється властиве людині шукання сенсу – це цілі життя, які є «жорстоким страждання щодо нісенітності того, що оточує нас» [25]. Оскільки якщо людина втрачає здатність діяти, слідує «інстинкту душі», всі її старання будуть марними: «гарне і світле не прийде в світ, тому що трепет – живе почуття Бога – початок всього. Без нього немає початку. Заповіді перестають бути повеліннями Творця в той момент, коли вони стають звичними діями, наслідуванням оточуючих або попередніх поколінь» [18]. Іншими словами, мова йде про онтологічне призначення сенсу, його здатність *якісно перетворювати, збагачувати й спрямовувати потенціал людини за його призначенням.*

Набуття дійсного, а не вигаданого моєю уявою, сенсу життя потребує від людини звільнення від претензії «мати», вимагає трепету перед життям. Сенс речей, іншими словами, відкривається не входженням їх у людину, а творчою активністю особистості, що проривається до сенсу за світ нісенітності ... Сенс не в об'єкті, що входить в думки, і не в суб'єкті, що конструює свій світ, а в третій, не об'єктивній і не суб'єктивній сфері, в духовному світі, духовному житті, де все в активності і духовній динаміці. Якщо пізнання відбувається з буттям, то в ньому активно виявляється сенс, тобто просвітлення темряви буття [3, с. 26].

Підкреслюючи метафізичний характер проблеми сенсу людського життя, М. Бердяєв зазначає, що розуміння природи останнього вимагає, по-перше, проникнення в чисті сутності його складових, а, по-друге, дослідження безпосереднього буття цих сутностей в людині. Саме буття сенсу життя феноменально розкривається людині у Совісті. Всі живі істоти страждають від нісенітниць, тужать нею, однак людина – єдина істота, яка її со-знає і засуджує як неналежне. Совість людини – це компас в океані нісенітниць, свідомство безумовно належного [25, с. 266]. Совість вказує на добро і обумовлює можливість для людини прагнути відповідати йому, бути уособленням добра. Доброзичливість, творчість, єдність з життям, з іншими людьми – відповідь людини на звістку совісті. Тому і *відповідальність пов'язана з совістю як онтологічний стан усвідомленого причетного ставлення до світу.*

Кожна людина наділена своїм «надлишком бачення», яке відкривається тільки їй з її єдиного місця в бутті. Саме тому, проблема належного формується як внутрішній обов'язок здійснити своє призначення, перетворивши його в життя відповідальним вчинком. Для совісті немає нічого страшнішого безсловесності, так як вона безглузда поза сферою людської реакції на неї: позитивної або негативної [26, с. 434]. Тому, треба розуміти, що вирішення проблеми сенсу життя, як справжнього призначення, тобто дійсної, а не уявної придатності людини служити тій меті, для досягнення якої її призначено [7, с. 41], необхідно розглядати у взаємозв'язку з феноменом відповідальності.

Відповідальність це план реального буття людини. Вона є її природною реакцією, відповіддю на голос совісті, що вказує орієнтир, напрям нашого гармонійного руху, вибору. У цьому продуктивному союзі голосу совісті та нашої відповіді на нього і народжується сенс життя особистості. Отже, відмова відповідати на поставлені життям питання – безвідповідальність, виникає в тому випадку, коли голос совісті, наш внутрішній маяк є заблокованим, заглушеним, незатребуваним, і натомість відчуттю вдячності за життя, трепету перед ним, сформована ненажерлива претензія «мати». З останньою, я відчуваю лише біль, нестачу, образу. Оскільки ця претензія перетворює мене на ображеного злидаря, що заздрить усім, хто через власну працю набуває радості, добробуту, гармонії життя. І тоді я починаю чути вже інший «голос» – раціональний, прагматичний, спокусливий для мене і жорстокий щодо інших, голос, що вишукує особисту вигоду у всьому, до чого торкаюсь, учасником чого стаю. Це голос розуму – підступний, загрозливий, безжальний, основне завдання якого, переконати мене уникати пізнання оточуючого світу. Пізнання, яке вимагає занурення, а отже,

супроводжується іноді болем, але й радістю відкриття цінності й унікальності того, що мене оточує, пізнання, що здатне наповнювати мене сенсом, змістом, тобто знанням, що перетворює мою сутність. Отож, саме голос розуму закликає мене, погрожуючи болем, не відповідати на заклики сумління.

Тому людині так важко дається відповідальність, що це стан напруженої усвідомленості, вольове утримання усвідомленого, що дозволяє зробити самостійний реальний вибір. Саме життя, як зазначає М. Бахтін, вимагає від людини ретельної концентрації в собі, зібраності і «внутрішньої переконливості» себе для самої себе [2, с. 29]. Кожне слово, вчинок має стати усвідомленим – своїм, лише тоді можна по-справжньому відповідати за нього своїм життям. Совість звертається до моєї відповіді, ініціює відповідальність, відкриваючи перспективу дійсної людської свободи. За словами Ю. Стрелець, відповідальність формується в точці перетину звістки про абсолютне, істинне та вільної реакції-вчинку на неї. Діалог совісті і відповідальності стає умовою духовного розвитку особистості. Совість не просто не применшує свободу відповіді людини, а, навпаки, виходить з волі її вибору... Совість, що розуміється як абсолютна звістка про людське призначення, ще не є суд, як такий, в цілому; це дійсна можливість буттєво співвіднести всього себе з даними призначенням як певним еталоном [26, с. 438].

Таким чином, совість, що спонукає мене брати відповідальність за свій життєвий вибір, відкриває мені унікальну можливість проявити себе. Совість, іншими словами, відкриває відповідальність як умову людської буттєвості, трансформуючи цю мою відповідь від відкритого дару-знання до найціннішого, що є у мене – досвіду. Так формується моя причетність до навколишнього світу, наша єдність, спільність, так «виявляє себе сенс» (саме виявляє, а не вигадується, як відмічає Ж. - П. Сартр). Отже, як зазначає В. Франкл, не людина повинна ставити питання про сенс життя, а життя ставить людині питання, і вона може відповісти тільки одним способом – відповідаючи за своє власне життя, взявши на себе відповідальність за свої вчинки, за запити життя. Тому саме в відповідальності закладена сама сутність людського існування. Відповідальність це не обов'язок, що ніби змушує мене обирати, констатує мою обмеженість і безсилля. Обов'язок перетворює мене на жертву, що ненавидить те, що обирає, те, у чому бере участь. Відповідальність передбачає свободу, щирий, усвідомлений вибір, прагнення відповісти, тобто проявити те, що я дійсно представляю собою. Відповідальність передбачає об'єктивне бачення-прийняття себе, яке базується на моєму діалозі з совістю. Іншими словами, відповідальність передбачає усвідомленість добровільного обов'язку за своє життя.

Діалог совісті і відповідальності має універсальний характер. Так, етичний досвід людства найбільш суттєво виражений у основній заповіді християнства – «люби свого ближнього, як самого себе» [6, (Мф., 22:37-40)]. Любов до ближнього, що проголошена в якості золотого правила етики, співвіднесеність її з любов'ю до Бога означає, що її умовою є прагнення чути голос совісті, керуватися їм і відповідати на цю «звістку». Оскільки, я не можу не відповісти, бо змістом діалогу совісті і відповідальності, що відбувається у моїй душі, є прагнення до любові, єднання, добра.

6.2 ЖИТТЄВІ ЗВ'ЯЗКИ VS ЗАЛЕЖНОСТІ: ПРО НАРОДЖЕННЯ ТА ХАРАКТЕР СМИСЛОВОЇ ЗВ'ЯЗНОСТІ

Хто землю свою обробляє, той насититься хлібом,
а хто за марнотним женеться, насититься вбогістю.
(Прип. 28:19)

Характер відносин людини з навколишньою дійсністю є по суті проекцією відношення (зв'язку) до себе (собою). Тому те як, і на підставі чого, людина конструює свої зв'язки, що обирає, на що їх спрямовує, відбивається в природі (стійкості, тривалості, якості, перспективності) останніх. Гармонійне ставлення до внутрішнього потенціалу, душі, дозволяє реалізувати його – брати відповідальність за власне життя, тобто за своє ставлення до оточуючого світу. Відповідно, знецінення значення духовних потреб і покликів, орієнтація всього себе на запити матеріального та фізіологічного характеру, культ власного «хочу», вбиває у людині творчий потенціал, перспективу становлення її цілісності.

У християнській філософії продуктивний (або ж деструктивний) характер відношення людини до себе аналізується в категоріях

самолюбства (егоїзму) і любові до себе. Самолюбство (себелюбство, егоїзм) по суті є «культу біологічного» в свідомості людини, що в онтологічному плані виливається в претензію до навколишнього світу «мати». На відміну від потреби у любові, що формує наше сприйняття оточуючого світу по принципу пізнання, тобто діалогу, претензія це завжди егоїстична умова, що спрямована на задушення свободи творчості іншого. Йдеться про таке руйнівне ставлення людини (до себе, інших людей, навколишнього світу), при якому єдиним мотивом її «активності» виступає страх за себе (страх бути позбавленим чогось, не отримати бажане).

Свідомість егоїста зациклена на гіпертрофованому ставленні до власних запитів, на бажанні-претензії володіти матеріальними благами, ресурсами, пільгами. Така фіксація стає наслідком ілюзії-спотворення розуму, що «все в світі повинно крутитися і даватися лише мені». Самолюбець це еталон, у власному розумінні, досконалість, яка вимагає служіння інших (створювати комфортні умови, піклуватися, поклоняться, забезпечувати і т. п.), їх покори, інертності. Йому зобов'язані всі – родина, робочий колектив, погодні умови тощо. Саме це відчуття вседозволеності, що формує претензію, «повинність» оточення, і забезпечує упередженість по відношенню до себе, експлуатацію по відношенню до інших. На фоні цього й формується споживацьке ставлення до оточуючого світу. Потреби і переживання інших людей не входять в поле інтересів самолюбної особистості. Але і це ще не все. Відповідно, його формат ставлення до навколишнього світу це претензія на використання, яка виливається у експлуатацію, ненависть до всіх, хто так само, як і він претендує на щось в цьому житті. У соціальному плані мова йде про рабовласницький характер відносин, в яких егоїст бачить себе в ролі «господаря життя», а навколишнє оточення – це обслуговуючий персонал, тобто невибагливі, безмовні служаки, орієнтовані на задоволення його бажань.

Проте саме прагнення «мати», що невпинно спокушає людину, порушує її внутрішній спокій, уведе з шляху пізнання істини, передбачає зусилля, напруження. Це вимагає від людини праці, тобто вдосконалення себе у тому напрямку, на який спрямовано її потенціал. За блиском бажаного, людина просто втрачає розуміння, що повага, добробут, добрі стосунки з оточенням є результатом відповідності, кропіткої праці над власним потенціалом. За умов останньої претензія «мати» трансформується у потребу, тобто розуміння людиною цінності труда. Оскільки саме цінність останнього, усвідомлення значення праці у людському житті здатне відновити баланс, що порушується внаслідок знецінення життєвих

пріоритетів. Іншими словами, праця над собою є єдиним засобом набуття бажаного.

Інертність і небезпека самолюбства (егоїзму) полягає, саме у тому, що людина зациклюється в претензії, через небажання працювати над собою. У цьому випадку бажання трансформується у тотальне прагнення споживати, тобто використовувати те, на що спрямоване це прагнення. Спокушаючись ілюзією отримати бажане, людина починає шукати «зручні» шляхи отримання, використання оточуючих. У цій споживацькій оптиці вона бачить оточуючий світ у якості матеріального ресурсу. Саме в силу цього, вона не здатна відтворювати смислові зв'язки з оточуючою реальністю, що формують сенс її життя, а лише залежності, орієнтовані на поневолення, привласнення оточуючих.

Семантичне значення слова «залежність» (від дієслова *залежати*, запозиченого через українську мову з західнослов'янської мови (часткова калька нім. *Abhängen* або франц. *Dépendre*), означає «бути під чиеюсь владою, пануванням»), і своїм корінням виходє зі слова «зздрість». Заздрість (грец. *Ἔνεϊδος* – «ганьба, сором, ненависть», лат. *invidia*, що походить від *invidere* – «ненависть») це стан незгоди людини з існуючим станом речей (тим, що хтось щось має), з благополуччям іншого. Давня етимологія слова «зздрість», означає «фіксувати погляд на чому-небудь, пристрасно бажати, зазіхати (заритись) на що-небудь, дивитися поганим оком, спотворювати». Це почуття роздратування, досади, незадоволення, «смутку через добро іншого», викликане якоюсь перевагою, добробутом людини. Тому формується протиріччя потреби – заздрість як претензія, тобто ненависть до ближнього, прагнення будь-яким чином привласнити собі те, чим він володіє.

Лінгвістичний екскурс

У тлумачному словнику В. Даля слово «зздрість», що походить від «зарний» (зздрісний), має значення «досада за чужим добром; небажання добра іншому, а одному лише собі». У свою чергу, поняття «зарний», тобто «подібний зареву, вогненний, пристрасний до чого-небудь, жадібний, корисливий, схильний до стягання» походить від слова «зарі», тобто «пристрасне бажання, запал, змагання» [10, с. 560].

У більшості європейських мов для позначення заздрощів використовуються переважно два слова. В англійській – «jealousy» та «envy» (ревності та заздрість), в

німецькій, відповідно, «eifersucht» та «neid». Оксфордський словник англійської мови теж розглядає слова «зздрість» і «зздрісний» як «ревнощі» і «ревнивий». У визначеннях підкреслюється почуття ворожості, злоби і неприязні. Відповідно до них, «зздрити» – «відчувати невдоволення і неприязнь від зверхності (переваги іншої людини) в сенсі удачі, успіху, репутації або володіння чим-небудь бажаним» [37, с. 29 – 30]. У французькій мові слово «l'envie» позначає одночасно «зздрість, гостре бажання і схильність до ревнивого контролю за чужим життям». Також існує французький аналог слову «зздрість» – «ressentiment», що перекладається як «злоба», «злопам'ятність» [38]. Отже, узагальнюючи смислове поле поняття «зздрість» у етимологічному контексті, можна констатувати, що воно пов'язується з такими поняттями як: 1) загострена увага до чужого, надмірне зорове сприйняття, настирне спостереження, зазираання, зазіхання на щось чуже «зарним оком»; 2) сильне бажання, пристрасть, запал, змагання, ревнощі; 3) жадібність, корисливість, егоїзм, незадоволеність, досада за чужим благом; 4) недоброзичливість, неприязнь, ворожість, злобливість, зловмисність, мстивість.

Цікаво, що у давньогрецькій міфології Зздрість – одна з богинь Олімпу, дочка океаніди Стікс і Палланта (сина титана Крія). Сестра богині перемоги Ніке, та богинь Сили і Мощі, котрі разом із Зздрістю завжди супроводжують свою сестру – Перемогу. За міфологією, Зздрість посміхається тільки тоді, коли бачить чужі нещастя, а коли хтось домагається успіху, вона починає «чахнути і сохне». Символічно, що у Стародавній Греції поняття «зздрість» було пов'язано з «лихим оком», що, згідно з первинним значенням терміна, означає «дивитися негативно», «дивитися з ворожістю». У відповідності з давніми уявленнями щодо людської анатомії і фізіології, очі вважалися каналами, що ведуть до серця і від серця, фокусом думки і наміру. Промені, що виходять з очей, передають схильності серця. Тому «лихе око» (ophthalmos baskanos) визначало його володаря як зловмисного, недоброзичливого і небезпечного. Передбачалося, що лихе око випромінює злісні і ворожі наміри. У Новому Завіті проявами зздрості виступають ідіоми $\chi\omicron\lambda$ ν $\pi\iota\kappa\rho$ α – «гірка жовч» та $\phi\upsilon\lambda\mu$ $\rho\omicron\nu\eta\rho$ «погане око», завдяки яким феномен зздрості отримує свої маркери, що акцентуються як на погляді зздрісника, так і на кольорі його обличчя: ϵ $\gamma\alpha\rho$ $\chi\omicron\lambda$ ν $\pi\iota\kappa\rho$ α $\kappa\alpha$ σ $\upsilon\beta\epsilon\omicron\pi\omicron\nu$ $\delta\iota\kappa$ α ρ $\sigma\epsilon$ $\nu\tau\alpha$ – «Бо в жовчі гіркій і кайданах неправди бачу

тебе» [5, (Діян. 8:23)]; φθαλμ σου πονηρ στιν τι γ γαθ ε μι – «Чи ж око твоє погане з того, що я добрий?» [5, (Мт. 20:15)].

Заздрість – це фантомний біль за тим, чого людина фактично не має. У посланні до коринтян, апостол Павло зазначає, що заздрість виникає через брак духовності в людині, домінування тілесного над духовним: τι γαρ σαρκικο στε. που γαρ ν μ ν ζ λο κα ρι, ο χ σαρκικο στε κα κατα νθρωπον λεριπατε τε – «бо ви ще тілесні. Якщо між вами заздрість та суперечки, то хіба ви не тілесні і не поводитеся як звичайні люди?» [5, (1 Кор. 3:3)]. Мова йде про те, що відчуття заздрості виникає від невідповідності між бажанням «мати» і реальною відповідністю, тобто рівнем зусиль, що людина приклала до цього. Тобто це конфлікт між бажанням «мати» і небажанням люди працювати над цим. Через цю невідповідність людина відчуває «обділеність», образу, ненависть і починає яро відстоювати свою «перевагу». Іншими словами, людина, що охоплена заздрістю не розуміє, своєї невідповідності. Заздрість фіксує свідомість на «неможливості зрівнятися з конкурентом», через що і формується стан безпорадності, приниження, безнадії, прагнення переваги над іншими.

Тобто загроза заздрості полягає таким чином у тому, що формується спотворене бачення ситуації. Через це спотворення людина починає сприймає оточуючих як конкурентів, ворогів, тому стає на шлях боротьби з тими, хто отримує те, чого вона прагне. Супроводжують заздрість завжди обман, підступи, наклепи, брехня⁹¹. Через зацикленість на бажанні мати певну перевагу, людина не здатна бачити, які зусилля, біль, випробування долає інший на шляху до результату. Заздрість спотворює цінність праці, як роботи по формуванню внутрішньої культури.

В основі даного ставлення лежить неприйняття, перш за все, себе, оскільки заздрість знецінює мою унікальність, цінність, які я повинен відкрити у собі. Порівнюючи себе з іншими, людина знецінює себе, потрапляє в пастку ілюзії. На цьому тлі, відносини з навколишнім світом, можуть бути тільки деструктивними – нещирими, корисливими, формальними, тобто такими, що не несуть у собі сенсу. Оскільки

⁹¹ Починаючи з VII ст., заздрість віднесена до смертних гріхів, у переліках яких з часом перемістилася з четвертого місця (список Григорія Великого, VII ст.) на друге (Тома Аквінський, XIII ст.). У релігійній традиції заздрість визнана істотною загрозою для життя людини, свідченням чого було її категоричне засудження в найдавніших творах авторів канонічних і апокрифічних текстів, апостольських отців і апологетів християнства. Зокрема, Кіпріян Картагенський, Василь Великий, Григорій Ніський, Йоан Золотоустий визначали заздрість як важкий гріх, якого треба боятися, оскільки заздрісник, випереджуючи того, кому заздрить, ніколи не позбувається цього гріха й постійно в ньому перебуває.

сенса переноситься у простір накопичення матеріальних «переваг» над іншими. Як зазначає у зв'язку з цим М. Бердяєв, світ рабства є світом відчуженого від себе духу. Рабство завжди означає відчуження, викинутих назовні людської природи ... свобода передбачає духовне начало в людині, що чинить опір... Свобода, яка буде результатом необхідності, не буде справжньою свободою, вона є лише елемент в діалектиці необхідності ... рабство людини полягає не тільки в тому, що зовнішня сила поневолює її, але ще глибше, в тому, що вона погоджується бути рабом, що вона по-рабськи приймає дію сили, що її поневолює... рабство є перш за все структура свідомості ... Отже, рабське суспільство є породженням внутрішнього рабства людини. Людина живе в полоні ілюзії, яка така сильна, що видається нормальною свідомості... Людина рабськи визначає своє ставлення до «не-я» перш за все тому, що визначає рабське своє ставлення до «я»... Людина – раб навколишнього зовнішнього світу, тому що вона раб самого себе, свого егоцентризму [4].

У претензії на володіння (бажаним) людина зациклюється на страху бути позбавленою, в силу чого, не здатна об'єктивно сприймати стан речей, не здатна відчувати прагнень власної душі. На думку В. Франкла, прагнення до влади є лише похідним від первинного, головного інтересу людини – її прагнення до сенсу. Філософ зазначає, те, що я називаю прагненням до сенсу, можна визначити як базове прагнення людини знайти і здійснити сенс і мету ... Сенс унікальний і специфічний тому, що він повинен бути і може бути здійснений тільки самою цією людиною і тільки тоді, коли вона досягає розуміння того, що могло б задовольнити її власну потребу в сенсі [31].

Важливо розуміти, що залежність – це завжди зацикленість, поневолення, перебуваючи у якому, людина втрачає зв'язок зі світом, позбавляє себе можливості набути сенс власного життя. Звільнитися від залежності, значить відповісти на свій страх «позбавленості», відкрити цінність власної особистості. Тому розірвати зацикленість здатна лише сама людина, що побачила реальні «перспективи» жадібного бажання, зустрілася з власним страхом і усвідомила його порожнечу. Отже, зворотною стороною заздрості-залежності є творче прагнення пізнати свій потенціал. У іншому випадку, самолюбство формує навколо людини лише простір залежностей – штучних прив'язок, спрямованих на експлуатацію, використання її внутрішнього потенціалу. У цьому стані образи, претензії, для особистості немає перспективи виходу, звільнення, відсутній зв'язок з реальністю. Людину веде ілюзія – спотворене бачення навколишнього світу. Справжні зв'язки, що сповнюють моє буття сенсом, досягаються в любові до себе, прийнятті себе.

Філософська рефлексія

Самолюбство по суті – фундамент егоїзму, його корінь також его, яке людина немов маску, надягає на себе з метою подати власну персону навколишнім «у вигідному вигляді». Поступово вона забуває про таку невідповідність, що его – лише частина її особистості, але не сама особистість, і повністю ототожнює себе з ілюзорним образом, з цією маскою «для людей». Вона починає приховувати себе справжню не тільки від оточуючих, але й від самої себе. Це веде до загострення внутрішнього конфлікту – все більшої невідповідності між надуманим та реальним образами. Самолюбство не дає об'єктивного бачення власних вчинків, а лише все більше спотворює потенціал людини. Спотворене дзеркало егоїстичної свідомості малює те, чого насправді немає – вигадану картинку. Самолюбство зациклює, оскільки, чим воно більше, тим більш болючою стає реакція людини на думку оточуючих. Таким чином, якщо для самолюбства характерною є самозакоханість людини, що хоче стати досконалістю, то егоїст вже себе таким вважає, не приймаючи іншої точки зору щодо власної персони.

Як зазначають дослідники, самолюбство виникає через невміння зрозуміти власну природу. Хороші риси, що викликають схвалення оточуючих ми приймаємо і любимо в собі, а негативні, що викликають критику – ігноруємо. Таким чином, егоїст не може допустити думки, що він насправді не ідеал, а самолюбець не в змозі змиритися з тим, що його претензії на ідеальність не обгрунтовані, а цілі недосяжні, що все це підступи гордині [40].

Любов до себе – це потреба пізнати власну природу, сенс життя, що формує мій зв'язок зі світом [24]. Це готовність до знайомства з собою справжнім, а отже, зняття будь-яких масок, викорінення в собі зверхнього, кострубатого сприйняття світу й себе у ньому, це шлях до гармонії з власною особистістю. Любов до себе формує адекватну реакцію на критику оточуючих, оскільки для мене важлива не їх оцінка моєї маски, а стан моєї душі, тобто та невідповідність, на основі якої виникають питання з оточуючими. Любов до себе це й є результат постійного діалогу совісті та відповідальності, в межах якого я чуюсь об'єктивно дивитись на свої вчинки, характер, бути об'єктивним, чуттєвим до голосу совісті. Цей діалог – шлях до себе справжнього,

єдиного у своєму роді, унікального, не розкритого цілком. Таким чином, істинний сенс життя виступає екзистенцією духовної природи людини, продуктом діалогу «совість – відповідальність», що народжується у прагненні пізнати себе. Саме тому, говорячи про сенс, мова не йде про щось абстрактне, а, навпаки, про розуміння людиною мети свого життя. Як унікальна за своєю суттю кожна людина, її буття, так унікальним є її призначення, завдання (як і можливість його виконати). У кожного є своє особливе покликання або місія, конкретне призначення, поклик до життя, що вимагає свого розкриття і втілення.

а) народження сенсу

Дивно, але знайти сенс життя людина часто здатна в «прикордонних ситуаціях», тобто перебуваючи в стані кризи. Саме тоді надається можливість проявити ті якості, що приховані в потенціалі особистості, переоцінити колишню систему цінностей та пріоритетів. Коли людина відчуває свою «оголеність» перед ситуацією, коли вона не в змозі змінити її, – відвернути невиліковну хворобу, смерть близьких, тоді залишається єдине – змінити себе, відкрити нові смисли і перспективи життя. Про що йде мова?

Ідеться про якісну зміну ставлення людини до життя й трансформацію вектора її розвитку, якості. Ми не миримся з вчинками, поглядами наших близьких, з «несправедливим» ставленням до нас з боку керівництва, з низьким рівнем доходів, і це методично і повільно вдавлює нас в заземлену реальність побуту. Однак, що, якщо близька нам людина потрапляє в складну ситуацію, де їй загрожує небезпека; що, якщо ми позбавляємося роботи, яка приносить нам творче задоволення й реалізацію, йдучи на поводу наших химерних ілюзій чи користі? Що відбувається з нашими амбіціями? Сенс здатен народжуватися для нас тоді, коли є усвідомлення втрати того, що робить нас осмисленими, сповненими, унікальними, живими. Коли ми здатні зрозуміти, не можемо ні на що вплинути, а можемо лише прийняти наявний стан дій. Тоді приходять протверезіння, пробудження від тенет ілюзії про «власні можливості», а отже, відкривається шанс щось переглянути й змінити. І в цьому полягає унікальність кризових ситуацій в житті людини – ми стаємо здатні подолати інертність нашої свідомості – переоцінити своє ставлення до ситуації, переглянути його. Іншими словами, головне прагнення людини не до того, щоб отримати задоволення або уникнути болю, а до того, щоб в «буденності і

повсякденності» побачити цінність і унікальність – сенс свого життя. Ось чому людина готова навіть страждати, якщо вона впевнена, що в її стражданні є сенс.

Мова не йде про те, що страждання необхідне для пошуку сенсу. Однак сенс можливий всупереч стражданню, завдяки подоланню. Важливо не те, що людина втратить або знайде, а те, що вона стає здатною переглянути власне життя, змінити себе і знайти свою нову якість. Іншими словами, істинний сенс життя народжується у розумінні поклику власної душі, у знанні себе реального. На думку В. Франкла, сенс життя безумовний (не пов'язаний ні з якими умовами), тому що він включає навіть потенційний сенс непереборного страждання. Це означає, що необхідною умовою психічного здоров'я особистості є певний рівень напруги, яка виникає між людиною і локалізованим у зовнішньому світі об'єктивним змістом, який людина повинна здійснити. Життя завжди більш осмислене, якщо воно важче дається.

Ілюстрація

У роботі «Людина в пошуках смислу» В. Франкл наводить приклад свого перебування в концентраційному таборі, де шанси на виживання були надзвичайно низькі. Дослідник зазначає, що не було найменшої імовірності, що йому вдасться врятувати рукопис першої книги, захований в підкладці куртки після прибуття в Освенцим. «Мені довелося випробувати і перемогти втрату мого першого духовного дитяти. Здавалося, що після мене нікого і нічого не залишиться – ні фізичної, ні духовної дитини. І я опинився перед питанням – чи не позбавлене в таких обставинах моє життя всякого сенсу. Я не відразу помітив, що відповідь на це питання, над яким я так пристрасно бився, для мене вже приготована. Це сталося, коли мені довелося віддати свій одяг і отримати взамін поношене ганчір'я в'язня, відправленого в газову камеру відразу після прибуття в Освенцим. Я знайшов в кишені куртки листок, вирваний з єврейського молитовника, що містив молитву. Чи була можливість витлумачити такий «збіг» інакше, ніж виклик долі: спробувати жити згідно моїм думкам, а не просто викладати їх на папері?» [29].

Оскільки буття людини завжди спрямоване до чогось (когось) іншого, ніж вона сама, забезпечуючи, таким чином, зв'язність

події, то істинний сенс життя знаходиться поза людським Его. Тому основне завдання людини – вийти за межі власного егоїзму (свого Я). Чим більше людина долає егоїзм в собі, спрямовуючи свій потенціал на любов, тим більше вдосконалюється, розкриває свої духовні можливості – такий закон етики добра. Тобто сама по собі самореалізація не припускає спрямованості на себе, зацикленості на собі, тобто не є ціллю нашого життя. Це результат нашого долання егоїстичної природи у собі. Інакше, у разі, коли в полі моєї творчості немає орієнтації на іншого, коли я «творю» для себе і заради себе, я повинен бути готовий до розчарування.

Така «творчість», реалізація будуть незатребувані, порожні, оскільки позбавлені головного свого змісту – любові. Таким чином, сама по собі самореалізація не повинна і не може бути метою, тому що вона є результатом реалізації сенсу людського життя, який досягається лише в гармонійному зв'язку з навколишнім світом, лише у продуктивному відношенні з іншими. Іншими словами, самореалізація є побічним чинником виходу людини за межі свого Я.

Філософська рефлексія

На думку В. Франкла, людина може зробити своє життя осмисленим, знайти сенс, реалізуючи і орієнтуючись на три групи цінностей:

- *цінності творчості*, тобто що людина може дати життю – шлях її творчої діяльності;
- *цінності пізнання, любові*, тобто переживанням цінностей, які особистість відкриває в світі – шлях пізнання;
- *цінності ставлення*, тобто правильне ставлення до обставин свого життя, які вона не може змінити. Дослідник зазначає, що цей ряд відображає три основні шляхи, якими людина може знайти сенс у житті. Перший – це що вона дає світу в своїх творіннях, другий – це те, що вона бере від світу в свої зустрічі і переживаннях; і третійх – це позиція, яку вона займає по відношенню до своєї ситуації в тому випадку, якщо вона не може змінити свою долю [30, с. 276].

При цьому порядок, в якому В. Франкл вказує групи цінностей, свідчить про те, що цінності творчості є пріоритетними в реалізації сенсу життя. Однак основними виступають цінності

переживання (самі переживання, якими люди дорожать), головною з яких є любов. Так, перебуваючи в концтаборі, В. Франкл подумки спілкувався зі своєю дружиною, так само, як і вона, опинившись в таборі смерті. Філософ зазначає, тоді я вперше усвідомив істину, що надихає поетів і мислителів у всі часи. Істину, що любов – це найбільше чудо і вища мета, до якої тільки може прагнути людина [46, с. 58].

Отже, *сенси завжди знаходяться в об'єктивному світі, що оточує особистість*. Тому людина повинна не вибрати або «винайти» його, а знайти, шляхом реалізації себе в житті. Йдеться про механізм становлення сенсу, коли в процесі пізнання своєї самотньої людської природи – у діалозі «совість – відповідальність», людина відкриває себе справжню (а не вигадану), долучається до сенсу абсолютних цінностей (добра, любові, творчості тощо). У міру долання обмеженості власного *Ego*, сенси життя проявляє себе у внутрішньому переживанні радості від усвідомлення того, для чого я живу, наявності цілей, затребуваності, цілісності світоглядної системи, що набувають свого об'єктивного характеру у якості, динаміці та гармонійності мого життя. Так, на думку сучасного дослідника Д. Леонтьєва, правомірно говорити про три основні компоненти сенсу життя: образ мети, на досягнення якої спрямоване життя, безпосереднє емоційне переживання осмисленості життя незалежно від уявлення про неї, і об'єктивна спрямованість життя, що виявляється в конкретних діях людини [12]. Відсутність будь-якого з компонентів призводить до різних варіантів редукції цілісної реальності сенсу: або до раціоналізації життєвої мети, або до безсилля, або до бездумного розчинення в повсякденності.

Таким чином, осмислене життя – це життя не сконцентроване на власному Я, а пов'язане як внутрішньо (корелятом свідомості життя служить поняття відчуття зв'язності, єдності), так і ззовні з життями інших людей [20]. Іншими словами, це життя цілісне. Розкриваючи сенси свого життя, приймаючи і усвідомлюючи власну цінність, людина здатна якісно перетворювати навколишній світ, структурувати його за логікою сенсу, і оточуючий світ відповідає взаємністю, набуває єдності. Осмислене життя, сповнене любов'ю, тому, співвіднесене з чимось більшим ніж власне Я, завжди має перспективу. *Безглузде життя* – це життя, перш за все, ізольоване, позбавлене любові, замкнуте в собі. І мова не йде лише про дійсно апатичне, інертне ставлення людини до життя. *Безглуздом* у екзистенційному розумінні є життя, що має мету, сенси, які стоять поза сенсу любові, а, отже, які зациклюють, позбавляють внутрішнього розвитку, перспективи.

Тому можна відверто сказати, що якщо людина обирає у якості сенсу матеріальні маркери – багатство, гроші, кар'єрне зростання тощо, а не цінність ближнього, тоді вона проживає дійсно безглузде життя. У ньому відсутня перспектива за межами актуального «тут і тепер», відсутнє усвідомлення, мета; воно визначається причинами, відчувається як відчужене (не сприймається як «моє власне») і мотивоване необхідністю. Не випадково, за спостереженнями В. Франкла, люди, які вчинили невдалу спробу суїциду, приходять до переоцінки своєї життєвої ситуації та відмови від свого наміру, коли виявляють у своєму житті значущі зв'язки, що збереглися, реальність яких була для них прихована в момент прийняття рішення про суїцид.

Набуття сенсу є відновленням життєвих відносин. Багатство, впорядкованість зв'язків людини зі світом, їх якість, таким чином, є показником розвитку особистості: чим більше якісних життєвих відносин і можливостей їх структурування, тим більш гнучко вона може вибудовувати власне життя так, що воно набуває унікального характеру. Якість, глибина, багатство зв'язків зі світом визначає і здатність особистості адаптуватися до екстремальних ситуацій: коли здійснення одних зв'язків виявляється неможливим в силу, наприклад, істотних змін соціального устрою або втрати людиною частини фізичних здібностей, на зміну старим зв'язкам приходять нові, даючи можливість для продовження осмисленого життя в нових умовах. Знайдений сенс вимагає від людини свого здійснення, реалізації, що веде до самоактуалізації особистості. І навпаки, переживання втрати сенсу відображає порушення в системі відносин особистості зі світом.

Іншими словами, *сенс життя – це комплексна характеристика стану смислової сповненості людини, її розуміння, відповідності вищим універсальним цінностям добра, що складають фундамент образу її життя*. Сенс життя визначає загальний вектор системи відносин людини зі світом, виступає вершиною розвитку особистісного потенціалу. Прагнення до набуття сенсу виступає критерієм здорового, повноцінного розвитку людини. Сама людина відповідає за потенційний сенс свого життя, за його повноцінну реалізацію.

6.3 ВІДЧУЖЕННЯ ВІД СЕБЕ ЯК РОЗРИВ ЖИТТЄВИХ ЗВ'ЯЗКІВ ЗІ СВІТОМ

Той, хто знає навіщо жити, може винести майже будь-що.
Ф. Ніцше

Спільне буття, що розкриває себе у просторі зв'язків, які впорядковуються етикою добра, відповідальності, свободи, здатне надавати сенс. Іншими словами, осмисленості життя людини здатне набувати лише у тих зв'язках, які розкривають її творчу природу. Родинні, дружні, професійні відносини, що вибудовуються у просторі любові, творчості, формують відчуття моєї спів-причетності, спів-єднання з оточуючим світом. Отже, *осмисленість життя співвідноситься з унікальністю і продуктивністю* (якістю, довгостроковістю, різноманіттям, глибиною, довірливістю) наших зв'язків зі світом. *Феноменом, що описує онтологічну ситуацію порушення або розриву зв'язків людини з оточуючим світом, внаслідок ненабуття / втрати сенсу, є смислове відчуження.*

Генезис поняття «відчуження» корінням ухоче до витоків релігійної традиції. В іудео-християнстві стан відчуження символізує ситуацію гріхопадіння, в результаті якого людина стала відчужена (тобто розірвала зв'язок, відвернулася) від Бога (як люблячого Батька, Джерела істинного блага), закрила серце, позбавляючи себе радості, любові, світла тощо. Саме таке значення знаходимо в одному з послань апостола Павла: «Будучи запаморочені розумом, відчужені від життя Божого через невігластво сердець» [5, (Еф. 4:18)]. Тому, синонімами відчуження виступають дефекти розуму, невігластво, жорстокосердя, тобто все те, що призводить до «сліпоти й глухоти серця».

В античній філософській традиції термін «відчуження» виступає синонімом «виключення, відмови». Так, у Аристотеля грецькими відповідниками слова виявляються: «*виключений із спільноти*» або «*переданий у власність*». Наприклад, у перекладі фрагменту «Політики» С. Жебелева зустрічаємо: якщо ж будуть якісь інші люди, відмінні від воїнів, обробляють землю для себе, то в державі виїде

нова, четверта частина населення, яка залишилася поза участю у ній, має чуже громадянство [1, с. 518].

Про проблему відчуження, як «винесення свідомості за межі буття, суцього, відрив чистої свідомості від реальної людини як суб'єкта пізнання – деонтологізації особистості», з одного боку, і «зведення всього суцього, буття тільки до речовинності» [22] – з іншого, говорить С. Рубінштейн. При цьому, етичний аспект відчуження, на думку дослідника, полягає у самому призначенні людського життя – подолати «відчуження від себе», що притаманне його людській сутності. С. Рубінштейн відмічає, що проблема виникає при зведенні людини до певної «суспільноприйнятної маски», в той час, як подолання полягає в розкритті взаємозумовленості, єдності оточуючого світу і людини. «Людина знаходить всю повноту свого буття і виявляється у всіх своїх людських якостях в міру того, як вона виступає по відношенню до всіх сторін буття, життя ... Людина, відчужена від природи, від життя, непричетна до гри його стихійних сил, не здатна співвіднести себе з ними, перед лицем цих сил знайти свою думку і стверджувати свою людську гідність – це жалюгідна, маленька людина» [22].

Причиною відчуження, як умови ненабуття сенсу життя, виступає втрата зв'язку зі своїм внутрішнім потенціалом, у наслідок чого, людина відмовляється брати відповідальність за свої вибори, дії, стосунки з іншими. Уважно ставлячись до поклику, прагнень, голосу власного серця, людина відновлює зв'язок з собою справжньою, відкриває себе для себе і для оточуючого світу. Натомість, використовуючи внутрішні ресурси не на розвиток потенцій душі, а на досягнення матеріальних прагнень, зраджуючи себе, вона, таким чином, підпорядковує своє життя владі зовнішніх сил, обставин, чужих її природі. Це й призводить до розриву між сутністю і існуванням, формуванню відчуття незадоволеності, безсилля, невідповідності належному. Подібна втрата зв'язку, за словами С. Рубінштейна, немов би призупиняє, перериває безперервний процес життя і виводить людину подумки за її межі. Людина немов займає позицію поза ним. Це вирішальний, поворотний момент ... Тут починається або шлях до душевної спустошеності, до нігілізму, до скептицизму, до цинізму, до морального розкладу ... або інший шлях – до побудови людського життя на новій свідомій основі [22, с. 366]. Дезактуалізація універсальних цінностей життя, втрата усвідомленості його сенсу, підвищена чутливість до хворобливих переживань, втеча у віртуальний світ, криза ідентичності, стають «альтернативною реальністю» того світу, що руйнується у мені.

Філософська рефлексія

Філософська традиція інтерпретації феномену відчуження, аналізує ті його форми, що притаманні людині позбавленій «своєї людяності». Тому індикаторами відчуження виступають: безсилля, відчуття того, що доля особистості вийшла з-під її контролю і знаходиться під впливом зовнішніх сил; уявлення про безглуздість існування, про неможливість змінити ситуацію; культурний та етичний релятивізм; відчуття самотності, «позбавленості» людини існуючих соціальних зв'язків (маргіналізація); почуття втрати свого «справжнього Я», руйнування автентичності особистості, тобто самовідчуження. Так, аналізуючи проблему в класичній філософській традиції, Л. Фейєрбах розглядає феномен у площині релігійної проблематики. На його думку, в релігії людина відчуває від себе свою реальну чуттєву сутність. «Теологія роздвоює і відчуває людини, щоб цю відчужену сутність знову з ним ототожнити» [27, с. 117]. Власні сили людина переносить на надприродні, що панують над нею. Основна ж причина відчуження людини зосереджена в її психологічному стані – страху, відчутті залежності. У свою чергу чуттєвість розглядається дослідником як «невідчужений» фундамент людини, тому неістинному відчуженому людському світу він протиставляє світ любові.

На думку О. Шпенглера, відчуження наростає в міру перетворення культури в цивілізацію, в якій панує бездушний інтелект, безособові форми соціального зв'язку, що пригнічують творчі задатки особистості. Аналогічні процеси були описані М. Вебером, який приділяв особливу увагу питанням формалізації та бюрократизації, що супроводжуються знеособленням людини, втратою її індивідуальної свободи. Г. Зіммель пов'язує трагедію сучасної культури з поділом праці, який «відриває продукт від кожного з приймаючих в роботі участь», так що об'єктивність, створювана в приватній діяльності, позбавлена «внутрішньої одухотвореності, яку тільки ціла людина може вдихнути в цілий твір» [11, с. 24]. Створені людиною і призначені для неї предмети культури «проходять проміжну форму об'єктивності, де і слідує іманентною логікою її розвитку, що відчуває їх як від походження, так і від їх призначення» [11, с. 20].

І Сучасна традиція аналізу феномену відчуження бере початок

від Гегеля і Маркса. Так, у К. Маркс одне з центральних понять соціальної філософії – відчужена трудова діяльність. У силу об'єктивних соціально-економічних умов така діяльність є не самоціллю, а засобом для реалізації біологічних або соціальних потреб. Вона має вимушений характер і припиняється з припиненням примусу до неї (фізичного або економічного). Суб'єктивно така діяльність постає чужою, поневолюючою продукт праці, а пов'язані з нею предмети, переживаються як пануючі над людиною. Іншими словами, частина життя проведена в праці, відчувається як «не моя». Будь-яка праця, вважає Маркс, є праця відчужена [entfremdete]. В ході відчуженої праці людина перетворює «свою сутність в засіб для підтримки свого існування» [16, с. 566], «саме життя виявляється засобом до життя». Відчужена праця віднімає у людини можливість реалізації її «дійсної родової предметності»⁹².

Для філософії ХХ ст. (зокрема екзистенціалізму) характерним є розгляд у якості джерела відчуження процесу перетворення техніки в самостійну, існуючу за власними законами силу. Так, згідно К. Ясперса, технічне відчуження стало центральним, оскільки техніка все більш переповнює буття людини, функціонуючи і змінюючись почужим людській самості законам. Тому подолання відчуження полягає в розвитку комунікації, в індивідуальному і інтимному спілкуванні, вихованні в собі здатності до «дискусії», протистоянні будь-якому фанатизму. Ж.-П. Сартр стверджує, що невідчужуваність свободи людини, з одного боку, і конфліктність міжособистісних відносин («буття-для-іншого») – з іншого, є антитезою творчої індивідуальної практики і інертного соціального буття, що

⁹²Основною проблемою відчуження є відчуження людини від людини, яке, по Марксу, є наслідком знецінення праці і своєї родової сутності (самої себе). Дослідник зазначає, що будь-яке самовідчуження [Selbstentfremdung] людини від себе і від природи є протиставленням їм, що проявляється в відношенні до інших людей. Таким чином, за допомогою відчуження праці, людина породжує не тільки своє ставлення до предмету і акту виробництва як до чужих і ворожих їй сил, – вона породжує також і те ставлення, в якому інші люди знаходяться по відношенню до її виробництва і до її продукту [16]. Таким чином, відчуження, по Марксу, виявляється у декількох аспектах: відчуження людини від процесу і продукту праці (суб'єктивна незадоволеність; відчуття вимушеності діяльності; інструментальний характер діяльності замість творчого); відчуження людини від себе (нездатність сприймати людський сенс предметів культури, «сліпота» до цінностей); відчуження людини від предметного світу (приватна власність стає предметом володіння); фрагментація життя (життя людини втрачає мету і переживається як чуже); відчуження людини від людини (дегуманізація стосунків, інша людина стає засобом, а не метою).

з неминучістю породжують відчуження. У роботі «Буття і Ніщо» Ж.-П. Сартр пов'язує поняття відчуження (aliénation) з суб'єктивним досвідом, що виникає при зустрічі з Іншим. Моє «відчужене Я», постає інакше, як об'єкт, що не збігається з моїм реальним Я, і я заперечую його, проте в самому акті заперечення я визнаю його частиною себе, і «це відчужене і заперечене Я є одночасно моїм зв'язком з іншим і символом нашого абсолютного розділення [23, с. 307].

Для М. Хайдеггера феномен відчуження полягає в тому, що присутність замикається в невласному бутті, «нестримності «занять», «неспокійному всезнанні», і «в собі самому заплутується», його власна потенційність виявляється від нього прихованою. Відчуження стає результатом байдужого ставлення до смерті і заглибленості в несправжнє, невласне буття присутності. У роботі «Лист про гуманізм» М. Хайдеггер розмірковує, що справжнє буття відкривається людині тільки тоді, коли вона знаходиться в точці стояння в ньому; поза цією точкою можлива лише «пам'ять» про буття, що не є ні теоретичним уявленням про нього, ні наступним його етичним принципом. Таким чином, можна говорити про відчуження людини від буття, яке становить «сутність» людини, але може бути пізнане лише феноменологічно. Розрізняючи «справжнє» і «недійсне» буття, М. Хайдеггер розглядає відчуження як форму існування людини у знеособленому світі повсякденності (у виконанні індивідом соціальних ролей, в підпорядкуванні суспільним нормам її поведінки, мислення, мови).

Неофрейдизм (Е. Фромм, К. Хорні, Г. С. Салліван) шукає витоки відчуження і самовідчуження людини в міжособистісних стосунках. Так, Е. Фромм розуміє відчуження як суб'єктивний феномен, «спосіб сприйняття, при якому людина відчуває себе як щось чуже ... стає немов би відстороненою від самої себе ... не відчуває себе центром свого світу, рушієм своїх власних дій ... втратила зв'язок з самою собою, як і з усіма іншими людьми ... сприймає себе, так само як і інших, подібно до того як сприймають речі – за допомогою почуттів і здорового глузду, але в той же час без продуктивного зв'язку з самою собою і зовнішнім світом» [34, с. 143]. Витоки даного поняття, на його думку, лежать в старозавітних текстах про ідолопоклонство, коли людина ставить себе в залежність від зовнішньої сили (будь-то ідол, політичний лідер або держава), яку він наділяє своєю життєвою субстанцією, активністю; саме в цьому сенсі «душевнихворий – це людина абсолютно

відчужена ... вона втратила почуття самості» [34, с. 147].
Е. Фромм описує відчуження в різних сферах:

– *відчуження від роботи* (з одного боку – *робочого*, для якого праця стає мукою, а ідеалом – *лінь і ворожість по відношенню до праці*, з іншого – *власника виробництва*, який розглядає його як капітал і не несе відповідальності за процес), а також з боку *бюрократа*, який відноситься до світу як до об'єкта своєї діяльності; *відчуження від споживаних речей* («грошове» споживання не вимагає докладання зусиль, якісно пропорційних споживаному предмету, тому людське використання замінюється володінням, почуттям престижу, коли річ оцінюється в термінах її вартості, а не якості); *споживаючи слідом за рекламою, ми споживаємо уявлення про речі*, не будучи самі залучені в цей процес – з одного боку, а з іншого – *ми споживаємо речі, не знаючи про те, як вони працюють*, без конкретного зв'язку з ними; результатом стає самостійна потреба в споживанні; *відчуження людини від суспільних сил*, коли суспільні події представляються їй стихійними: не закон і держава існують заради людей, але люди відчувають себе рабами держави і законів.

Самовідчуження пов'язане з «ринковою орієнтацією», коли людина розглядає себе як річ, яку слід вигідно продати. Тобто її уявлення про себе зводиться до її соціально-економічної ролі, оцінки власної успішності. Тому у суспільних відносинах люди починають використовувати один одного як засіб, товар, втрачаючи почуття солідарності. Таким чином, проблема відчуження пов'язана з рутинізацією життя і «витісненням усвідомлення основоположних проблем людського існування». Це і призводить до втрати людиною задоволеності життям, втрати почуття реальності, появи пригніченості, почуття провини, депресій. Це стан, при якому людина здатна лише фотографічно сприймати зовнішній світ, втратила контакт зі світом внутрішнім.

Франкфуртська школа (Г. Маркузе, Х. Аренд) бачить причину відчуження в домінуванні в суспільстві раціональності, що перетворилася в ідеологію панування людини як над природою, так і над людиною. Засобом усунення відчуження є поширення в суспільстві світогляду, заснованого на «критичному мисленні», що викриває різноманітні форми помилкової свідомості, розкриває витoki соціального відчуження і самовідчуження особистості, придушення

людяності. Так, Х. Аренд стверджує, що поширення відчуження викликається позбавленням людини її приватної власності. Остання забезпечує необхідну для людини ступінь «приватності», а також її соціалізацію. Розвиток відчуження дослідниця пов'язує по-перше, з експропріацією власності у значної кількості представників «робочої бідноти», яка позбавила їх «сімейно-власної приватної частки світу», і, по-друге, зі зміцненням сучасної держави, що стала суб'єктом багатьох життєвих процесів, які раніше регулювалися самим індивідом.

Проте екзистенційна сутність людини не вміщується в рамки тієї чи іншої «маски». Оскільки, як зазначає В. Франкл, людина вільна знайти і реалізувати сенс життя, вільна взяти на себе відповідальність за свою долю, навіть якщо її свобода об'єктивно обмежена обставинами, а отже, вона здатна подолати відчуження. Ця здатність обумовлена її природними людським якостям, такими як, по-перше, здатність до самотрансцендентності, тобто можливості уявного виходу людини за межі самої себе, спрямованості на щось, що існує ззовні; по-друге, до самоусунення, тобто можливості в будь-якій ситуації піднятися над ситуацією, подивитися на себе з боку. Однак воля людини до сенсу може бути уражена. У цьому плані мова йде про «екзистенціальний крах»⁹³, що веде до психічних розладів, патологій, деструкцій (у логотерапії В. Франкла, наприклад, «ноогенних неврозів»)⁹⁴, оскільки «людина живе ідеалами і цінностями» [29, с. 285] і прагнення до сенсу є первинною рушійною силою її життя. Тому, відсутність сенсу життя загрожує кризою особистості.

Цілісність, спів-буттєвість, спів-причетність, затребуваність особистості народжуються у стосунках. Як зазначає М. Бубер, будь-яке життя – це зустріч, отже, відсутність реальної зустрічі означає відсутність життя у всій його повноті й цілісності. Відчуженість перших людей від Бога «запустила» весь довгий список властивостей

⁹³ Термін «екзистенціальний» може використовуватися в трьох значеннях: по-перше, по відношенню до існування (existence) самому по собі, тобто до конкретно людського образу життя; по-друге, по відношенню до сенсу життя; і, нарешті, по-третє, по відношенню до прагнення знайти конкретний зміст власного життя, тобто волі до сенсу.

⁹⁴ Для цього типу неврозів логотерапія створила термін «ноогенного неврозу», на відміну від неврозів в традиційному сенсі слова, тобто психогенних. Ноогенний невроз зароджується не в психологічному, а в «ноологічному» (від грецького *noos* – розум) просторі людського існування.

алієнації⁹⁵ – від турботи і нудьги, до страху смерті. І ось, людина, що опинилась кинutoю в цей світ в певне місце і час, таким же випадковим чином випадає з нього. Вона розуміє свою безпорадність і обмеженість власного існування, передбачає кінець – смерть.

Е. Фромм зазначає, що у західній культурі ідея відчуження сягає корінням в старозавітні сюжети про служіння ідолам і проявляється у заповіді: «Не сотвори собі кумира». «Є у них очі, і не бачать, мають уші й не чують» [5, (Пс. 113)]. Будь-яке відвернення уваги людини на когось іншого, окрім Господа, призводить до ідолослужіння – створення кумира для поклоніння. Ідоли, як зазначає Е. Фромм, це речі, це творіння людських рук, людина ж схиляє коліна і молиться речам, тобто тому, що сама вона створює своїми руками. І в цьому своєму акті, людина сама перетворюється в річ. Вона переносить атрибути свого власного життя на створені нею речі і, не бачачи себе в якості творця, до себе самої ставиться як до істоти... Людина виступає як істота підпорядкована, позбавлена своїх життєвих сил, багатства своїх можливостей [35, с. 375 – 414]. Чим більше людина підносить свого ідола, приписуючи йому свою власну силу, надаючи йому перебільшеного значення, тим слабшою вона стає, і тим сильнішою стає її залежність від культу кумирів. Ідолом може стати фігурка-талісман, ікона, церква, держава, гроші. Головне те, що служіння ідолу поневолює особистість, відчужує від власної духовної потенції, перетворює на раба предмету власного поклоніння. Це служіння завжди є фанатичним безглуздим обоженням того, у що сама людина вклала свою унікальність, творчість, і забувши про це, почала сприймати «своє творіння» як щось, що стоїть над нею, як зовнішню силу.

Цікавою з цього приводу є аналітика К. Хорні, яка розглядає проблему відчуження як, перш за все, стан *самовідчуження*. Феномен відчуження, на думку дослідниці, означає *відмову від істинного я людини – від себе, що рівнозначно продажу душі*. Самовідчуження це по суті втрата відчуття самототожності і орієнтації, за якої відбувається загальне погіршення здатності до свідомого переживання. Тобто в цілому мова йде про *слабке відчуття себе, мізерність власних почуттів, у зв'язку з чим відсутній зв'язок з собою* [36]. Дослідниця зазначає, що за такого стану, стирається (затуманюється) все, що дійсно проявляє мою сутність, чим я наділений, включаючи навіть

⁹⁵ Латинське слово *alienatio* (у Середньовіччі «*alienati mente*» буквально – «відчужені в розумі») є еквівалентом терміна «відчуження» й буквально перекладається як «божевілля, тобто психопатологічний стан роздвоєння особистості, втрата особистої totoжності». У своїй французькій версії (*alienation*) це слово відповідає поняттю «*folie*» (божевілля), а в англійській форма слова закладена в понятті «*alienist*» (психіатр), рідше – *alienation* (божевілля) [9].

існуючі зв'язки мого теперішнього з моїм минулим. В серцевині відчуження від справжнього Я знаходиться відмова, тобто поступове віддалення від своїх власних почуттів, прагнень, вірувань і потенцій. І врешті це призводить до втрати відчуття, що людина сама здатна активно визначати своє життя. Тобто це втрата відчуття себе як єдиного органічного цілого, неможливість взяти відповідальність за своє життя.

Справжнє я, за К. Хорні, це «початкова» сила особистісного зростання і самоздійснення, з якою людина повинна себе ототожнити, щоб «знайти себе». Це базовий елемент конструювання цілісності особистості, на основі формування якого, і відбувається її перспективний розвиток. Саме з огляду на цю важливість С. К'єркегор зазначає, що відмова від «справжнього я» є «хворобою до смерті», відчаєм від відсутності у людини усвідомлення себе самої або відчаєм від її небажання бути собою. Справжнє я – джерело безпосереднього інтересу і припливу енергії, «джерело зусилля і уваги, з якого виходять накази волі», здатність бажати і сподіватися; це та наша частина, яка хоче рости, розвиватися, здійснитися. Все це вказує, що наше справжнє я, коли воно сильне і активне, дозволяє нам приймати рішення і нести за них відповідальність. Отже, воно веде нас до справжньої інтеграції і відчуття своєї цілісності, єдності. Тіло і розум, справи і думки або почуття при цьому не тільки співзвучні і гармонійні, але функціонують без серйозних внутрішніх конфліктів. На противагу штучним засобам збирання себе воєдино, що здобувають значення в міру ослаблення справжнього я, справжня інтеграція якщо і пов'язана з якоюсь напругою, то з мінімальною [36].

Філософська рефлексія

Аналізуючи витoki проблеми самовідчуження, К. Хорні акцентує увагу на тому, що це процес активного віддалення від справжнього себе, імпульсом якого стає потяг людини до слави. Таке віддалення, що стає наслідком прагнення людини переробити себе в того, ким вона не є, й спричинює відмову від власного я. І ось вже людина починає відчувати те, що «треба відчувати», бажати те, що «треба бажати», любити те, що «треба любити». Таким чином, диктат «треба» несамовито тягне її бути кимось іншим, а не тим, хто вона є або могла би бути. І людина старанно починає вимальовувати у своїй уяві себе іншу – настільки іншу, що її справжнє я стирається.

І Справжня загроза таких невротичних вимог, як підкреслює

К. Хорні, веде до відмови від безпосередніх внутрішніх ресурсів особистості. Так, наприклад, замість того щоб докладати зусиль в міжособистісних відносинах, невротик наполягає на тому, щоб інші пристосовувалися до нього. Замість того, щоб викладатися на роботі самому, він вважає себе вправі вимагати, щоб хтось інший зробив цю роботу для нього. Замість того щоб самому приймати рішення, він наполягає, щоб відповідальність за нього несли інші. Отже, його конструктивні сили пропадають марно, і він дійсно все менше і менше визначає щось у своєму житті. Невротична гордість віддаляє його ще на крок далі від себе, оскільки він тепер соромиться того, хто він є насправді (своїх почуттів, здібностей, діяльності), він активно відводить свій інтерес від себе самого.

Весь процес винесення назовні – інший активний крок геть від себе справжнього. Дослідниця зазначає, що це збігається з к'єркегорівським «відчаєм від небажання бути собою». Активні ж кроки проти справжнього себе, починаються з ненависті до себе. «Відправивши справжнього себе на заслання, ми стаємо нікчемними каторжниками, яким загрожує повне знищення. Сама ідея бути собою стає жахливою. В якості захисту проти цього жаху невротик «змушує себе зникнути». У нього є несвідома зацікавленість в тому, щоб не сприймати себе чітко, щоб зробити себе глухим, німим і сліпим. Він не тільки ховає правду про себе, він дуже зацікавлений так поступати, – і це процес, притуплює його чутливість до того, де правда, а де брехня, не тільки в ньому самому, а й поза ним. Він зацікавлений в тому, щоб ця неясність зберігалася, хоча на свідомому рівні може страждати від неї. ...Результат усіх цих кроків – відчуження від себе. Його ставлення до себе стає безособовим; і таким же стає ставлення до життя в цілому. Якби слово «деперсоналізація» не було спеціальним психіатричним терміном, воно добре підійшло б до того, що по суті являє собою відчуження від себе: це процес знеособлення і, отже, умертвіння» [36].

К. Хорні зазначає, що у стані самовідчуження усвідомленість, сила і характер почуттів визначаються гординою, яка душить ті щирі почуття, які грають проти неї, і роздуває ті, які їй на руку. Так, наприклад, якщо людина в своїй зарозумілості вважає себе вищою за інших, вона не може дозволити собі відчувати заздрість. «Гордість своїм аскетизмом може накласти вуздечку на почуття радості. Якщо людина пишається своєю мстивістю,

вона охоче відчує відплатну лють. Гордість абсолютно стійкістю може заморозити будь-яке почуття страждання. Але якщо страждання грає важливу роль в рамках гордині (як засіб вираження засудження і основа невротичних вимог), воно не тільки перебільшується перед іншими, але і насправді відчувається глибше» [36].

Таким чином, зазначає дослідниця, гордість грає роль цензора, заохочуючого певні почуття і перешкоджаючи небажаним. *Чим більше гордість захопила владу, тим більше людина здатна до емоційної відповіді життя тільки з позицій гордості.* «Вона немов зачиняє своє справжнє я в звуконепроникній кімнаті, і до неї доноситься один тільки голос гордості. Тепер її почуття задоволення або незадоволення, пригніченості або піднесеності, симпатії чи антипатії до людей – це, в основному, відповідь її гордості. Точно так само і страждання яке вона відчуває усвідомлено, – страждання її гордості... Вона страждає, тому що вважає, що їй не вдалося досягти самої верхньої успіху, довести щось до неперевершеного досконалості, бути чарівно привабливою, завжди пристрасно бажаною для всіх. Або ж страждає, тому що вважає, що їй належать успіх, популярність і т. п., яких не передбачається мати. Тільки коли гординя стихне, людина починає відчувати справжнє страждання. Тільки тоді може вона відчути співчуття до себе, яке здатне спонукати її на те, щоб зробити щось корисне для себе. В результаті цієї тенденції, загальне збіднення емоційного життя спостерігається завжди: по зменшенню щирості, безпосередності, глибини почуттів або по скороченню числа можливих почуттів. Почуття, що йдуть від серцевини нашого буття, володіють безпосередністю, глибиною і щирістю; якщо однієї з цих якостей бракує, нам слід краще придивитися, що стоїть за цією динамікою [36].

Отже, проблема відчуження заявляє про себе тоді, коли зв'язок людини з собою справжньою, знання себе, переживання справжніх почуттів – щирості, безпосередності, безкорисності, позбавлені для неї сенсу, ціннісного наповнення і, таким чином, не здатні виступати підставою для продуктивної, відповідальної дії у світі. Підсумком відмови від себе, зрощення у собі зверхнього ставлення до всього, що несе сенс, життя, стає зубожіння та примітивізація реального буття особистості. У цьому випадку взаємини людини зі світом регулюється переважно біологічними потребами і конформізмом. А значить,

залучення людини у взаємодію зі світом (природи, інших людей, культури, з власним внутрішнім світом) є обмеженим. Таким чином, поняття *самовідчуження* в онтологічному аспекті характеризується як стан розпаду зовнішніх і внутрішніх зв'язків особистості, що з'єднують її життя зі світом і сферою трансцендентного, тобто формують її внутрішню цілісність, її причетність до Цілого. Іншими словами, йдеться про те, що будь-яке відчуження являє собою результат внутрішнього зубожіння. Неповнота і обмеженість відносин з оточуючим світом переживаються людиною як *смисловтрата*.

Філософська рефлексія

Зв'язок між відчуженням і втратою сенсу розкривається в ряді теоретичних підходів. Найбільш розроблені уявлення про цей зв'язок в екзистенціальній персонології С. Мадді. Спираючись на погляди Е. Фромма і Ж.-П. Сартра, Мадді вводить поняття «екзистенціального неврозу» як хронічного стану, що характеризується такими симптомами, як: втрата сенсу, нездатність людини повірити в істину, знайти інтерес до будь-якої діяльності, якою людина займається, або яку може собі уявити, млявістю і нудьгою, а також епізодами депресій, частота яких з часом знижується. З точки зору поведінки, перебуваючи в цьому стані, людина може підтримувати низький або середній рівень активності, зміст якої, однак, вона не обирає або ж обирає за принципом мінімізації витрат зусиль.

На думку С. Мадді, людина, що страждає екзистенційним неврозом, відчужена від себе і від суспільства. Але такі зовнішні ознаки відчуження як невдоволення соціальними умовами, бунтарство і громадянська непокора не є симптомами екзистенціального неврозу. Людину, яка намагається змінити суспільство, не можна назвати відчуженою. Як приклад екзистенціального невротика С. Мадді наводить персонаж роману «Сторонній» А. Камю Мерсі, який веде «вегетативне існування, порівнянне з психологічною смертю» [44, р. 314].

С. Мадді виділяє риси «преморбідної особистості», схильної до екзистенціального неврозу. На його думку, це людина, що не володіє ідентичністю: її ідентичність фрагментарна, тобто зводиться до набору соціальних ролей і біологічних потреб. Така людина є прагматичною і матеріалістичною (споживчою);

в афективному плані вона найчастіше відчуває тривогу і страх; а прагнення до поверхневих відносин з іншими призводить її до самотності і розчарування. Преморбідний тип особистості, згідно Мадді, широко поширений. Хоча такі люди не є хворими, вони схильні до екзистенціального недугу, який може виникнути у них під дією таких стресорів, як загроза близької смерті, зміна суспільного ладу або конфронтація з іншими людьми⁹⁶ [44]. Він виділяє чотири форми відчуження.

1. **Вегетативність** – нездатність повірити в істину, цінність будь-якої діяльності – є найбільш важкою формою екзистенціальної недуги.
2. **Безсилля** – втрата людиною віри в здатність впливати на життєві ситуації, однак, при збереженні відчуття їх важливості, безсилля є менш серйозною формою екзистенціальної недуги, ніж вегетативність.
3. **Нігілізм** – переконання у відсутності сенсу і активності. Ця форма відчуження включає в себе переживання деякого сенсу – навіть парадоксального, антизначеннєвого, що дозволяє вважати нігілізм менш серйозною формою, ніж вегетативність і безсилля.
4. **Авантюризм** – компульсивний пошук життєвості, залученості в небезпечні, екстремальні види діяльності, в силу переживання безглуздості повсякденного життя. Ця форма екзистенціальної недуги є найменш серйозною, оскільки пов'язана з активністю, пошуком нових відчуттів.

Інший варіант співвідношення сенсу і відчуження запропонований в руслі теорії потоку М. Чіксентміхайі. У праці «Потік» М. Чіксентміхайі [41] використовує поняття «відчуження» для позначення феноменів, що перешкоджають виникненню станів потоку. До таких автор відносить аномії, які розуміються за Е. Дюркгеймом як втрата норм і цінностей, а також власне відчуження, яке дослідник розуміє як особливість соціальних умов, при яких діяльність людей набуває ззовні вмотивованого характеру. У більш пізніх роботах М. Чіксентміхайі і його учениці Дж. Накамура, що показують взаємозв'язок потоку і переживання осмисленості через категорію «життєвого ставлення» [42], відчуження

⁹⁶Згодом С. Мадді відмовляється від поняття преморбідної особистості і пов'язує відчуження безпосередньо з екзистенційною недугою) [15, 45].

розглядається більш змістовно. На думку Дж. Накамура [47], «визначальною характеристикою життєвої включеності є інтеграція активних і рецептивних способів взаємодії з середовищем. За цим виміром включеність відрізняється від трьох інших, менш позитивних способів взаємодії зі світом. Відчуження або невключеність, пов'язана з байдужістю і відходом, є полярною протилежністю включеності з точки зору відносин і передбачає активне відсторонення або роз'єднаність між суб'єктом і об'єктом. У двох інших способах взаємин суб'єкт і об'єкт взаємодіють, але не є взаємопов'язаними: дія і відповідь на неї не відповідають одне одній. В рамках одного способу, дія суб'єкта на об'єкт перекидає його здатність до сприйняття останнього. В рамках іншого способу, підпорядкування об'єкту перекидає здатність суб'єкта впливати на нього». Оскільки, в логіці М. Чіксентміхай і Дж. Накамура включеність є умовою виникнення переживань потоку, з яких випливає почуття осмислення, відчуження тягне за собою «антипотокове» переживання і відсутність свідомості.

О. Леонтьєв використовує поняття відчуження для обґрунтування розрізнення значення і сенсу. Джерелом відчуження є суспільний поділ праці, який призводить до розбіжностей усвідомленого значення і особистісного сенсу. На думку О. Леонтьєва, «розбіжність смислів і значень в індивідуальній свідомості може набувати характеру справжньої чужості між ними, навіть їх протиставленості» [13]. Діяльність є відчуженою, якщо вона не мотивована сенсом. Це можливо як на рівні конкретної діяльності (робота, навчання, відпочинок, спілкування, самопізнання), так і на рівні життя в цілому: життя втрачає сенс, зводиться до задоволення біологічних потреб, постійного відтворення одних і тих же відчужених видів діяльності. З цього виводиться положення про те, що «мотив-стимули», пов'язані з неспецифічними потребами, надають діяльності відчужений сенс, обумовлений не природним зв'язком між діяльністю і задоволенням потреб, а штучним, заданим «значущими людьми або соціальною системою» [14]. Таким чином, діяльнісний підхід О. Леонтьєва дає підстави для розробки поняття відчуження як втрати діяльністю сенсу, викликані відсутністю сенсотворних мотивів. У західній традиції аналогічне розрізнення описується в термінах протиставлення внутрішньої і зовнішньої мотивації,

а відчуження пов'язується з поведінкою, що виконується під тиском і зовнішнім контролем [43, р.7].

Відчуження власних потенційних сил, що приводить до ситуації втрати чи ненабуття сенсу, переживається людиною як *екзистенціальний вакуум (екзистенціальна фрустрація)*. Зокрема на думку В. Франкла, екзистенціальна фрустрація є наслідком «екзистенціального вакууму» – «занепаду універсальних цінностей» суспільства, в результаті чого людина опиняється в ситуації невизначеності, коли «ніякі умовності, традиції і цінності не говорять, що їй треба робити» [29, с. 295]. Дослідник зазначає, що у сучасному суспільстві феномен екзистенціального вакууму став наслідком «подвійної втрати», яку перенесла сучасна людина. На початку своєї історії людина втратила частину тваринних інстинктів, які визначали поведінку тварини і служили їй охороною. Така охорона, як і Рай, назавжди втрачена для нас; нам доводиться приймати рішення свідомо. До того ж, сталася ще одна втрата, причому на зовсім недавній ступені розвитку: традиції, які довго служили надійною опорою поведінки людини, сильно ослабли. Тепер ні інстинкти не говорять їй, що потрібно робити, ні традиції – як слід чинити, іноді вона навіть сама не знає, чого їй хочеться. Замість цього, людина або прагне чинити так, як інші (конформізм), або робить те, що інші від неї хочуть (тоталітаризм) [29].

Філософська рефлексія

У своєму індивідуальному прояві екзистенціальний вакуум це переживання нудьги, апатії, відчуття порожнечі і безглуздості існування⁹⁷, що зумовлюються такими більш глибокими феноменами [6, 14, 29], як:

- переживання незадоволеності життям, негативним емоційним фоном;
- втрата відчуття значущості намірів, цілей і діяльності, які здійснює людина (наміри людини, як правило, не переходять в конкретні цілі, а самі цілі короткострокові і не структуровані);

⁹⁷ Феномен екзистенціального вакууму лежить в основі таких феноменів як «невроз вихідного дня», «професійне вигорання», криза пенсіонерів і людей похилого віку.

- обмеженість мотивації, що приводить до фрагментації діяльності людини;
- обезцінення, зведення змістовної, ціннісної сторони діяльності людини до задоволення базових потреб, тощо. В цілому, проявом розпаду смислових зв'язків людини стає конформістська споживча орієнтація, що зводить життєву мотивацію особистості до задоволення матеріальних та фізіологічних потреб, пристосування, зацикленості на «суспільно схвалених» ролях.

З феноменом смисловтрати перетинається поняття «метапатології», введене А. Маслоу в роботі «Нові рубежі людської природи». Філософ зазначає, якщо немає цінностей, що керують життям, то можна й не бути невротиком, але тим не менше страждати від когнітивних і духовних розладів, оскільки певною мірою зв'язок з дійсністю спотворено і порушено [17, с. 189]. У список «загальних метапатологій» – масових порушень особистісного розвитку, виділених А. Маслоу, входять: відчуження (від інших людей, авторитету і будь-якого суспільства), аномія, ангедонія, втрата сенсу, втрата смаку до життя, десакралізація життя, бажання смерті, почуття власної непотрібності, відсутність відчуття свободи волі [17, с. 300-301]. На думку дослідника, ці патології особистісного розвитку є наслідками депривації цінностей буття (Б – цінностей): «істини», «добра», «життєвості», «унікальності», «самодостатності», тобто характеристик справжнього, реального буття, джерелом яких (Б – цінностей) є онтологічна основа буття [17, с. 124-130]. Мова йде про те, що відчуження (і наступні за ним – аномія, ангедонія, втрата сенсу, втрата смаку до життя, десакралізація життя, бажання смерті, почуття власної непотрібності, відсутність відчуття свободи волі) є наслідком розриву зв'язків з джерелами буття – Істиною, Добром, Любов'ю. В силу цього і настає «метапатологічний» варіант – глухий кут, в який заходить людина добровільно, в результаті відчуження від власного внутрішнього світу і від інших людей». Це тяжка для людини неможливість руху взагалі, при найагальнішій потребі вийти з болісного стану. Будучи стійким, такий стан руйнує особистість і її відносини зі світом. Завершує картину «втрата сенсу, відчай, безглуздість життя».

Апатія до життя, алкоголізм, депресія, нав'язливість, різноманітні форми девіантної поведінки, гіпертрофована сексуальність, суїцид, наркотична залежність тощо, проявляють весь спектр руйнуючих можливостей втрати сенсу життя. Людина, що не усвідомила цю кризу як крик душі, намагається «компенсувати» її псевдозамінниками: прагненням до влади, накопичення матеріальних благ, ресурсів, сексуальних партнерів і т.д. Однак весь казус ситуації полягає у тому, що цю внутрішню тугу неможливо компенсувати таким чином – за допомогою формування все нових залежностей від матеріальних «благ». Сама по собі втрата сенсу це глибинна духовна проблема, яку необхідно вирішувати такими ж духовними способами – пізнавши свої справжні прагнення й цілі. Іншими словами, компенсувати вакуум здатне лише набуття справжнього сенсу, що сповнює та якісно перетворює життя людини, а не робить з неї ненажерливого споживача, стурбованого лише задоволенням власних бажань.

ЛІТЕРАТУРА ДО VI РОЗДІЛУ

1. Аристотель Политика // Аристотель. Сочинения: В 4 тт., Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – 830 с.
2. Бахтин М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 423с.
3. Бердяев Н. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. – М.: Книга по Требованию, 2012. – 320 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn011.htm#12/>
4. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. – Париж: YMCA-Press, 1939. – 224 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://vehi.net/berdyaev/rabstvo/012.htm>
5. Библия в переводе Івана Огієнка [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://bibleonline.ru/bible/ubio/>
6. Братусь Б. Аномалии личности – М.: Мысль, 1988. – 301 с.
7. Введенский А. Условие позволительности веры в смысл жизни // Смысл жизни в русской философии. – СПб.: Наука, 1995. – С. 40–74
8. Виноградов В. История слов [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://wordhist.narod.ru/zaviset.html>
9. Головистикова А., Дмитриев Ю. Проблемы теории государства и права: Учебник. – М.: ЭКСМО, 2005. – 649 с.
10. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1–4. М.: АО «Прогресс», «Универс», 1994. Т. 1. – 864 с.
11. Зиммель Г. Понятие и трагедия культуры // Логос. – М.: тип-я Т-ва А. Левенсон, 1911-1912. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://relig-library.pstu.ru/modules.php?name=1612>
12. Леонтьев Д. «Случай» Виктора Франкла // Психологический журнал, 2005, т.26, № 2. – С. 118–127
13. Леонтьев Д. О диспозиционно-смысловом механизме отношений личности // Теория и практика медицинской психологии и психотерапии. – СПб: Психоневрологический ин-т им. В. М. Бехтерева, 1994. – С. 55-62.
14. Леонтьев Д. Психология смысла: Автореф. дис. доктора наук; Психологические науки: 19.00.11 / МГУ им. М. В. Ломоносова, Фак. психологии. – М., 1999. – 40 с.
15. Мадди С. Смыслообразование в процессах принятия решения // Психологический журнал, 2005. т. 26, № 6. – С. 87-101.
16. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1956. – С. 517-642.
17. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. – М.: Смысл, 1999 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psyberia.ru/book/maslow01.pdf>
18. Мешков З. Суккот: поиск смысла жизни [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://midrasha.net/sukkot-poisk-smysla-zhizni>
19. Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей/ Полное собрание сочинений [в 13 т.], Т. 9. – М.: Московское книгоиздательство, 1910. – 362 с.
20. Осин Е. Чувство связанности как показатель психологического здоровья и его диагностика // Психологическая диагностика: – 2007. – №3. – С. 22–41.
21. Полный церковно-славянский словарь: в 2 т. – Т.2/ Сост. Г. Дьяченко. – М.: ТЕРРА, 1998. – 560 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Djachenko/polnyj-tserkovnoslavjanskij-slovar.html
22. Рубинштейн С. ОСНОВЫ ОБЩЕЙ ПСИХОЛОГИИ. – СПб: Питер, 2000 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/rubin01/index.htm>

23. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
24. Словарь русского языка: В 4-х т. / РАН, Ин-т лингвистич. исследований; Под ред. А. Евгеньевой. – 4-е изд., – М.: Рус. яз.; Полиграфресурсы, 1999. – 702 с.
25. Смысл жизни: Антология/Сост.общ.ред. Н.Гарьюшина. –М.: Прогресс-Культура, 1994. – 592 с.
26. Стрелец Ю. Смысл жизни человека: от истории к вечности. – Оренбург, 2009. – 540с.
27. Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 тт. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. Т. 1. – 676с.
28. Философия: Энциклопедический словарь/ Под ред. А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – 1072 с.
29. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
30. Франкл В. Воля к смыслу. М., Апрель-пресс; Эксмо-пресс, 2000. – 368с.
31. Франкл В. Поиск смысла жизни и логотерапия // Феникс. – М.: Региональный Центр переподготовки работников образования, 1994, N3, С. 5-8
32. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М.: Изд-во политической литературы, 1989. – С. 94-142.
33. Фромм Э. Искусство любить. Исследование природы любви / Пер. Л. Чернышёвой. – М.: Педагогика, 1990. – 160 с.
34. Фромм Э. Здоровое общество. – М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. – 571 с.
35. Фромм Э. Концепция человека у К. Маркса// Э.Фромм. Душа человека. – М.: Республика, 1992, – С. 375-414[Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/fromm01/txt05.htm>
36. Хорни К. Невроз и личностный рост: борьба за самоосуществление. – К.: PSYLIB, 2006 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/hornk03/txt06.htm/>
37. Шек Г. Зависть: теория социального поведения. – М.: ИРИСЭН, 2010. – 511 с.
38. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. – 205 с.
39. Этимологический словарь Крылова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://gufo.me/dict/vasmer/%D1%81%D1%83%D1%82%D1%8C/>
40. Электронный ресурс. – Режим доступа: <http://lichnorastu.ru/samolyubie-ilyubov-k-sebe-sushhestvennyie-razlichiya>
41. Csikszentmihalyi M. Flow: The psychology of optimal experience. Harper & Row, 1990. 306 p.
42. Csikszentmihalyi M., Nakamura J. The Construction of Meaning Through Vital Engagement // Flourishing positive psychology and the life well-lived / edited by Corey L. M. Keyes, Jonathan Haidt. Washington DC: APA, 2003.
43. Deci, E., & Flaste, R. Why we do what we do. New York, NY: Penguin Books, 1995.
44. Maddi, S. R. The Existential Neurosis // Journal of Abnormal Psychology, 1967, Vol. 72, No. 4. Pp. 311-325.
45. Maddi S. R. Creating Meaning Through Making Decisions // The Human Search for Meaning / Ed. By P. T. P. Wong, P. S. Fry, Mahwah: Lawrence Erlbaum, 1998. P. 3-26.
46. Frankl V. Man's Search for Meaning. N.Y., Washington Square Press, 1984.
47. Nakamura, J. Sustaining engagement: continuity and change into later life. Dissert... Chicago, IL: 2002.

ЗАКЛЮЧЕННЯ

Буття-разом, що може бути природніше, і що може бути складніше для людини. Розкритися у цьому просторі і не втратити себе, побачити цінність іншої людини й прийняти це – для людини це той болючий, і у той же час продуктивний досвід, що формує її людяність. Складно бути людиною, ще складніше стати нею. Долати власний егоїзм, що всією своєю сутністю протистоїть соціальному, комунальному, спільному, не можливо самотужки. Його підступність і тиск збивають з шляху мого перетворення, змушують сумніватися у виборі, пригнічують. Проте тут на допомогу приходить знання – дароване, апріорне, що відкликається у мені голосом власної совісті, змушує відчувати, а отже, шукати відповіді на питання, що турбують.

Будь-яке теоретичне знання у цьому сенсі не є ехінацеєю на цьому шляху. Знання, що відповідає запитам мого внутрішнього поклику повинно бути практичним, реальним, пережитим мною. Ця відкритість знання не дається сама по собі, а вимагає від мене роботи над собою, прагнення щиро дізнатися: чого я прагну, до чого йду? Лише тоді, коли я відчуваю свої реальні наміри, коли усвідомлюю свою справжню спрямованість, можу побачити мету, на яку орієнтую всю себе. Саме у цій зустрічі з собою реальною я здатна переосмислити, усвідомити всю хибність свого шляху.

Заплутаність, невпевненість від того, що не відчуваю твердого підґрунтя під ногами, сумніви, тривога від невідомості, стають справжніми рятівниками, оскільки дозволяють відчути хибність «власної сили, можливостей, впевненості у собі». І тоді приходить розуміння, що окрім мого егоцентричного, самовпевненого, бахвального "я" є те, що справді надихає, перетворює, сповнює мене. Головне, прислухатись до себе, відчути замість крику власних бажань, тихий голос власного серця, голос своєї совісті, що підказує мені, на що я можу опертися, орієнтуватися тепер.

Етика апелює до совісті. Вони пересікаються і точкою цього перетину є етичний вибір людини. Звичайно, не можна сподіватися на те, що маніфестація універсальності етичного знання здатна вирішити проблему гармонійного розвитку людського буття-разом. Не можна, оскільки це, перш за все, проблема індивідуального вибору, а отже, й відповідальності людини. Проте, можна сподіватися, що етика виконує роль того механізму, що досить просто й доступно викорінює елементарне варварство й невігластво у нас, а значить, працює над формуванням внутрішньої культури особистості – її

розуміння відповідальності, відповідності універсальним принципам спільного буття. Іншими словами, не можна зводити принципи етики в культ, приписуючи їм можливості вирішення всіх онтологічних проблем людського існування, але треба прагнути побачити за нею елементарні здібності, умови взаємодії та комунікації людського спів-буття.

ВИКОРИСТАНА ЛІТЕРАТУРА

1. Аванесов С. Термин АЕІА в «Гиппарх» // ΣΧΟΛΗ Vol. 7, 2 (2013) [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://old.nsu.ru/classics/schole/7/schole-7-2-avan.pdf>
2. Авдиев В. История Древнего Востока: учебник. – М.: Высшая школа, 1970. – 608с.
3. Аксенова А. Вторая Эрида Гесиода (к истолкованию фрагмента поэмы «Труды и дни») // Феномен труда в художественном истолковании. – Новосибирск-Кемерово, 2013. – С.4-7
4. Античні риторики / під ред. А.А. Тахо-Годи. – М.: Изд-во Московского университета, 1978. –352 с.
5. Антоний, митрополит Суражский. О благодарности // Антоний, митрополит Суражский. Любовь всепобеждающая: проповеди, произнесенные в России. – СПб.:Сатисъ, 1994. – С. 149 – 156.
6. Анчел Е. Этнос и история. – М.: Мысль, 1988. –126 с.
7. Апель К-О. Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці // Єрмоленко А. Комунікативна практична філософія: підручник. – К.: Лібра, 1999. – С. 413-454.
8. Аристотель Политика // Аристотель. Сочинения: В 4 тт., Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – 830 с.
9. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: В 4 тт., Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – 830 с.
10. Аристотель. Сочинения: В 4 тт., Т.1. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
11. Артемьева О. У истоков современной этики добродетели // Этическая мысль. Вып.6. – М., 2005. – С.163-182
12. Архангельский А. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев: их литературные труды и идеи в Древней Руси. Ч. I. – СПб., 1882.
13. Барабин Г. Родной язык и мозг. Интересное открытие японского экспериментатора. – «Курьер ЮНЕСКО», 1982, № 3. – С. 10 – 13
14. Бахтин М. Эстетика словесного творчества. – М.:Искусство, 1979. – 423 с.
15. Белорусско-русский словарь. – М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1962. – 1048 с.
16. Бердяев Н. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. – М.: Книга по Требованию, 2012. – 320 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn011.htm#12/>
17. Бердяев Н. Диалектика божественного и человеческого. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. – 623с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://spirituality-study.ru>.
18. Бердяев Н. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/berdyaev/fsduha/05.html>
19. Бердяев Н. Дух и реальность. – М.: «АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. – 680 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.prometeus.nsc.ru/contents/books/berdyaev.ssi>
20. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. – Париж: YMCA-Press, 1939. – 224 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://vehi.net/berdyaev/rabstvo/012.htm>
21. Бердяев Н. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения

- Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.vehi.net/berdyaev/mirobj/05.html>
22. Берешит [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://toldot.ru/limud/library/humash/bereshit/bereshit/>
 23. Берман Б. Библейские смыслы. Кн. 1. – М.: Лайда, 1997. – 200 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lib.ru/RELIGION/IUDAIZM/BERMAN/smysl.txt_with-big-pictures.html/
 24. Бетильмерзаева М. Этноментальная детерминированность бытия человека // Философия и космология, 2010. – С. 109-116
 25. Беспалько В. Принцип талиона в Моисеевом криминальном законодательстве // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова, 2016. – № 2. – С. 277–280
 26. Біблія в перекладі Івана Огієнка [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://bibleonline.ru/bible/ubio/>
 27. Библейская энциклопедия Брокгауза/ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/biblejskaja-entsiklopedija-brokgauza/1262>
 28. Болдуин Дж. «Жизни нужна страсть»: Бодрийяр и дар // ХОРА. 2009. № 2 (8), С.89-108 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.jkhora.narod.ru/2009-02-07.pdf>
 29. Большой латинско-русский словарь [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://linguaeterna.com/vocabula/>
 30. Бондаренко О. Українська ментальність в розмаїтті національних ментальних формоутворень й архетипів: історико-культурний аспект / Гуманітарний вісник ЗДІА вип. 32 Філософія, 2008
 31. Братусь Б. Аномалии личности – М.: Мысль, 1988. – 301 с.
 32. Бродецкая Ю. Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности/ Монография.– Днепропетровск, 2014. –378 с.
 33. Бродецька Ю. Феномен цілісності суспільства/ Монографія. – Дніпро, 2017. – 334 с.
 34. Броздяк А. Формирование смысла. – Катовище, 1999
 35. Бромлей Ю. Человек в этнической (национальной) системе // Научно-просветительский журнал «Скепсис» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://scepsis.net/library/id_1083.html
 36. Булгаков С. Свет невечерний: созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
 37. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма// Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с. – С.64 – 344.
 38. Вебер М. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – 704 с.
 39. Введенский А. Условие позволительности веры в смысл жизни // Смыслы жизни в русской философии. – СПб.: Наука, 1995. – С. 40–74
 40. Вернадский В. Биосфера и ноосфера. – М.: Рольф, 2002. – 576 с.
 41. Виноградов В. История слов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://wordhist.narod.ru/sut.html>
 42. Власова О. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: История, мыслители, проблемы. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. – 640 с.

43. Войно-Ясенецкий В.Ф. (Архиепископ Лука). Дух. Душа. Тело. – Волгоград: ИИЦ Ноосфера, 1990 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/luka/oduhe.html>
44. Воропай О. Звичаї українського народу. – К.: Оберіг, 1991. – Т. 1. – 449 с.
45. Гаджикурбанов А. Этика Спинозы как метафизика морали. – М.: Университетская книга, 2014. – 319 с.
46. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб.: Наука, 1992. – С. 54-55 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/gegel02/index.htm>
47. Гердер И. Мысли, относящиеся к философской истории человечества, по разумению и начертанию Гердера. – СПб.: Типография Н. Греча, 1829. – 302 с.
48. Гесиод. Полное собрание текстов / Пер. В. Вересаева. М.: Лабиринт, 2001. – 256 с.
49. Головистикова А., Дмитриев Ю. Проблемы теории государства и права: Учебник. – М.: ЭКСМО, 2005. – 649 с.
50. Гончаренко А.И. Пространство сердца как основа сверхсознания // Сознание и физическая реальность. – М., 1997. Т. 2. №3. – С. 25–35.
51. Горбатенко В. Самоврядні потенції української ментальності // Мала енциклопедія етнодержавництва. – К.: Генеза, Довіра, 1996
52. Греческая ἀλήθεια: Очевидность слова и тайна значения // Логический анализ языка: Культурные концепты. М., 1991. – С. 38–44
53. Грани Агни Йоги. 1968 г. – Новосибирск: Алгим, 1996. – 320 с.
54. Григорий Палама Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер. В. Вениаминов. – М.: Канон +, 2005. – 343с.
55. Гневашева В. Онтологическое основание ценности в проблеме личностного становления современной российской молодежи. – Махачкала: Апробация, 2014. – 288 с.
56. Гумилев Л. Этногенез и биосфера Земли. –М.: Айрис-пресс, 2004. – 557с.
57. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка.– М.: Типография Т. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://slovardalja.net>
58. Дворецкий И. Древнегреческо-русский словарь.– М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1958, Т. 2. – 1900 с.
59. Дворецкий И. Латинско-русский словарь. – М.: Русский язык, 2000. – 846 с.
60. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
61. Диадох Фотикийский // Добротолюбие. Т.3. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://yakov.works/acts/05/2/diadox.htm>
62. Дионисий Ареопagit. О божественных именах. О мистическом богословии. – СПб, 1995. – С. 137–167
63. Дорошенко Д. Нарис історії України: В 2 тт. – Т. 1. – Львів: Глобус, 1991
64. Дослідження трипільської цивілізації у науковій спадщині археолога Вікентія Хвойки. – Ч. 1: Переклади наукових праць та коментарі. – К., 2006. – 208 с.
65. Дослідження трипільської цивілізації у науковій спадщині археолога Вікентія Хвойки. – Ч. 2: Матеріали і дослідження. – К., 2006. – 76 с.
66. Заповедь гостеприимства «Ахнасаг орихим» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.ajteens.org
67. Зиммель Г. Понятие и трагедия культуры / Г. Зиммель // Логос. – М.: Тип. Т-ва А. А. Левенсон, 1911-1912. – Кн. 2 и 3.с. 2 [Электронный ресурс] – Режим доступа:

- <http://relig-library.pstu.ru/modules.php?name=1612>
68. Зелинский Ф. Древнегреческая религия. Первое издание – Петроград, 1918 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/zelin01/txt03.htm/>
 69. Зенько Ю. Самопознание [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/samopoznanie#trudnosti_samopoznaniya/.
 70. Зубец О. Дискуссия о даре: о возможности аристократического в морали // Этическая мысль. Вып. 8 (2008). – М.: ИФРАН св. апостола Андрея, 2008. – С.128 – 153
 71. Зюков А. Кровная месть: внеправовой обычай и государственно-правовая политика: учебное пособие. – Владимир: ИП Журавльова, 2009. – 160 с.
 72. Епископ Александр (Милеант) Совесть Голос Божий в человеке [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.orthodox.cn/catechesis/amileant/conscience_ru.htm.
 73. Етимологічний онлайн-словник М. Шанського [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://lexicography.online/etymology/shansky/>
 74. Етос [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://pervobraz.ru/slova/article_post/etnos/
 75. Иванова Т. Благодарность и подарок в терапевтических отношениях [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://psychology-guide.ru/specialists/publications_text.php?id=5255
 76. Иванов А., Миронов В. Место и значение теории познания в философии и человеческой культуре // Университетские лекции по метафизике. – М.: «Современные тетради», 2004. – 647 с.
 77. Иллюстрированная полная популярная Библейская Энциклопедия / архимандрит Никифор, вып. III: М – Смо, 1891 – 1892 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: mstud.org
 78. Ильин И. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – 431 с.
 79. Ильин И. О сопротивлении злу силою // Ильин И. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – С. 6 – 134
 80. Ильин И. Собрание сочинений: В 10 тт. – М.: Русская книга, 1993–1999 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://studfiles.net/preview/6748881/>
 81. Иоанн Златоуст. Толкование Евангелия Святого Матфея Евангелиста. – М.: Паломник, 1994.
 82. Иванов В. Дерево познания // В.В. Иванов Мифы народов мира: в 2 тт. – М., 1992. Т. 2.
 83. История Древнего Востока. Ранняя древность. – М.: Наука, 1989. – 470 с.
 84. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – К.: Лібра, 2001. – 400 с.
 85. Еврейская энциклопедия. – СПб.: Акционерное Общество Брокгауз-Ефрон, 1906 –1913 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://runivers.ru/lib/book7069/>
 86. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения: В 6 т., Т 4, Ч. 1. – М, 1965. – 544 с.
 87. Кант И. Сочинения в 6 тт. – Т. 4 [I]. – М, 1965. – 544 с.
 88. Кант И. Основы метафизики моральности // Кант И. Сочинения в 6 тт. – Т. 4 [I]. – М, 1965. – 544 с.

89. Карсавин Л. О добре и зле // Малые сочинения. – СПб.: Алетейя, 1994. – 446с.
90. Коломінський Н., Львовочкіна А. Етнопсихологія українців // Україна на зламі тисячоліть: історичний екскурс, проблеми, тенденції та перспективи: Г.В.Щокін, М.В.Попович, М.С.Кармазіна та ін. – К.: МАУП, 2000. – 384 с.
91. Кристева Ю. Желание в языке: семиотический подход в литературе и искусстве [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://terme.ru/dictionary/179/word/zhelanie>
92. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. – М.: Наука, 1993. – 379 с.
93. Крюков В. Сумма аксиологий: монография – Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2018. – 207 с.
94. Кузнецов И. Идея труда в русской литературе, старой и новейшей// Феномен труда в художественном истолковании. – Новосибирск- Кемерово, 2013. – С.7-17
95. Кузьмина Т. Экзистенциальная этика Н. Бердяева // Этическая мысль, вип.8. – М., 2008. –С.87–128
96. Культурология: учебное пособие для студентов высших учебных заведений / Под науч. ред. проф. Г. В. Драча. – Ростов н/Д., Феникс, 2002. – 608с.
97. Кукина Е. «Пайдейя»: сущность и значение в историческом и современном понимании // Гуманитарные и социальные науки, 2009. № 5. – С. 33–40
98. Кутырев В.А. Духовность, экономизм и «после»: драма взаимодействия // Вопросы философии. – № 8, 2001. – С. 56– 66
99. Лебеденко А. Сердце как средство метанаучного познания космической реальности// Живая этика как творческий импульс космической эволюции. 2012. – С.269–301
100. Лебеденко А. Философия сердца в истории русской религиозно-философской мысли XI–XX веков: Автореф. дис. канд. филос. наук. – М., 2010.
101. Леви-Стросс К. Предисловие к трудам М. Мосса // Мосс М. Социальные функции священного / Избранные произведения. – СПб.: Евразия, 2000. – С. 409–435
102. Леонтьев Д. «Случай» Виктора Франкла // Психологический журнал, 2005, Т.26, № 2. – С. 118–127
103. Леонтьев Д. О диспозиционно-смысловом механизме отношений личности // Теория и практика медицинской психологии и психотерапии. – СПб.: Психоневрологический ин-т им. В. М. Бехтерева, 1994. – С. 55-62.
104. Леонтьев Д. Психология смысла: Автореф. дис. доктора наук; Психологические науки: 19.00.11 / Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, Фак. психологии. – М., 1999. – 40 с.
105. Лозко Г. Соціопсихічні складники українського національного характеру // Мала енциклопедія етнодержавництва. – К.: Генеза, Довіра, 1996. – 942 с.
106. Лосев А. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – М.: АСТ, 2000. – 868 с.
107. Лурия А. Высшие корковые функции человека. – М., 1962, С. 64 – 65
108. Лосский Н. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995. – 400 с.
109. Лосский Н. Условие абсолютного добра: основы этики. – М.: Политиздат, 1991. – 368 с.
110. Лосский Н. Богъ и Царство Божіе какъ основа цінностей. – Париж: YMCA PRESS, 1931 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/lossn01/txt02.htm#6>

111. Мадди С. Смислообразование в процессах принятия решения // Психологический журнал, 2005. Т. 26, № 6. – С. 87-101.
112. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1956. – С. 517-642.
113. Махабхарата. Выпуск II. Бхагавадгита. Книга VI (гл. 25–42). – Ашхабад: АН ТССР, 1960. – 403 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.e-reading.club/bookreader.php/1013643/Mahabharata._Vypusk_II._Bhagavadgita.html
114. Малиновский Б. Избранное: Аргонавты Западной части Тихого океана. – М.: РОССПЭН, 2004. – 552 с.
115. Малый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, в 3 тт. (1899–1902), т. II, вып. 3 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.wikisource.org/wiki/МЭСБЕ/Познание/>
116. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. – Париж, М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009, № 56. – 232 с.
117. Масенкіс Ю. Трипільська культура і українська мова // Аратта [Электронный ресурс]. – Режим доступу: http://www.aratta-ukraine.com/text_ua.php?id=1656
118. Маслоу А. Мотивация и личность. – СПб.: Евразия, 1999 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.ru/PSIHO/MASLOU/motivaciq.txt>
119. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы / под ред. Г. А. Балла, А. Н. Киричука, Д. А. Леонтьева. – М.: Смысл, 1999. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psyberia.ru/book/maslow01.pdf>
120. Мешков З. Суккот: поиск смысла жизни [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://midrasha.net/sukkot-poisk-smysla-zhizni>
121. Митрополит Минский и Слуцкий Проблема зла в православном богословии // Материалы международной конференции. Проблема зла и теодицеи: М., 2006. – 239 с.
122. Михайловский А. Этимология счастья [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.hse.ru/pubs/share/direct/document/72338662>.
123. Моисеенко М. Философия культуры И.А. Ильина // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия, 2003. № 1. – С. 76–82
124. Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общество. Обмен. Личность. – М.: Восточная литература, 1996. – С. 83–223
125. Муратова Е., Сенцов А. Выражение концепта «народ» в русском языке // Молодой ученый. – 2011. – №10. Т.2. – С. 40-42. [Электронный ресурс]. – Режим доступу: <https://moluch.ru/archive/33/3794/>
126. Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей/ Полное собрание сочинений [в 13 т.], Т. 9. – М.: Московское книгоиздательство, 1910. – 362 с.
127. Осин Е. Чувство связанности как показатель психологического здоровья и его диагностика// Психологическая диагностика: Научно-методический и практический журнал, 2007. – №3. – С. 22-41.
128. Осипов А. Понимание зла [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/ponimanie-zla/>
129. Пастернак Я. Археологія України. Первісна, давня та середня історія України за археологічними джерелами. – Торонто, 1961. – 603 с.
130. Паскаль Б. Мысли/ПерЮ. Гинзбург. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. – 480 с.

131. Пигалев А. Культура как целостность: (Методологические аспекты). – Волгоград: ВГУ, 2001. – 468с.
132. Платон. Законы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: lib.ru
133. Платон. Государство. Книга VI [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/plato01/26gos06.htm>
134. Платон Евтидем [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/plato01/06evtid.htm>
135. Платон. Федон // Собрание сочинений в 4 тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – С. 7–80
136. Платон. Апология Сократа // Собрание сочинений в 4 т.: Том I. – М.: Мысль, 1990. – 860 с.
137. Полный церковно-славянский словарь: в 2 т. Т.2/ Сост. священник магистр Г.Дьяченко. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 1998. – 560 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Djachenko/polnyj-tserkovnoslavjanskij-slovar.html
138. Полонский П. Две истории сотворения мира [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.machanaim.org/tanach/_polzism/glava7.htm#7.3/
139. Псевдо-Дионисий Ареопагит. Божественные имена // Мистическое богословие. – К, 1991.
140. Попов П. Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. – СПб., 1910.
141. Полторацкий Н. Иван Александрович Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение. – Тенафлай (Нью-Йорк): Эрмитаж, 1989. – 320 с.
142. Попова Н. Что заставляет болеть? Причины психосоматических реакций [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psychoanalitiki.ru/psychosomatika.html>
143. Радзівєвська Т. Сумління й совість кризь призму української мови // Мовознавство, 1999. – № 1. – С. 31–39.
144. Рерих Е. Письма. В 9 т. Т. 2. – М.: МЦР, Благотворительный фонд им. Е.И.Рерих, Мастер-Банк, 2000. – 576 с.
145. Ролз Дж. Теорія справедливості. – К.: Основи, 2001. – 822 с.
146. Рубинштейн С. Основы общей психологии. – СПб: Питер, 2000 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/rubin01/index.htm>
147. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
148. Святитель Игнатий (Брянчанинов) Слово о человеке [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/slovo_o_cheloveke/
149. Сенека. Нравственные письма к Луцилию. – М.: Наука, 1977
150. Семенов А. Этимологический словарь русского языка. Русский язык от А до Я. – М.: «ЮНВЕС», 2003 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://evartist.narod.ru/text15/001.htm>
151. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / Пер. с англ. А.Е.Кибрика. – М.: Прогресс, 1993. – 654 с.
152. Синило Г. Библия и мировая культура : учеб. пособие / Г. В. Синило. – Минск : Вышэйшая школа, 2015. – 685 с.
153. Сковорода Г. Твори: [у 2 т.], Т.1.– К., 1994.– 530с.
154. Словарь русского языка XI – XVII вв.: В 10-ти т. АН СССР. Ин-т рус. яз. Гл. ред. Р. И. Аванесов. – М.: Рус. яз., 1988, Вып. 8. – С. 179-182

155. Словарь русского языка: В 4-х т. / РАН, Ин-т лингвистич. исследований; Под ред. А. Евгеньевой. – 4-е изд., – М.: Рус. яз.; Полиграфресурсы, 1999. – 702с.
156. Словарь Академии Российской по азбучному порядку расположенный. – СПб., 1806-1822. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.prlib.ru/item/365948>
157. Смысл жизни: Антология /Сост.общ.ред. Н.Гаврюшина. – М.: «Прогресс-Культура», 1994. – 592 с.
158. Соловьев В. Сочинения: в 10 т. Т. 2. – СПб: Просвещение, 1911 <https://elibrary.ru/item.asp?id=33333333> [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://platon.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_russkaja/soloviev_vladimir sergeevich_sobranie_sochinenij_10/15-1-0-690
159. Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/soloviev/chteniya/index.html>
160. Соловьёв В. Сочинения: в 2 тт. – М.: Мысль, 1988. Т. 1. – 823 с.
161. Соловьёв В. Сочинения: в 2 тт. –М.: Мысль, 1988. Т. 2. – 892 с.
162. Соловьев В. Оправдание добра. Нравственная философия // Сочинения в 2 тт. Т. 1. – М., 1990. – С. 47–548.
163. Срезневский И. Словарь древнерусского языка. – М.: Книга, 1989. Т. 3, ч. 1 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://oldrusdict.ru/dict.html>.
164. Стрелец Ю. Смысл жизни человека: от истории к вечности. – Оренбург, 2009. – 540 с.
165. Стрельцова Г. Паскаль и европейская культура. – М.: Республика, 1994. – 495 с.
166. Степанов Ю. Константы: Словарь русской культуры. – М.: Академический Проект, 2001. – 990 с.
167. Тернер Дж. Структура социологической теории. – М.: Наука, 1985. – 350с.
168. Тер-Акопов А. Законодательство Моисея: общая характеристика // Российская юстиция, 2003. № 9. – С. 40-42.
169. Терехова Д. Найбільше щастя у світі – чисте сумління (характеристика стимулу СОВІСТЬ та його корелятив у східнослов'янських мовах за результатами психолінгвістичного експерименту) // Вісник КНЛУ. Серія Філологія. Том 18. № 2. 2015. – С. 176–183
170. Топоров В. Ведийское гтá-: к соотношению смысловой структуры и этимологии. Этимология 1979. – М., 1981. – С. 139-156
171. Толстой Л. Царство Божие внутри вас // Толстой Л. Полное собрание сочинений в 90 тт., Т. 28. – М.: Гос. изд-во Художественной Литературы. – 1955 [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_1260.shtml
172. Толстой Л. Анна Каренина [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_0080.shtml
173. Успенский Л. Этимологический словарь школьника [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pochemyeinache.com>
174. Учение Живой Этики. Надземное [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.agniyoga.org/ay_ru/Supermundane.php
175. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. / под ред. и с предисл. Б.А. Ларина. – М.: Прогресс, 1987 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.slovorod.ru/etym-vasmer/index.html>
176. Философская энциклопедия / Под ред. Ф. Константинова. В 5 тт. – М.: Советская энциклопедия, 1960 – 1970. – 2520 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа:

[https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/slovari_ehnciklopedii /filosofskaja_ehnciklopedija_pod_red_f_v_konstantinova](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/slovari_ehnciklopedii_filosofskaja_ehnciklopedija_pod_red_f_v_konstantinova)

177. Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 тт. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. Т. 1. – 676 с.
178. Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. – СПб.: Наука, 2009. – 497 с.
179. Флоренский П. Сочинения в 2-х томах: Столп и утверждение истины: (Том 1 часть 1, Том 1 часть 2). – М.: Правда, 1990. – 496 с. (Т1.I), 352 с. (Т1.II)
180. Флоровский Г. Пути русского богословия. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.
181. Франк С. Введение в философию в сжатом изложении. – СПб: АБРИС-КНИГА, 1993. – 96 с.
182. Франк С. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Сочинения. – М., 1990. – С. 192–236
183. Франк С. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. – М.: Республика, 1997. – 479 с.
184. Франк С. Предмет знания. Душа человека. – СПб: Наука, 1995. – 656 с.
185. Франк С. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. – М.: Республика, 1992. – 511 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://coollib.com/b/231472/read#t16>
186. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
187. Франкл В. Воля к смыслу. – М., Апрель-пресс; Эксмо-пресс, 2000. – 368 с.
188. Франкл В. Поиск смысла жизни и логотерапия // Феникс. – Москва, Региональный Центр переподготовки работников образования «Развитие личности», 1994, №3. – С. 5-8
189. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. – М.: Изд-во политической литературы, 1989. – С. 94-142.
190. Философия: Энциклопедический словарь. – М.: Гардарики. Под ред. А. Ивина, 2004. – 1072 с.
191. Фромм Э. Концепция человека у К. Маркса // Э.Фромм. Душа человека. – М.: «Республика», 1992, – С. 375-414 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/fromm01/txt05.htm>
192. Фромм Э. Человек для самого себя. – М.: АСТ МОСКВА, 2010. – 350 с.
193. Фромм Э. Здоровое общество. – М.: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 539 с.
194. Фромм Э. Иметь или Быть? – Киев: Ника-Центр, 1998. – 400 с.
195. Фромм Э. Искусство любить. Исследование природы любви. – М.: Педагогика, 1990. – 160 с.
196. Хайдеггер М. Введение в метафизику. – СПб.: НОУ – «Высшая религиозно-философская школа», 1998. – 302 с.
197. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993. – 464 с.
198. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
199. Хвойка В. Древние обитатели Среднего Приднепровья и их культура в доисторические времена. – К., 2008. – 160 с.
200. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. – М.: Университетская типография, 1886, Том 2. – 450 с.
201. Хорни К. Невроз и личностный рост: борьба за самоосуществление.

- К.: PSYLIB, 2006 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/hornk03/txt06.htm/>
202. Хрестоматия из истории Древнего Мира: в 3 тт., Т.1. Древний Восток: учебное пособие / Под ред. В. Струве. – М.: Учпедгиз, 1950. – 359 с.
203. Царегородцева О. История и этимология русских светообозначений - рефлексов славянской основы *svět- // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 324. – С. 56-60. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vital.lib.tsu.ru/>
204. Цвык И. Идея добра в философии В.С. Соловьева // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2015. № 2. – С. 84–90
205. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. – СПб «Алетейя», 1996. – 296 с.
206. Шапошникова Л. Без сердца нет сознания // Содружество. 2005. №17. – С.5
207. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М.: Прогресс, 1992. – 572 с.
208. Шилов Ю. Давня історія України в контексті світової цивілізації. – К., 2008. – 278 с.
209. Шек Г. Зависть: теория социального поведения: [пер. с англ. В. Кошкина; под ред. Ю. Кузнецова.]. – М.: ИРИСЭН, 2010. – 511 с.
210. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. – 205 с.
211. Шеллер М. Избранные произведения. – М.: «Гнозис», 1994.– 490 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/antropologija/sheler_m_izbrannye_proizvedenija/5-1-0-883
212. Шелкер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения. – М.: «Гнозис», 1994.– 490 с.
213. Шилов Ю. Истоки славянской цивилизации. – К., 2004. –704 с.
214. Шопенгауэр А. Полное собрание сочинений.– М.: «Книжное Дело», 1901-1910. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://koncheev.narod.ru/shopengauer.htm>
215. Щедровицкий, Д. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево.– М.: Теревинф, 2014. – 1088 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://shchedrovitskiy.ru/PDF/978-5-4212-0184-7_Svodn7.pdf
216. Шпидлик Томаш. Русская идея: иное видение человека. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. – 464 с.
217. Шохин В. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. – М.: РУДН, 2006. – 457 с..
218. Энциклопедический словарь (в 86 томах). Томь XXXIIA (64): Тай – Термиты / Ф. Брокгаузь, И. Ефронь. – СПб, 1901: Издательское дело [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ>
219. Этимологический словарь Крылова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://gufo.me/dict/vasmer/%D1%81%D1%83%D1%82%D1%8C/>
220. Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О.Н. Трубачёва. – М.: Наука, 1975. Вып. 2. – 238 с.
221. Ячин С. Человек в последовательности событий жертвы, дара и обмена. – Владивосток: Дальнаука, 2001. – 278 с.
222. Arystoteles. Metafizyka. –Warszawa: De Agostini, 2003.
223. Augustyn. De civitate Dei, 1 v. – Warszawa: De Agostini.
224. Ayer A.J. Language, Truth and Logic. L., 1936.

225. Axtell G. Knowledge, Belief and Character: Readings in Virtue Epistemology. Lanham, 2000.
226. Bultmann R. Untersuchungen zum Johannesevangelium. 2: *Ἀλήθεια* in der griechischen und hellenistischen Literatur // ZNW. 1928. Bd. 27. S. 134–163
227. Cole Th. Archaic Truth // Quaderni Urbinati di Cultura Classica. N. S. R., 1983. Vol. 13. P. 7–28
228. Csikszentmihalyi M. Flow: The psychology of optimal experience. Harper & Row, 1990.
229. Csikszentmihalyi M., Nakamura J. The Construction of Meaning Through Vital Engagement // Flourishing positive psychology and the life well-lived / edited by Corey L. M. Keyes, Jonathan Haidt. Washington DC: APA, 2003.
230. Deci, E., & Flaste, R. Why we do what we do. New York: Penguin Books? 1995
231. Duff R. The Limits of Virtue Jurisprudence // *Metaphilosophy*. 2003. Vol. 34, № 1–2, January.
232. George R. Making Men Moral. Oxford, 1993
233. Hauck F. The Meaning and the Construction of the Term // TDNT
234. Husserliana. Gessammelte Werke. Bde I-XXVI. Haag, 1959-1984. Bd. VI.
235. Huigens K. Nietzsche and Aretaic Legal Theory // *Cardozo Law Review*. 2003. Vol. 24, № 2, February. P. 563–586
236. Kowalczyk S. Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego. – Warszawa: ODISS, 1980.
237. Krąpiec M. Metafizyka. – Lublin: RW-KUL, 1995.
238. Krąpiec M. Zło // *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, 9 v. – Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2008. – P. 941–944.
239. Krischer T. "Ετυμος und ἀληθής // *Philologus*. B., 1965. Bd. 109. N 3/4. S. 161–174.
240. Kowalczyk S. Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego. – Warszawa: ODISS, 1980.
241. Cole Th. Archaic Truth // Quaderni Urbinati di Cultura Classica. N. S. R., 1983. Vol. 13. P. 7–28
242. Lacan J. *Ecrits*. – Paris: Gallimard. 1970.
243. Lampe Lexicon - A Patristic Greek Lexicon. / Lampe G.W.H., ed. - Oxford: Clarendon Press, 1961.
244. Lapshin I.E., Moiseenko M.V., Tsvyk V.A. Ethical and psychological problems in the works of I.A. Ilyin // 3rd International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences & Arts, SGEM 2016. – P. 659–662
245. Levi-Strauss Cl. Introduction to the Work of Marcel Mauss. – London: Routledge and Kegan Paul, 1987.
246. MacIntyre A. Virtue Ethics // Becker L.C., Becker Sh.B. *Encyclopedia of Ethics* in 2 vol. Vol. 2. Chicago; London, 1992.
247. Maddi, S. R. The Existential Neurosis // *Journal of Abnormal Psychology*, 1967, Vol. 72, No. 4. – P. 311–325.
248. Maddi S. R. Creating Meaning Through Making Decisions // *The Human Search for Meaning* / Ed. by P. T. P. Wong, P. S. Fry. Mahwah: Lawrence Erlbaum, 1998. – P. 3–26.
249. Maximus the Confessor. *Mystagogia*. 5 // *International Journal of Orthodox Theology* 4:1 (2013). 62 – 82 p.
250. Miklošič F. *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*. –Wien, 1886. – 548 p.
251. Frankl V. *Man's Search for Meaning*. N.Y., Washington Square Press, 1984.

252. Nizwandowski J. Bóg i zło. Na marginesie «O naturze dobra» św. Augustyna // Znak. 1962. № 95. – P. 672-691
253. Fairweather A., Zagzebski L., eds. *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. N. Y., 2001
254. Friberg Analytical Lexicon - Friberg B., Friberg T., Miller N. F. *Analytical Lexicon of the New Testament*. Grand Rapids, 2000
255. Panikulam G. *Koinōnia in the New Testament: A Dynamic Expression of Christian Life*. Rome, 1979
256. Pritchard D. *Virtue Epistemology and the Acquisition of Knowledge // Philosophical Explorations*. 2005. № 8
257. Tomasz z Akwinu. *Suma Teologiczna*, V. 1 – 34. – Londyn-Warszawa: Veritas, 1986
258. Tomas de Aquino. *De Malo // Opera omnia*: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
259. Tuveson, E. *Alienation in Christian Theology // P. P. Weiner (Ed.) Dictionary of The History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*. 5 vols. – New York: Charles Scribner's Sons, 1974. Vol. 1. – P. 34-37.
260. Sartre J.-P. *Cahiers pour une morale est un essai philosophique*. – Paris, Gallimard, 1983.
261. Schacht R. *The Future of Alienation*. Chicago, IL: University of Illinois Press, 1994. 170 p.
262. Schmitt R. *Alienation and Freedom*. Westview Press, 2003.
263. Snell B. *Ἀλήθεια // Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*. 1975. Bd. 1. S. 9-17
264. Sherry S. *Judges of Character // Wake Forest Law Review*. 2003. Vol. 38. – P. 793– 809
265. Solum L. *Virtue Jurisprudence: A Virtue-Centered Theory of Judging // Metaphilosophy*. 2003. Vol. 34, № 1-2. January. –P. 178-213
266. Stróżewski W. *Istnienie i wartość*. – Kraków: Znak, 1981.
267. Wilson, C. *The Outsider*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1956.
268. Wojtysiak J. *Filozofia i życie*. – Kraków: Znak, 2007.
269. Wojtyła K. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne // Człowiek i moralność: 4 v.* – Lublin: TN-KUL, 1994.
270. Zagzebski L. *Virtues of the Mind*. Cambridge, 1996.
271. Zuckerman, M. *Sensation seeking: Beyond the optimal level of arousal*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1979.

Наукове видання

Юлія Юріївна Бродецька

**Етика спів-буття:
екзистенційно-онтологічні основи
людського життя**

Монографія

Українською мовою

Оригінал-макет Н. Попудренко

Підписано до друку 10.02.2021. Формат 60x84/16. Бумага офсетна.

Друк офсетний. Ум.др.арк. 15,81.

Заказ № 5010 . Тираж 300 прим.

Видано та віддруковано в ТОВ «Акцент ПП»
вул. Ларіонова, 145, м. Дніпропетровськ, 49052
тел. (056) 794-61-04(05)

*Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
серія ДК № 4766 від 04.09.2014.*



Наукове видання

Бродецька Ю.Ю.

**Етика спів-буття:
екзистенційно-онтологічні основи
людського життя**

Монографія
Українською мовою